
Images, signes, fétiches. À propos de l'art bamana (Mali)

Jean-Paul Colleyn



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/15596>
DOI : 10.4000/etudesafriaines.15596
ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2009
Pagination : 733-746
ISBN : 978-2-7132-2208-5
ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Jean-Paul Colleyn, « Images, signes, fétiches. À propos de l'art bamana (Mali) », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 195 | 2009, mis en ligne le 01 janvier 2011, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/15596> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.15596

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=CEA&ID_NUMPUBLIE=CEA_195&ID_ARTICLE=CEA_195_0733

Images, signes, fétiches. À propos de l'art bamana (Mali)

par Jean-Paul COLLEYN

| Editions de l'EHESS | *Cahiers d'études africaines*

2009/3 - n° 195

ISSN 0008-0055 | ISBN 9782713222085 | pages 733 à 746

Pour citer cet article :

— Colleyn J.-P., Images, signes, fétiches. À propos de l'art bamana (Mali), *Cahiers d'études africaines* 2009/ 3, n° 195, p. 733-746.

Distribution électronique Cairn pour Editions de l'EHESS .

© Editions de l'EHESS . Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Jean-Paul Colleyn

Images, signes, fétiches À propos de l'art bamana (Mali)

Les termes fétiche et fétichisme ont été tellement galvaudés et employés de manière péjorative que la plupart des anthropologues répugne à les employer. Le mot fétiche vient du mot portugais du haut Moyen-Âge *feitico* et signifie originellement « chose fabriquée ». Utilisé par les marchands du XVI^e siècle sous la forme *fetisso* pour désigner les charmes magiques et les amulettes africaines, il est passé francisé en *fétiche* ou anglicisé en *fetish* dans le discours colonial, puis dans la littérature ethnographique après la publication par Charles de Brosses, en 1760, de son livre *Du culte des dieux fétiches*. Pour cet auteur, le fétichisme était une forme première de religion, qui se caractérisait par l'adoration directe d'objets, en l'absence de médiation : il n'y aurait rien derrière le fétiche et qui serait symbolisé par lui (Pouillon 1970 : 139 ; Pietz 2005). Les théories du fétichisme proposées par les savants du XIX^e siècle présentent un intérêt historique d'autant plus grand que le succès de la notion s'est rapidement étendu à des champs très divers de la vie sociale sous toutes les latitudes. La notion de fétiche a servi à la sociologie évolutionniste pour définir un stade primitif de l'histoire des idées, au marxisme pour dénoncer les masques de la société marchande, et à la psychanalyse pour caractériser un type de perversion sexuelle. Bref, « le fétichisme représentait l'*autre* des Lumières » (Pietz 2005 : 117). Si les administrateurs et les missionnaires ethnologues de l'Afrique occidentale française ont abondamment parlé de sorciers, de féticheurs et de charlatans, leurs successeurs universitaires, à partir des années 1930, ont complètement refoulé ces questions au profit de sujets plus nobles comme l'histoire ou la mythologie. Toutefois, la fabrication d'objets rituels a occupé et occupe encore dans la vie sociale et rituelle de bien des populations africaines une place si importante qu'on ne peut l'éviter sans dénaturer la manière dont ces rites assurent différents types de médiations, tant au niveau collectif qu'individuel. En Afrique de l'Ouest, liée à la question du fétiche, celle du masque et de la mise en scène rituelle de puissances venues d'ailleurs viennent souligner la difficulté d'envisager de manière transculturelle les relations complexes entre matière et esprit, entre corps et image. Seule une ethnographie très soucieuse du détail permet d'envisager les objets de culte

exotiques en évitant les préjugés et les emplois polémiques qui ont fait de la notion de fétiche une sorte de prototype de l'erreur et de l'illusion.

Lorsque l'on étudie l'histoire européenne de l'art et que l'on constate combien elle fut tributaire, aux différentes étapes de sa constitution des préjugés raciaux et des enjeux politiques qui lui étaient contemporains (Michaud 2005), on s'étonne moins du zèle manifesté par les spécialistes européens de l'art africain pour identifier et classer des arts tribaux ou ethniques. Les premiers ethnologues du Soudan français, territoire qui allait plus tard devenir le Mali, étaient animés par le souci de repérer des races identifiables par des caractères somatiques, psychologiques, linguistiques et religieux. Pendant des dizaines d'années, l'amalgame « une race — une langue — une religion — un art » a été le postulat princeps de l'ethnologie africaniste. L'inanité de cette entreprise a été maintes fois démontrée, mais il s'en faut de beaucoup pour que ses effets seconds soient entièrement dissipés. Il sera bien question ici de cultes et d'art religieux mana, mais je n'emploie le terme bamana ni dans son acception linguistique (ceux qui parlent le bamana ou le bambara), ni dans son acception ethnique, laquelle est d'ailleurs assez récente. Je suis d'accord avec Jean Bazin (1985 : 121) lorsqu'il affirme que « faire des Bambara une ethnie relève plus du coup de force que du savoir » et avec Jean-Loup Amselle (1990) lorsqu'il souligne que l'ethnologie coloniale française a forcé les faits en recourant à une idéologie dérivée des sciences naturelles comme la zoologie, la botanique et la géologie. Les administrateurs coloniaux ont « extrait » des groupes ethniques plus ou moins purs de « chaînes de sociétés » complexes et leur ont imposé des ethnonymes comme Toucouleur, Malinké, Peul, Dogon, Sénoufo, Minianka, qui n'avaient jamais été utilisés sur le terrain auparavant. Les villageois du Mali ont appris à l'école française « ce » qu'ils étaient priés d'être : manifestement, en privilégiant des critères linguistiques, les administrateurs ethnologues considéraient qu'ils savaient mieux que les « indigènes » ce qu'ils étaient. Mais les ethnonymes ne désignent pas des substances, ils caractérisent le point de vue de celui qui classe, tant dans le cours spontané de la vie sociale que dans l'analyse externe du missionnaire, de l'administrateur colonial ou de l'anthropologue. Cela ne signifie bien évidemment pas que la langue et l'identité locale n'importent guère, ni que les gens ne soient pas attachés à leur héritage culturel, mais les variations culturelles observables sur le terrain ne correspondent pas au paradigme ethnique.

L'appellation « bamana » désigne ici les gens qui, au Mali, pratiquent des cultes non musulmans. Jusque dans les années 1980, la littérature ethnographique traitait des Bambara, jusqu'à ce que l'on reconnaisse qu'il s'agissait de la déformation française d'une appellation donnée aux Bamana par les Songhaï et les Peuls. Hormis une conscience ethnico-politique moderne centrée sur la ville de Ségou, au niveau populaire, les populations qui se targuent ou se targuaient d'être Bamana se réfèrent au fait qu'elles ne se sont pas converties à l'islam et pratiquent les cultes hérités de leurs ancêtres.

D'un point de vue pragmatique, sont Bamana et pratiquent la *bamanaya* les gens qui sacrifient des animaux sur des *boliw*, objets rituels réputés puissants, et communiquent avec l'au-delà par la médiation de danseurs masqués ou de possédés investis par une puissance supérieure. Les grands cultes bamana de la vallée du Niger comme les *Jo*, *Korè*, *Kòmò*, *Kònò*, *Nama*, *Ciwara*, *Nya* et *Manyā*, n'ont rien d'ethnique ; ils se sont diffusés selon un schéma qui ressemble plus à des arborescences qu'à des aires continues et homogènes. Dans les années 1880, Louis Binger (1892) constate la présence du culte du *Kòmò* (la principale institution socio-religieuse bamana) parmi les Bobo de Haute-Volta et il en ira de même du *Kònò* (Parodi 1998) ; le *Korè*, abusivement présenté comme l'étape ultime du cursus initiatique bamana (Zahan 1960) rencontra un succès plus massif chez les soi-disant Minianka que chez lesdits « Bambara ». Bien des chefs-d'œuvre de l'« art bambara » présentés dans les livres, les catalogues et les musées ont en réalité été sculptés et utilisés par des gens identifiés comme Malinké, Minianka ou Sénoufo.

Il convient aussi d'insister sur le fait que les pratiques et représentations religieuses ne peuvent être qualifiées de « préislamiques ». Nous n'avons, en fait, aucune idée de la forme des cultes villageois avant la pénétration de l'islam au XI^e siècle. Parfois à l'insu de leurs propres adeptes, les cultes bamana proviennent de synthèses historiques originales. Au nom d'une illusoire authenticité, le caractère « mêlé » des traditions a longtemps été masqué par des ethnologues soucieux de pureté originelle, alors même que les relations avec l'islam s'affirmaient, ne fût-ce que de manière fantasmée, dans les traditions orales. Selon certains récits, c'est Fakoli Dumbia, illustre lieutenant de Sunjata, le fondateur de l'empire du Mali, au XIII^e siècle, qui aurait rapporté de La Mecque, à la fois la science divinatoire et les objets miraculeux dénommés *boliw*. Fakoli est le héros qui porta la conquête au-delà du Mandé, dans les terres de la diaspora (Belcher cité par Austen 1998 : 94). D'autres traditions se réfèrent au personnage de Fajigi, personnage aux noms multiples, parfois confondu avec Fakoli, qui aurait reçu des mains des prêtres bamana de La Mecque, les fameux *boliw*. Ces récits ne reposent sur aucune vérité historique et ont sans doute été forgés pour inscrire les cultes bamana dans la même terre d'origine que l'islam (Conrad 2001), mais ils révèlent une complexité historique qui ne cadre guère avec l'image de cultures closes sur elles-mêmes. Par ailleurs, un traité de géomancie fameux, celui de Mohammed Es Zenati, écrit avant 1230 (Regourd 2001 : 394) a largement circulé en Afrique de l'Ouest où il a exercé une forte influence sur les cultures locales. La « traditionnelle » table des signes à seize cases des devins bamana dérive très clairement de ce traité, même si elle a fait l'objet d'une réinterprétation et qu'elle incorpore des symboles liés à l'histoire du Mali, des rituels locaux, ainsi que la flore et la faune soudanaises. Le fait que des signes graphiques, des taxinomies et des principes combinatoires d'origine arabe se soient infiltrés au cœur de systèmes qualifiés de

« traditionnels » contredit la vision de générations d'ethnographes qui considéraient les religions de l'Afrique subsaharienne comme « ethniques » et « pré-islamiques ». Sur ce point et sans entrer dans le débat de l'afrocentrisme, je suis d'accord (Colley 2004) avec des auteurs comme René Bravmann (1974, 2001), Jean Bazin (1985), Jean-Loup Amselle (1990), Bréhima Kassibo (1992) et Wim van Binsbergen (2005), pour considérer l'islam — y compris les pratiques contestées comme la géomancie — comme « un facteur constitutif des religions africaines traditionnelles ».

Nyama, jow et boliw

La fabrication des objets rituels dont nous traitons ici repose sur la notion de *nyama*, une force qui anime l'univers, les êtres et les choses. C'est un principe essentiel pour comprendre comment des officiants qualifiés prétendent influencer le cours des événements grâce à des rituels. 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 d'une ambiguïté ontologique qui les situe à la limite du bien et du mal. Les *jow* remplissent très clairement des fonctions juridiques et politiques. Sur le plan collectif, ils satisfont des besoins sociaux : « Que le *Kòmò* bâtisse le village ! [...] Donne-nous des femmes pour nos foyers. Tu as été pris pour "arranger" ("*dla*") le village ! », entend-on dans les prières du *Kòmò*. D'autre part, les chants menacent les sorciers mangeurs d'âmes des pires châtiments. Les colonisateurs ne s'y étaient pas trompés. Le « tribunal indigène » qu'ils avaient institué faisait jurer les animistes sur le *Kòmò* et les musulmans sur le Coran (Tauxier 1942 : 281). Toutefois, de telles puissances ne ressortissent pas pour autant pleinement de l'éthique. On peut les utiliser pour nuire, et on les soupçonne aisément d'être en proie à une folie meurtrière. Tel *Kòmò*, pensé comme le pire fléau pour tout individu qui violerait ses interdits, passe pour avoir exterminé tous les habitants d'un quartier voire d'un village. Des migrations s'expliquent par le désir de fuir un « fétiche » devenu mauvais (Malé 1995).

La relation entre savoir et pouvoir requiert, bien évidemment, que l'on étudie les « objets forts » dans le contexte des rapports sociaux et les institutions qui leur donnent leur sens. Au niveau individuel et collectif, le pouvoir repose sur la capacité de se faire respecter, c'est-à-dire de faire planer le doute sur la force que l'on détient réellement. Si aujourd'hui la détention d'objets forts tend à s'individualiser, naguère, elle ne pouvait se concevoir qu'au sein d'institutions appelées « *jow* », un terme souvent traduit par « sociétés d'initiation » (Zahan 1960), « confréries » (Person 1968-1975) ou « associations religieuses » (McNaughton 1979). La traduction par « cultes » pourrait également se justifier, car les *jow* sont voués à de véritables divinités auxquelles on demande la vie, la santé, un conjoint, des enfants, de la pluie, des récoltes et la destruction de toutes les menaces. Ces *jow* occupent

une place importante dans l'organisation sociale des peuples mandé et assimilés. Ils forment des réseaux de pouvoir inter-villageois qui naguère contre-balançaient les autorités politiques des unités gigognes villages-chefferie-État. Depuis une vague d'islamisation massive à partir des années 1960, leurs dirigeants rivalisent également avec les imams de l'islam soufi, qui fondent comme eux leur autorité sur le charisme.

Les chefs de *jow* doivent leur légitimité aux initiations par lesquelles ils sont passés et à leur connaissance de la « science des arbres » (« *jiridon* »), un domaine qui, bien au-delà de l'ethnobotanique, inclut en fait toute la pharmacopée, tout le savoir relatif aux substances végétales, animales et minérales. Ils mènent une véritable recherche appliquée qui repose sur des recettes secrètes (*daliluw*), des formules (*klissiw*) et sur la confection d'objets réputés puissants, les fameux *basiw* ou *boliw*¹. Il est très difficile de se construire une image des divinités bamana. La puissance est partout présente : dans les *boliw*, dans les masques, dans le corps des danseurs, voire dans les instruments de musique et les « médicaments », car tous ces éléments sont posés comme consubstantiels : tous ensemble, ils *sont* le *Kòmò*, le *Nama*, le *Kònò* ou le *Ciwara* et chacune de ces entités réside entièrement en chacune de ses parties. Toujours ailleurs et partout à la fois, la divinité bamana est invisible et doit le rester. Elle ne peut se confondre avec ses avatars, ses actualisations, ses présentifications, ses réalisations, peu importe le mot, mais elle peut s'investir dans des objets : des fétiches, des autels, des arbres, des masques, voire des corps humains qu'elle prend en possession. Son exhibition est donc, au sens propre, une expérience métaphysique, qui s'efforce de rendre visible quelque chose de l'invisible.

Les experts en « sciences des arbres » œuvrent sous le régime du secret et se protègent derrière ce que Jean Jamin (1977) avait joliment appelé, dans un contexte comparable, les « lois du silence ». Dans toute l'aire mandé et au-delà, le savoir est dangereux : manipuler un savoir, c'est manipuler la force vengeresse du *nyama*. Si on ne sait pas la maîtriser et qu'on se risque à en parler, on peut en subir le contrecoup mortel². Les mots eux-mêmes libèrent une force dangereuse, ils blessent, meurtrissent ou tuent, selon le contexte d'énonciation ; une conviction qui renforce encore l'idéologie du secret. Sarah Brett-Smith (2001 : 109) a raison de penser que les actes posés pour accumuler une force en un objet précis se fondent sur une transgression des règles et des classifications ordinaires. Les manipulations impliquées peuvent être si choquantes que dans les zones fortement islamisées, les spécialistes de la *bamanaya* apparaissent presque comme des « *nyamakalaw* », c'est-à-dire une pseudo-caste spécialisée dans le maniement de

1. Ces deux notions sont pratiquement équivalentes, mais *basi(w)* dont le sens est plus étendu puisqu'il englobe les « médecines » et les lotions, est plus employé dans le Mandé historique.

2. Présenter la magie et la sorcellerie en Afrique comme un sujet sur lequel il est difficile ou dangereux d'écrire est certes un lieu commun de l'anthropologie européenne (PELS 1998), mais il s'appuie sur quelques fondements émiques indéniables.

substances impures et dangereuses. Les savants (*somaw*) sont en perpétuelle quête de savoir et n'arrêtent pas de se consulter les uns les autres. Ils s'abstiennent prudemment de divulguer des secrets qu'ils ne cèdent qu'au compte-gouttes à un ou deux héritiers de confiance. Celui qui veut apprendre doit se dédier totalement à un maître pour acquérir — contre paiement en argent ou en prestations — une part de cette science. On dit que c'est sur son lit de mort que le maître (*karamogo*) livre ses secrets les plus importants.

Une « affaire d'hommes »

Dans la vie rituelle, les relations de genres s'expriment de la manière la plus flagrante, car la fabrication d'objets sacrés est une « affaire d'hommes » (« *cè-ko* »). En raison de leur capacité à enfanter, les femmes, supposées détenir une sorte de science infuse, sont tenues à l'écart des *boliw*. « Dans les traditions orales, la conception mandé d'un pouvoir féminin miraculeux fondé sur la faculté de créer des êtres humains s'exprime en terme de sorcellerie », confirme David Conrad (1998 : 194). Certaines femmes ont la réputation d'être de véritables expertes en *bamanaya*, notamment en matière de divination, mais les chaînes de transmission féminines n'ont guère été étudiées, si ce n'est celles des teinturières de *bogolan* par les anthropologues américaines Sarah Brett-Smith (1982) et Victoria Rovine (2001).

La plupart des cultes (*jow*) s'appuient sur un même type d'organisation : un sanctuaire (*blon* ou *bugu*), situé à l'intérieur ou en bordure du village, un lieu de sacrifices (bois sacré ou enclos situé en brousse). Naguère, les objets de culte (*boliw*, masques et costumes) étaient rangés dans le sanctuaire, mais depuis la généralisation des vols « d'objets d'art », ils sont gardés à l'intérieur des habitations et ne sont placés dans le sanctuaire que lors des cérémonies. Il en va de même d'autres accessoires (lances et flûtes du *Kòmò*, planches de divination, instruments de musique). Le fait que ces objets puissent être volés, alors qu'ils passent pour extrêmement dangereux n'a pas peu contribué au déclin de ces cultes, même si, selon la rumeur, les voleurs finissent toujours par payer leur forfait de leur vie. En cas de saisie d'objets volés, il est bien rare que les « propriétaires » en exigent la restitution, car ces pièces sont irrémédiablement dévalorisées par le vol et les manipulations profanes qu'il implique.

Les rites annuels prennent la forme d'un cortège au cours duquel les *boliw* seront restaurés et régénérés. C'est la force accumulée par des générations de « connaisseurs » (« *somaw* ») qui fait le pouvoir des *boliw*. Qu'un prêtre incompetent en hérite et ils périssent irrémédiablement. Ces objets sont faits d'un amalgame de centaines de fragments provenant des règnes humain, animal, végétal et minéral : os, fragments de placenta, sang, griffes, plumes, crocs, minerai de fer, armes et outils miniatures, fils de coton, bois, racines, feuilles, terre provenant de fourmilières ou de tombes, etc. Le *boli* dépend de celui qui en prend soin : s'il est délaissé après avoir été fabriqué,

il ne produit aucun effet positif, cause des catastrophes, puis se délabre et meurt. Toutefois, si l'objet-fétiche est craint, il peut aussi déchoir, être jeté ou détruit moyennant quelques rites d'annulation de sa force. Parfois, on l'« oublie » dans un sanctuaire qui ne tarde pas à s'effondrer ou on le rend à la société d'initiation dont on l'a reçu. Il peut aussi, en cas de conversion à l'islam, d'extinction de la famille, de migration ou d'incapacité à trouver un repreneur, s'inhumer, au prix de véritables funérailles. Près de Werena, un grand centre de diffusion du *Kòndò* au sud-est de Ségou, des *boliw* et des masques ont ainsi été ensevelis dans de grandes jarres funéraires.

La collecte des parties constitutives, leur arrangement, leur élaboration en compositions complexes, leur entretien et leur traitement rituels mobilisent des capacités intellectuelles et artisanales considérables. Les fabricants sont vraiment des « hommes de l'art » respectés. Être le détenteur d'un *boli* postule un savoir, car cette « boule » est comme une enveloppe dans laquelle sont cachées des connaissances et des forces dangereuses. Leurs « propriétaires » savent qu'ils doivent s'y connaître sous peine d'y laisser la vie. Mais les *boliw* sont bien davantage que des réceptacles car leur efficacité tient à leur procédure de fabrication. Bien que chacun d'entre eux ait sa spécialité, son travail (*bara*), ils tendent tous à se poser comme une totalité et même à intégrer les autres puissances. Les grands cultes mobilisent de véritables batteries de *boliw*. Ce sont des choses que l'on cache, que l'on entoure de secrets, que l'on couvre d'enveloppes protectrices parce que leur puissance ne survit que si le détail de leur composition échappe aux investigations des rivaux. Sous peine de mort, les non-initiés n'ont pas le droit de voir certains d'entre eux et encore moins de poser des questions sur leur composition, leur fonction, et leur mode d'emploi. À partir d'une base commune, chaque culte s'est constitué une série spécifique de *boliw*, que sont encore venu enrichir les démarches ultérieures de chaque chef de culte. À travers tout le pays, les séries de *boliw* attachés à un même culte ne sont donc fixes ni quant à leur contenu, ni quant à leur nombre, ni quant aux énoncés oraux (récits étiologiques, louanges, chants, prières, formules) qui s'y rapportent.

La nature des *boliw* révèle combien le rapport à l'autre et la question du pouvoir y sont investis. Un premier jeu de *boliw* concerne les ancêtres fondateurs du village, un second les ancêtres fondateurs du culte. Les chants rituels énoncent des mots d'ordre très clairs : « Tue les sans-famille ! Tue les sans-père ! Tue les sans-mère ! Tue les sans-aîné ! » Les noix de cola, les feuilles d'arbres mâchées assorties d'incantations et de prières, le sang des sacrifices, la crème de mil, la bière et des poudres végétales contribuent également à charger ces objets de la puissance et du savoir de générations successives d'officiants. Une troisième classe de *boliw* intègre aux fins d'une efficacité métonymique toutes les autres puissances pertinentes dans un espace social considéré — village, chefferie, canton, etc. Les *boliw* doivent généralement leur nom, ne fût-ce qu'allusivement, à leur fonction première. Dans la catégorie des *boliw* de guerre (*kèlè boliw*), on retrouve

tous les corps d'armée et toute la panoplie des armes : le « général » (« *kèlè-tigi* »), avec ses « éclaireurs » (« *nyablalaw* »), ses « lanciers » (« *tamatigiw* »), ses « archers » (« *kala-tigiw* »), ses « fusiliers » (« *marfa-tigiw* »). Certains *boliw* ont pour objet de tuer les ennemis et les traîtres. Leurs noms dénotent le degré de proximité que l'on veut atteindre : « celui qui gêne les parents », « celui qui gêne les alliés », « celui qui gêne les ennemis », « celui qui gêne les étrangers », etc. En revanche un autre objet, ayant pour base une enclume miniature, favorise la conciliation. Son pouvoir dissuasif l'habilité à être l'opérateur de la médiation et de la concorde. Un autre prémunit contre les abus éventuels d'un pouvoir politique et militaire supérieur. Les chefs de guerre ne s'y trompaient pas, qui, après une conquête, s'empressaient de confisquer tous les *boliw*, pour les détruire ou se les annexer. Autre paradigme, celui de la sorcellerie (*shubaga* ou *suya*), car si les *Kòmò*, *Kònò*, *Nama*, *Nya* et autres peuvent lutter contre ce fléau, c'est en tant que sorciers suprêmes, les pouvoirs du sorcier et de l'anti-sorcier étant de même nature. Les chants de toutes les sociétés d'initiation vantent inlassablement les connaissances sorcières des puissances auxquelles ils se rapportent et nombre de *boliw* se réfèrent à ces pouvoirs : *Sirikun*, *Kortè*, *Benjugu*, *Sàcè*, etc. Dans tous les cultes, un *boli* « appeleur d'enfants » favorise la procréation, et les enfants nés sous ses auspices reçoivent, de ce fait, un nom théophore.

Chaque puissance impose ses interdits et invite, par le biais de ses porte-parole à interpréter l'infortune comme une sanction infligée pour des manquements rituels.

Celui qui fabrique un *boli* (on dit « celui qui attache un *boli* ») mêle de l'eau et de la terre provenant d'une tombe, ou d'une termitière, d'un puits, d'un point situé aux quatre directions cardinales par rapport au village. L'argile et le sang présentent une malléabilité qui permet de former des objets propres à rappeler la force du mouvement liquide inséparablement lié à la vie. « Un *boli* qui n'est jamais crépi, tombe comme une maison qui sèche. » Sur la surface de l'objet, le sang coagule et s'agglomère en croûtes noires. À condition d'être périodiquement rafraîchi, le sang séché ne meurt pas, il confère en permanence à l'objet une certaine puissance. L'épaisseur de la patine qui recouvre les *boliw* et certains masques constitue donc le résultat tangible d'un stockage de pouvoir. En effet, « Les masques et coiffes dont se servent les associations de pouvoir sont également considérés comme des *basiw* ou des *boliw*. La coiffe d'un *Kòmò* en action, par exemple, devient une sorte de *boli*, avec le pouvoir et le caractère effrayant que cela suppose » (McNaughton dans Colley 2002 : 175-185). Philippe Jaspers (1995) a montré comment les masques « mères », qui ne sont plus portés, servent essentiellement comme matrices pour créer de nouveaux masques et de nouveaux *boliw*. Dans un article très stimulant, Sarah Brett-Smith émet quelques hypothèses à propos des masques du *Kòmò*. Bien que je ne puisse la suivre dans toutes ses spéculations et que j'aie pu nourrir quelques doutes

quant à la fiabilité d'enquêtes indirectes³, nous arrivons sur bien des points à des conclusions concordantes. C'est le cas à propos du parallèle établi par de nombreux rituels entre le pouvoir (réel mais aussi symbolique) des organes de reproduction féminins et les pouvoirs des objets rituels masculins qui les contrebalancent.

La métaphore du mariage

Les rapports avec les puissances envers lesquelles les sociétés d'initiation rendent un culte sont teintés de sexualité. Celui qui veut fonder une société d'initiation (*jo*) et en acquérir les *boliw*, doit choisir un intermédiaire de confiance et entamer une procédure calquée sur la demande en mariage, ce qu'il ne peut faire sans l'appui de sa famille étendue, voire de son lignage. Métaphoriquement, une puissance comme le *Kòmò*, le *Kònò*, le *Ciwara* ou le *Nya* est, en effet, « une femme que l'on épouse », même si dans d'autres contextes, on la pare de surnoms très masculins. Le « témoin du mariage » (« *furu jatigiw* ») introduit la demande auprès du chef de culte choisi par le commanditaire et lui demande une « fille de son *jo* ». Le prêtre sollicite choisit lui aussi un témoin et ces deux intermédiaires négocient la compensation matrimoniale (*laada-fen*, *furu-nafolo* ou *furu-fen*) pour l'obtention des *boliw*, des masques, des recettes magiques (*daliluw*), des plantes et poudres indispensables à l'entretien des *boliw*. Après plusieurs années de préparation — car il faut procéder à bien des consultations divinatoires, trouver tous les ingrédients nécessaires à la fabrication des *boliw*, effectuer des rituels destinés à lier ces derniers à la personnalité du demandeur — le nouveau culte « entre au village » comme une nouvelle mariée. Pendant quelques temps d'ailleurs, les chants la célébreront comme « *dunan muso* » : la « femme étrangère ». Cette union avec un principe supérieur a été signalée par différents auteurs (Jonckers 1987 ; Brett-Smith 1994 : 86-87). Sarah Brett-Smith fait justement remarquer que ce n'est pas une « chose » que l'on acquiert, mais une capacité reproductive ; ce sont les enfants du mariage, non la femme elle-même qui seront la propriété de ceux qui s'acquittent de la compensation matrimoniale. Dans le langage de Claude Meillassoux (1977), on dira que la puissance (*boli*), comme la femme, est une « productrice de producteurs ». Sans vouloir entrer dans le domaine de la psychanalyse freudo-lacanienne, dans l'univers bamana, le fétiche serait non pas le « phallus », mais plutôt la « matrice », au sens précisément où elle symbolise un manque : celui de la capacité reproductive.

Le mariage avec le « fétiche » comporte une dimension politique, car comme les échanges matrimoniaux, il crée un réseau d'alliés. Pendant de nombreuses années le *Kòmò* ou le *Ciwara* mère viendra « manger chez sa

3. Voir l'exposé de sa méthode dans BRETT-SMITH (1994 : 1-2).

filles » lors des sacrifices semestriels et réciproquement. Lors de ces fêtes de restauration des *boliv*, les sociétés d'initiation apparentées envoient chacune une délégation, avec masques et *boliv*, qui s'exhiberont avec ceux de leurs hôtes et recevront leur part des sacrifices. Les initiés tissent ainsi un réseau de socialisation et d'entraide. Les fêtes tournantes, avec échanges de bière, de viande, de pagnes, d'argent et de noix de cola, animent la longue saison sèche. La métaphore féminine et matrimoniale n'a donc pas seulement une signification métaphysique, elle a ses implications dans la politique locale, dans l'exercice du contrôle social et du pouvoir.

Centre d'études africaines, EHESS, Paris.

BIBLIOGRAPHIE

AMSELLE, J.-L.

1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot (« Bibliothèque scientifique »).

AUSTEN, R. A. (ed.)

1998 *In Search of Sunjata : the Mande Oral Epic as History, Literature and Performance*, Bloomington, Indiana University Press.

BAZIN, J.

1985 « À chacun son Bambara », in J.-L. AMSELLE & E. M'BOKOLO (dir.), *Au cœur de l'ethnie*, Paris, La Découverte : 87-127.

BELCHER, S.

1998 « Sinimogo, "Man for Tomorrow" : Sunjata on the Fringes of the Mande World », in R. A. AUSTEN (ed.), *op. cit.* : 89-110.

BINGER, G.

1892 *Du Niger au Golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi (1887-1889)*, 2 vol., Paris, Hachette.

VAN BINSBERGEN, W.

2005 « Islam as a Constitutive Factor in African "Traditional" Religion. The Evidence from Geomantic Divination », in A. BREEDVELD, J. VAN SANTEN & W. M. J. VAN BINSBERGEN (eds.), *Islam and Transformations in Africa*, Forthcoming.

BRAVMANN, R. A.

1974 *Islam and Tribal Art in West Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.

2001 « Le rituel et la pratique islamique dans le Ségou bamana — la "Citadelle du paganisme" au 19^e siècle », in J.-P. COLLEYN (ed.), *Bamana : the Art of Existence in Mali*, New York, Museum for African Art : 35-44.

BRETT-SMITH, S. C.

- 1982 « Symbolic Blood : Cloths for Excised Women », *RES : Anthropology and Aesthetics*, 3, Spring : 15-31.
- 1994 *The Making of Bamana Sculpture, Creativity and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1997 « The Mouth of the Kòmò », *RES : Anthropology and Aesthetics*, 31, Spring : 71-96.
- 2001 « When is an Object Finished ? The Creation of the Invisible among the Bamana of Mali », *RES : Anthropology and Aesthetics*, 39 : 99-132.

DE BROSSES, C.

- 1760 *Du culte des dieux fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*, Paris, s.é., Réédité par Fayard, 1989.

COLLEYN, J.-P. (dir.).

- 1998 *Bamanaya ; un art de vivre au Mali*, Milano, Centro Studi Archeologia Africana, [Texte en français et en italien, photographies de Catherine De Clippel, Préface de Giovanna Parodi].
- 2001 *Bamana : The Art of Existence in Mali*, New York, Museum For African Art.
- 2002 [Version française] *Bamanaya, un art et un savoir-vivre au Mali*, Zürich, Rietberg Museum.

COLLEYN, J.-P.

- 2004 « L'alliance, le dieu, l'objet », *L'Homme*, 170 : 61-78.

CONRAD, D. C.

- 1998 « Mooning Armies and Mothering Heroes : Female Power in the Mandé Epic Tradition », in R. A. AUSTEN (ed.), *op. cit.* : 189-230.
- 2001 « Le pèlerin Fajigi et les basiw de La Mecque : Islam et religion traditionnelle », in J.-P. COLLEYN (dir.), *op. cit.* : 25-34.

JAMIN, J.

- 1977 *Les lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret*, Paris, Maspéro.

JESPERS, P.

- 1995 « Le masque et la parole. Analyse d'un masque "auditif" de la société initiatique du Kòmò Minyanka, Mali », in L. DE HEUSCH (dir.), *Objets-Signes d'Afrique*, Tervuren, Snoek-Ducaju & Zoon.

JONCKERS, D.

- 1987 « Hiérogamie et stratégies matrimoniales », in F. HÉRITIER (dir.), *La Complexité de l'Alliance*, I., Paris, Archives Contemporaines (« Ordres Sociaux ») : 125-148.

KASSIBO, B.

- 1992 « La géomancie ouest-africaine. Formes extérieures et emprunts extérieurs », *Cahiers d'Études africaines*, XXXII (4), 128 : 541-596.

MALÉ, S.

1995 *Le culte Jo en pays Baninko (Mali) : objets et rites initiatiques*, Thèse de doctorat, Nanterre, Université Paris X-Nanterre.

MCNAUGHTON, P.

1979 *Secret sculptures of Kòmò (Art and Power in Bamana (Bambara) Initiation Associations*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues.

2002 « Le Kòmò », in J.-P. Colleyn (dir.), *op. cit.* : 175-184.

MEILLASSOUX, C.

1977 *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero.

MICHAUD, É.

2005 *Histoire de l'art : une discipline à ses frontières*, Paris, Fernand Hazan.

PARODI DA PASSANO, G.

1998 « Préface », in J.-P. COLLEYN (dir.), *op. cit.*

PELS, P.

1998 « The Magic of Africa : Reflections on a Western Commonplace », *African Studies Review*, 41 (3) : 193-209.

PERSON, Y.

1968-1975 *Samori. Une révolution dyula*, Dakar, Mémoires de l'Institut fondamental d'Afrique Noire, 80, 3 tomes.

PIETZ, W.

2005 *Le Fétiche. Généalogie d'un problème*, Paris, Kargo & l'Éclat.

POUILLON, J.

1970 « Fétiches sans fétichisme », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 2, numéro spécial, *Objets du fétichisme* : 135-147.

REGOURD, A.

2001 « *al-Fasl fī usūl 'ilm al-raml d'al-Zanâfī* : au sujet des sources manuscrites des impressions du Caire », *Annales islamologiques*, 35, 2001-2002 : 393-407.

ROVINE, V. L.

2001 *Bogolan, Shaping Culture through Cloth in Contemporary Mali*, Washington-London, Smithsonian Institution Press.

TAUXIER, L.

1942 *Histoire des Bambara*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner.

ZAHAN, D.

1960 *Sociétés d'initiation bambara*, Paris, Mouton & Co.

RÉSUMÉ

L'auteur revient sur l'emploi du terme décrié mais difficilement remplacé de « fétiche ». La fabrication d'objets rituels réputés puissants occupe dans la vie de bien des populations africaines une place si importante qu'elle s'impose à l'anthropologue comme sujet de recherche, mais seule une ethnographie fine s'impose pour éviter à la fois les préjugés et les emplois polémiques de termes de sociologie religieuse toujours inadéquats. L'article s'attache ensuite à cette description ethnographique des pratiques dites vulgairement « fétichistes » dans l'aire culturelle mandé, en refusant toute catégorisation ethnique préalable. L'appellation « Bamana » y désigne les gens qui, au Mali, pratiquent des cultes non musulmans impliquant des sacrifices sur des objets forts appelés « *boliw* ». L'ethnographie du *boli*, de sa fabrication, de sa transmission, de sa « circulation » passe par celle du rôle que tiennent la divination, l'alliance, le secret et la construction des genres.

ABSTRACT

Images, Signs, Fetishes. About Bamana Art. — The paper discusses the use of the term “fetish”, strongly devaluated in anthropology but never really replaced. Religious practices implying sacrifices of animal “on” objects to which people attribute special powers are so important in Africa, that the anthropologist cannot avoid the subject. Precise ethnographic description of these practices only can avoid derogative or polemic use of Western sociological terms that are never entirely satisfying. A description of the fabrication, the transmission and the “circulation” of special objects called “*boliw*” in Mande cultures follows. The author refuses the usual ethnic distinctions: Bamana, he argues, are, in Mali, the people who affirm not to be Muslim and who sacrifice animal to enforce powerful objects. This ethnography revisits themes such as ethnicity, divination, alliance, secret and gender.

Mots-clés/Keywords : Mali, Bamana, divination, fétiche, sacrifice, secret, sociétés initiatiques/Mali, Bamana, divination, fetish, sacrifice, secret, initiatory societies.