

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

170 | 2004

Espèces d'objets

L'alliance, le dieu, l'objet

Jean-Paul Colleyn



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/lhomme/24793>

DOI : 10.4000/lhomme.24793

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2004

Pagination : 61-77

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Jean-Paul Colleyn, « L'alliance, le dieu, l'objet », *L'Homme* [En ligne], 170 | 2004, mis en ligne le 01 janvier 2006, consulté le 21 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24793> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.24793>

L'alliance, le dieu, l'objet

Jean-Paul Colley

Fèn te ko ro, nka kow bè ro kolo niè¹

LA NOTION de fétiche embarrasse les anthropologues occidentaux. Elle est obscurcie par des siècles de préjugés colonialistes, mais aussi par la controverse – c'est un euphémisme – sur l'idolâtrie à l'intérieur du monde chrétien (Tobia-Chadeisson 2000). Il faut pourtant relever le double défi qui consiste à tenter de comprendre le statut qu'occupent certains objets réputés actifs dans une culture particulière et à en discuter les éventuelles dimensions universelles. Nous avons fait des progrès dans la connaissance des systèmes de représentations ouest-africains, sans toutefois être parvenus à surmonter d'énormes difficultés de vocabulaire. Nous pouvons bien regretter aujourd'hui que des notions comme *magie*, *animisme*, *fétichisme*, *mythologie* aient longtemps servi à dénigrer des religions considérées comme inférieures et situées à l'aube de l'humanité, nous n'avons pas réussi à construire des concepts qui puissent avantageusement les remplacer. Certains auteurs, dont moi-même, ont essayé de se débarrasser du mot *fétiche* en le traduisant par *autel*, mais c'est une solution insatisfaisante, car le sens courant du mot autel fausse la représentation que l'on peut se faire d'objets tels que les *buli* gourmantché, les *boliw* bamana, les *yapèrlè* minyanka, les *orisha* yoruba, les *vodun* fon, les *nkisi* congolais, etc. Pour désigner les *boliw*, Jean Bazin utilisait parfois la locution « objets forts » et Patrick McNaughton celle de « *power objects* », ce qui a l'avantage d'évoquer une dimension politique sur laquelle nous reviendrons.

Le mot *animisme*, un des plus archaïques de l'anthropologie, n'a pas trouvé de remplaçant non plus, même si les auteurs contemporains s'in-

1. « Il n'y a rien dans les choses, mais toutes les choses ne sont pas sans contenu », chant du culte Jo (Malé 1995 : 441).

génient à le contourner. Pour Edward Burnett Tylor (1871), il rendait compte d'un monde animé par des forces que les humains pouvaient se concilier grâce à des pratiques appropriées. On peut reconnaître que nous n'avons pas fait beaucoup mieux depuis, faute d'avoir construit, au-delà de l'évidence des « objets forts », une théorie des relations sociales qui leur donnent sens. Au Mali, nous pouvons évidemment employer les termes locaux de *bamanaya* et de *boliv*, mais quand il s'agira d'adopter une démarche comparative, il faudra bien reparler d'*animisme* et de *fétiches*. Le lecteur comprendra que ces termes sont pris ici dans un sens qui suppose la validité de l'argumentation défendue, un sens abouti, non un préjugé de départ. Efforçons-nous d'oublier le mépris ethnocentrique qui a induit à utiliser la notion de fétiche pour stigmatiser, dans les domaines les plus divers, des illusions comparables à celles de naïfs sauvages adorant leurs dieux de bois. Ce mépris ne reposait que sur des préjugés puisqu'à l'époque on ne savait presque rien des religions africaines. La question, du reste, n'est pas de porter un jugement, mais de comprendre des systèmes de représentation contemporains, ce qui ne peut se faire totalement de l'extérieur. Chacun sait d'ailleurs que le rapport des humains aux choses n'a rien de simple : le fétiche concerne tout le monde², et il conviendrait plutôt de s'interroger sur l'étonnant succès de la notion, jusque dans les sciences humaines – succès qui invite à constater l'impossibilité d'envisager un monde sans fétiches. C'est bien ainsi qu'il faut comprendre les formulations de la sociologie marxiste et de la psychanalyse, formulations qui peuvent éclairer « en retour » les pratiques religieuses qui en furent, au mépris de toute ethnographie, la source d'inspiration. Finalement, le terme fétiche ne serait pas si mauvais, à deux réserves près : il intéresse l'humanité entière et non une classe particulière d'êtres humains, et ne concerne pas le rapport d'un individu à un objet ou à un être-objet, mais celui des hommes entre eux.

La question du fétiche dans l'aire mandé

Dans les rituels de l'aire mandé³, malgré plus de dix siècles d'ascendance directe de l'islam et de la colonisation, la fabrication d'artefacts occupe toujours une place très importante. Aujourd'hui comme hier, les hommes de

2. En Europe, une scène au cours de laquelle une femme jette une petite bague en or à la figure de son mari, pour étrange qu'elle soit, est immédiatement compréhensible comme ayant des conséquences psychologiques et sociales irréversibles.

3. Du point de vue linguistique, l'aire mandé inclut les populations (très mêlées) parlant le bamana, le malinké, le jula et le soninké. D'un point de vue ethnographique, il s'agit non seulement des populations qui parlent ces langues, mais aussi de celles sur lesquelles ces langues ont exercé une forte influence comme les Sénoufo, les Minyanka, les Dogon, les Bobo et les Bwa.

pouvoir consultent aussi bien les « marabouts » que les « féticheurs », un mot employé sans complexe par les Maliens francophones. Les premiers confectionnent des charmes et des amulettes à partir de versets coraniques copiés sur des feuillets de papier et emballés dans de petites gaines de cuir (*baagaw*, *sebenw* ou *gwèlèw*) ; les seconds le font à partir de racines, de feuilles, de griffes, de crocs et de bien d'autres choses encore. Même dans les villes, des faits divers impliquant marabouts et féticheurs défrayent quotidiennement la chronique. Sur les marchés, les échoppes des vendeurs d'ingrédients en tous genres destinés à la confection de fétiches figurent en bonne place. Dans les villages, si les cultes animistes sont en déclin et ont été quelque peu intimidés, ils se maintiennent néanmoins. Partout l'adversité est attribuée à la négligence des rites collectifs, tels que le sacrifice au bois sacré, au vestibule des ancêtres, aux autels de chasse, etc. Partout aussi les devins continuent de recommander la fabrication d'amalgames actifs reposant sur une « science des arbres » (*jiridon*) bien plus large que la botanique, puisqu'elle comprend toute la pharmacopée et la magie. Ces fabrications reposent sur des recettes tenues jalousement secrètes (*daliluw*). Le traité de divination de Mohammed Es Zenati, écrit au XVI^e siècle et largement répandu en Afrique de l'Ouest, a sans doute servi de modèle à la géomancie locale, mais il a été revu pour y intégrer des puissances liées aux cultes du terroir, ainsi que la faune et la flore soudanaises. La logique qui préside aux fabrications « fétichistes » est celle de la géomancie : un exemple impressionnant de diffusion et d'hybridité culturelle loin d'être élucidé. Aussi les principes structuraux de celle-ci (qui admettent de nombreuses variantes) permettent-ils d'expliquer celles-là. La géomancie, interprétation de signes graphiques aléatoires inscrits sur le sol, est une des principales techniques de déchiffrement des événements. Elle est un art qui fait l'objet d'une longue initiation et se situe au cœur de toutes les formes d'associations religieuses. Les noms des signes géomantiques font allusion à des divinités ou à des héros historiques ou légendaires, plusieurs fois actualisés au cours des temps. Le signe « Massa Souleyman » renvoie à l'empereur qui régnait sur le Mali, lors du séjour d'Ibn Batutta, en 1352 ; le signe « Umaru », au conquérant toucouleur al-Hajj Umar, qui fit trembler toute l'Afrique soudano-sahélienne entre 1852 et 1864. Sur les seize signes fondamentaux ou maisons, quatre sont féminins et douze masculins, huit sont *jinèw* (génies) et huit sont humains. À chaque signe correspondent un point cardinal, un des quatre éléments (eau, terre, feu, air), des offrandes types (en arabe : *saraka*), une ou plusieurs maladies, un ou plusieurs végétaux. Le signe indique aussi quelle partie de l'arbre entre dans la composition des remèdes : les feuilles, le fruit, les graines, les racines, l'écorce ou le gui. Voici, à titre d'exemples, les noms des quatre premiers signes, qui sont assez révélateurs des principes cosmologiques :

1) *Jamvalemani* (« l'imam qui trompe »). C'est « la maison de l'âme du consultant » (*niso*). C'est un signe mâle, de génie (a : *jine*⁴), de l'est, du feu intérieur (*dusutasuma*, « colère, amour, passion »). Il exige comme offrande des boules de farine de mil sucrées et des volailles tricolores. Ses maladies, des « maladies de trahison » (*jamva banaw*), font souffrir le côté droit. Ses plantes sont le *n'zengene* (*balanites aegyptiaca*), qui est l'arbre de la société initiatique des hommes (*korè*) et un arbre foudroyé (*sampèrè-jiri*).

2) *Adama*. C'est « la maison de la chance » (a : *garèsègè*). C'est un signe mâle, de génie, de l'est, du feu visible qui ne brûle pas (ou, selon une autre tradition, de terre). Ses offrandes sont une noix de cola blanche aux lèvres ouvertes, dite « cola du rire » (*yèlè woro*), le lait, le poulet blanc. Ses maladies sont les maux de tête, son arbre est le fromager (*banasun*) ou un autre arbre à écorce fibreuse.

3) *Maleju* (ou *Mahju*). C'est « la case des mères » (*badu-so*). C'est un signe féminin, de l'ouest, enfant de l'air (*finye-den*), plus particulièrement du tourbillon (*funu-funu*). Ses offrandes : un bonnet blanc, une noix de cola dite *misigi* (noix aux deux parties inégales, dont la forme rappelle le coussinet que l'on pose sur la tête pour porter une charge), un coq *turu-kèmè* (« à cent crêtes »). Ses maladies sont la migraine (*kuna siri*, « tête attachée ») et les maladies du côté droit. Le remède ? Un *tafò* (« cordelette nouée ») autour du cou. La plante ? La *jurasungalani* (la mouvette *jula*, *Feretia canthioides*) ou le rhônier (*sebe*). Le remède est à base de feuilles.

4) *Bayaru* (la « grande eau ») ou *Idrissa*. C'est la « maison du père » (*fa-so*). C'est un signe mâle, enfant de génie, du nord, de l'eau courante. Ses offrandes ? Sept noix de cola blanches, de la crème de mil (*dègè*), une poule ou un coq *sémba* (« avec des plumes sur les pattes »). Cette volaille ne peut être achetée, elle doit être prise dans la famille ou chez des proches. Il faut appeler sept enfants pour leur donner la crème à boire, puis une noix à croquer. Sa maladie ? *Bayaru*, maladie de la vessie ou du cœur. Ses plantes ? Le figuier (*n'torosun*) et le *jun* (*Mitragyna inermis*).

Lors d'un tirage, le géomancien dresse horizontalement, de la droite vers la gauche, quatre colonnes de traits verticaux. Il barre ensuite, par intervalle de un, tous les traits à partir du premier. Restent un ou deux signes par colonne. La figure que forment les quatre signes sélectionnés donne une case géomantique. Lorsque quatre cases sont ainsi déterminées, elles suggèrent une mise en récit autour de quatre personnages mythiques dont les caractères vont se combiner par additions successives, jusqu'à dérouler la chaîne des seize noms. Le devin livre alors son interprétation et ses prescriptions. Si le signe n° 2 va à la case n° 1 (*niso*) et se répète à la

4. Tous les mots étrangers en italique sont d'origine bambara excepté ceux précédés d'un « a : » qui, eux, proviennent de l'arabe.



Fig. 1 Culte du *Manyan* de Namporompéla, 1985 (cl. Catherine De Clippel)



Fig. 2 *Korèduga* (bouffon rituel) portant sur sa tête le *boli* de la confrérie. Ngolonienasso, 1987
(cl. Catherine De Clippel)



Fig. 3 Batterie de boliv du Ci Wara, Dyele, 1987 (cl. Catherine De Clippel)





Fig. 5 Case de géomancien, Kalassa (Siby), 2002 (cl. Catherine De Clippel)

Fig. 4 « Pied » du Ci Wara, Dyele, 1987. L'objet est porté par le danseur masqué (cl. Catherine De Clippel)

Fig. 6 « Crépissage » des boliw du Nya, Wolobougou, 1982 (cl. J.-P. Colleyn)





Fig. 7 Culte du *Nankon*, confrérie de chasseurs. Il est assez rare qu'un officiant montre fièrement les *boliw*, Nanwonso, 1984 (cl. Catherine De Clippel)

Au dos Fig. 8 Procession avec transport des *boliw* autour du village, Namporompela, 1985 (cl. Catherine De Clippel)



case n° 6 (*dimiso*), le devin dira, par exemple : « L'âme a une douleur » (*ni ani dimi*) et prescrira un remède à base d'écorce de fromager.

Ces tirages, qui sont autant d'exercices à contraintes, peuvent donc donner lieu à des constructions étonnantes et c'est dans la même logique non linéaire que sont conçus les fétiches (*boluw*), à partir, dit-on, d'une révélation prodigieuse par des génies de la brousse. On peut dire que chaque fétiche correspond à des formules (*daliluw*), comparables à des tirages divinatoires miraculeusement révélés à un héros fondateur. Loin des caprices typiques de la mentalité africaine repérés par Charles de Brosses, en 1760, et Hegel, en 1830, ces figures surprenantes, qui séduisirent par la suite les surréalistes, correspondent en fait à des branchements conjuratoires ou propitiatoires à partir des voies (*siraw*) qui donnent accès au monde.

Le fétichisme pourrait ainsi être réintégré, comme l'a été le totémisme (lequel n'est pas exempt d'objets fétiches) dans un ensemble de systèmes symboliques qui comprennent aussi la divination (*cëndala*), la science des arbres (*jiridon*) et la sorcellerie (*subaya*). La *bamanaya*, comme pratique religieuse des Bamana, forme une véritable discipline, avec des principes directeurs et une logique combinatoire qui permet de formuler à l'infini des propositions nouvelles. Cette discipline comporte des opérations aléatoires liées aux divers procédés (géomancie, jet de cauris sur le sol, possession, etc.), mais aussi une activité intellectuelle, car l'interprétation suppose une maîtrise des codes cosmologiques, une connaissance des scénarios sociaux et un certain entraînement.

À propos des Bamana, Jean Bazin a magistralement démonté les glissements de sens entre les significations religieuses et les étiquetages ethniques (Bazin 1985). Rappelons brièvement que le terme *bambara* figure dans le *Tâ'rikh es Sudan* d'al-Sa'di (écrit vers 1650) et dans la littérature arabe postérieure, comme synonyme de *kaffir* (infidèles). La confusion entre la qualité de Bambara, ou plus exactement de Bamana, si l'on se conforme aux parlars populaires maliens, et une ethnie particulière doit certainement beaucoup à un critère politique tardif, à savoir l'opposition des royaumes animistes de Ségou et du Kaarta à la guerre sainte d'al-Hajj Umar Tall (Bravmann 2001). Bazin soulignait (1985 : 122), à juste titre, qu'au départ, la *bamanaya* était moins l'expression d'une ethnicité qu'une compétence et c'est précisément cette compétence, laquelle a à voir avec les fétiches, qui m'intéresse ici. Au niveau populaire, au Mali, est appelé *bamana*, quelle que soit par ailleurs son origine, tout individu qui sacrifie sur des objets réputés forts (*boluw*, *basiu*, *nyanaw*, etc.) et qui tente d'influencer le cours des choses grâce à des savoirs et des pratiques rituelles. C'est de cette *bamanaya* comme compétence que se revendiquent aujourd'hui des experts soninké, malinké, peul, sénoufo, minyanaka, bwa et bobo, tout autant que les fameux Bambara de Ségou.

Ontologie des objets forts bamana

66

L'exemple de la *bamanaya* permet de relancer la discussion sur ce qu'il ne faut pas craindre d'appeler une véritable problématique du fétichisme. Dans le cadre de la critique de la surinterprétation symboliste qu'il menait depuis quelques années, Jean Bazin avait adopté une approche pragmatique de la manipulation des « choses sacrées » bamana (*nyafen*). Il conseillait d'éviter de supposer que les officiants d'un culte détiennent une doctrine, une sorte de théologie postulant un interlocuteur surnaturel ou divin, au-delà de l'objet fétiche (Bazin 1986). Nous avons, à ce sujet, entamé un dialogue, brutalement interrompu, et c'est aujourd'hui une grande frustration que de ne pouvoir proposer de nouveaux matériaux à sa sagacité, même si je ne partage pas entièrement son point de vue. Je souscris volontiers à sa mise en garde contre des présupposés de recherche qui constituent, pour les informateurs, autant d'invitations à coproduire une version théologique d'une *religion*, mais j'éprouve plus de difficulté à faire entrer l'ensemble de mes observations dans la théorie de la *choséité* qu'il proposait. Si l'on place Charles de Brosses à un pôle du spectre des interprétations du fétichisme et Edward Burnett Tylor à l'autre, je pencherais plutôt vers le pôle de Tylor, en laissant d'ailleurs ouverte l'hypothèse d'une influence de l'islam. Rappelons que le mot fétiche vient du portugais *feticcio* dont le sens originel est « chose fabriquée ». Utilisé par les marchands du XV^e siècle pour désigner les charmes magiques et les amulettes africaines, il est passé dans le français colonial. C'est en 1760, que le président De Brosses, dans son livre intitulé *Du culte des dieux fétiches*, l'introduisit dans la toute jeune littérature ethnographique. Pour lui, il s'agissait d'une forme première de religion qui se caractérisait par l'adoration directe d'objets. De Brosses soulignait l'absence de médiation : « Il n'y a rien derrière le fétiche et qui serait symbolisé par lui » (Pouillon 1970 : 139).

Le point de vue inverse, qui ménage l'idée d'une transcendance, a été défendu par Tylor, dans le cadre d'une théorie générale de l'animisme. Celle-ci tentait de rendre compte tout à la fois de phénomènes tels que la possession, l'exorcisme et le fétichisme, par un principe d'incarnation temporaire ou définitive d'esprits ou d'âmes dans un corps solide, animé ou inanimé. Il introduisait une distinction contenant-contenu qui postule l'existence d'un partenaire divin au-delà du contenant.

Dans la *bamanaya*, selon une configuration bien connue en Afrique, un dieu suprême incréé est reconnu par tous, sous le nom de Mangala ou d'Allah, car, depuis longtemps, une bonne partie du lexique religieux est emprunté à l'arabe et à l'islam, sans qu'il soit possible de savoir si ces

emprunts ont complètement refaçonné les catégories sémantiques préexistantes ou si celles-ci survivent intactes derrière des noms d'emprunt. C'est d'ailleurs un faux problème, dans la mesure où il n'est guère possible d'imaginer une *bamanaya* totalement indépendante de l'islam. Même si l'islamisation de masse ne s'est produite qu'après la Seconde Guerre mondiale, des influences réciproques se sont exercées depuis le XI^e siècle⁵. Dans le contexte mandé, comme c'est souvent le cas en Afrique, le dieu créateur est bien distant. Cité en tête des prières, il n'est pas pour autant le partenaire principal des rituels, cycliques ou occasionnels, qui impliquent des sacrifices « sur » des objets appelés *boliw*. La question est de savoir qui sont ou que sont ces partenaires. Jean Bazin considère chaque chose-dieu (*boli*) comme unique : c'est un individu matériel, d'une complexité et d'une spécificité inouïes, auquel on s'adresse comme à une personne, non à un objet. Certaines caractéristiques des *boliw* tendent à lui donner raison. Ce sont des objets fabriqués, de taille et de poids variables ; ils sont faits de centaines d'éléments provenant de la nature (*kungo*, « brousse ») et de la culture (*dugu*, « village »). On y trouve, selon les lois de la métonymie et de la métaphore, des fragments à base de terre, de pierre, de minerais, de métal, de bois, d'écorce, de racines, de feuilles, de cuir, de griffes, de crocs, de cornes, d'os, de poils, de sang, de placenta, d'autres substances et humeurs du corps animal et humain. Quelques reliques, détournées de leur signification et de leur usage originels sont aussi devenus des *boliw* : morceau de pirogue, fuseau de métier à tisser, carquois, sac de cuir, bouilloire, exemplaires du Coran, etc.⁶

Les *boliw*, qui sont sources de pouvoir, reçoivent des sacrifices sanglants et d'autres substances, telles que crème de mil, noix de cola mâchées, plumes, poils, cendres et poudres végétales. Chargés de force (*nyama*), ils agissent comme armes défensives et offensives. Ils sont bien plus que des réceptacles, car leur efficacité tient à la procédure miraculeuse de leur fabrication. L'origine d'un *boli* renvoie toujours à une fonction particulière (*bara*). Les petits objets individuels, appelés « *boliw* de poche »⁷, gardent à jamais ce caractère, mais les grands *boliw* des sociétés initiatiques, des chefferies ou des États, au départ spécialisés, tendent tous à se poser comme totalité, en intégrant d'autres puissances. Les grands cultes mobi-

5. Faire retraduire les termes arabes en des termes bambara préislamiques, comme l'ont fait quelques ethnologues épris d'authenticité, constitue une singulière manière de « collecter des données ».

6. Voir Henry 1910 : 140-141 ; Monteil 1924 : 253, 270 ; Dieterlen 1951 : 92 ; Cissé 1985 : 14 ; McNaughton 1988 : 2001 ; Amselle 1990 : 188 ; Brett-Smith 1994 : 23 ; Colley & De Clippel 1998 : 123.

7. Il s'agit de ce que les missionnaires appellent depuis le XVII^e siècle gri-gri (ou gry-gry) ; voir Tobia-Chadeisson 2000 : 83.

lisent des batteries de *boliw* qui forment de véritables microcosmes. Une théorie énergétique, fondée sur la notion de *nyama*, connue et admise dans une aire culturelle très vaste, permet de mieux comprendre celle de *boli*. Signifiant flottant, comme le *mana* polynésien analysé par Claude Lévi-Strauss, il sert à la fois à désigner une force secrète et mystérieuse et à combler un vide logique, en permettant, en quelque sorte, d'affirmer *à la fois* la présence et l'absence du Dieu et à médiatiser les relations sociales. Pour une bonne part, l'activité rituelle consiste à canaliser le *nyama*, à l'attirer, à le détourner, à le stocker. Toutefois, bien que masqués par cette théorie énergétique, les rapports sociaux se font sentir. La transmission des secrets indispensables à la captation et à l'accumulation du *nyama* obéit à des codifications très strictes. L'expression quasi juridique du rapport des vivants aux morts et à la nature, et des rapports des vivants entre eux, révèle qu'avec la médiatisation par des « objets forts », c'est quasiment à une réification des rapports sociaux, au sens propre, que nous avons affaire. En jouant sur la métaphore des couches accumulées de sang sacrificiel, ces objets peuvent s'analyser comme les produits « coagulés » des relations de pouvoir qui consacrent les inégalités fondées sur l'âge et le sexe.

Il importe de distinguer deux niveaux de pouvoir différents : celui des rois guerriers (*masake*), dont les prouesses sont rapportées par les griots, et celui qu'exercent les aînés sur leurs cadets et sur les femmes. La première forme de pouvoir se présente comme une sorte de court-circuit dans le cours légitime de la généalogie, de l'apprentissage, des initiations, de la succession et de l'héritage. La seconde se fonde sur l'expérience, l'aïnesse, la longueur d'avance prise par les aînés (dont la longévité révèle la force) sur leurs cadets. En employant un autre langage, on peut dire que la puissance des premiers est innée, fondée sur la *baraka*, une qualité héritée de la mère et révélée par la divination (Bagayoko 1987 : 92). La seconde est acquise au prix d'un lent travail d'apprentissage et de la poursuite d'une filière lignagère. Avant les tentatives d'instauration de théocraties musulmanes au XIX^e siècle (Sheiku Amadu, al-Hajj Umar, Samori Ture), la plupart des villages étaient regroupés en chefferies (*kafow*), sortes de mini-États qui, par le biais de l'alliance, de la défaite militaire ou de la soumission volontaire, passaient parfois sous la domination de véritables États, comme les royaumes du Ghana, du Soso, du Mali, de Gao, de Ségou et de formations moins durables. Les sociétés d'initiation (*jow*) s'insinuaient dans ce cadre politique, le plus souvent comme alliés des chefs, plus rarement comme force d'opposition. Les rois de Ségou et du Kaarta avaient des *boliw* d'État, auxquels ils initièrent leurs représentants dans les chefferies conquises, tout en tolérant, quand ils ne les annexaient pas, les cultes préexistants. Le roi guerrier (« Étranger hier, chef de village aujourd'hui », comme le déclament les griots dans leurs louanges)

se projette au-dessus de la société et de ses lois pour en édicter d'autres, fondées sur son *aura* et sur la force. Ce roi thaumaturge doit sa témérité et ses prodiges militaires à des *boliw* si puissants qu'ils confinent à la sorcellerie : *suba ni mansaya!* (« sorcellerie et royauté! »), dit un aphorisme en forme d'interjection où la sorcellerie apparaît comme principe jumeau de la royauté. Après les grandes batailles, les chefs et les guerriers valeureux capturés étaient exécutés sur les *boliw* royaux du vainqueur : il fallait « laver les *boliw* dans les eaux secrètes » (Conrad 1992 : 190). Au niveau des chefferies, le chef politique (*faama*) dirigeait souvent une ou plusieurs sociétés d'initiation, mais ce n'était pas son privilège. Des familles exclues de toute position de pouvoir politique manifeste pouvaient augmenter leur force sociale en fondant un sanctuaire. Au niveau villageois et familial, les aînés contrôlent le travail de leurs dépendants, les ressources vivrières, le mariage, grâce à leur prééminence dans le savoir occulte. Leur force politique, qui s'appuie sur la gestion des *boliw* – choses d'hommes –, leur permet d'intimider les femmes et les cadets. « Quand le Komo était grand », nous dit Bekaye Coulibaly, forgeron à Tadiana, « personne ne bronchait devant le chef du Komo ». De son vivant, le chef de culte forme un ou deux héritiers et leur livre progressivement son savoir. La fonction s'hérite par rang d'âge, au sein du groupe de descendance en ligne paternelle et cette règle de succession et d'héritage a résisté jusqu'à ce jour à la division des communautés familiales. Le secret des *boliw* appartient aux ancêtres, qui en restent les véritables maîtres et ne reconnaissent comme interlocuteur que l'aîné, celui qui leur est le plus proche et qui doit les rejoindre. Le *boli* est une chose que l'on cache, que l'on entoure de secrets, que l'on couvre d'enveloppes protectrices parce que sa puissance ne survit que si le détail de sa composition et de son mode d'emploi échappe aux investigations des adversaires de ceux qui le détiennent. Il est dangereux de le nommer, de l'évoquer de manière précise et même ses louanges sont murmurées plutôt que réellement prononcées. Dans certains cas, il est formellement interdit aux non-initiés de le voir, *a fortiori* de poser des questions sur sa composition, sa fonction et son mode d'emploi. On peut parler des *boliw* comme de choses (*feneu*), mais ce sont aussi des êtres. À chaque anniversaire (*san yalama*, « retour de l'année »), ils doivent être nourris par des offrandes d'eau, de bière, de crème de mil et de sang. Le sacrifice se justifie exclusivement par l'obligation d'alimenter le *boli*, même si la viande est toujours consommée par les humains. C'est parce qu'il est une substance fluide contenue dans le corps des êtres vivants, et dont toute « fuite » peut entraîner la mort, que le sang apparaît comme support de force vitale. Une force qui n'est jamais aussi visible et active que lorsqu'elle s'écoule en entraînant la mort. Mais à la différence de l'eau, le sang ne disparaît pas complètement. Lorsque l'on « crépit les *boliw* » de sang, à

la main, ce sang « s'arrête sur le *boli* » qui prend du volume, à mesure que s'épaissit la croûte noirâtre qui le recouvre. L'épaisseur de cette patine constitue un résultat tangible d'autant plus prestigieux qu'elle est le signe de son ancienneté. Tout se passe comme si le meurtrier sacrificiel visait à retenir, à fixer, à accumuler la force libérée par la « liquidation » d'êtres vivants. Par la mort, ceux-ci se déchargent d'un *nyama* qui ne peut se conserver qu'en des objets spécialement conçus pour l'absorber. À condition d'être périodiquement rafraîchi, le sang séché ne meurt pas, il conserve une force vibratoire et confère en permanence à l'objet une certaine puissance. Le *boli*, dont les repas rythment les saisons, est donc sujet à l'appétit, de la même façon que celui-ci renaît chaque matin pour tout être vivant. Asservi à la faim, il doit être restauré (*dla*) par les hommes, si ces derniers souhaitent le voir contribuer à perpétuer le cycle des saisons. En revanche, mal nourri, affamé, il meurt après s'être vengé sur ses desservants négligents.

Néanmoins, si, comme le suggérait Jean Bazin, chaque *boli* est un être-objet *per se*, indépendant d'une entité qu'on peut par commodité appeler un dieu ou un esprit, cela ne correspondrait pas vraiment à ce que j'ai cru apprendre de leur fréquentation prolongée. La longue incubation de l'islam a pu insuffler, tout comme le christianisme sur la côte du golfe de Guinée, un « dualisme substantiel » affirmé sur le terrain en dehors de toute sollicitation extérieure. Le nom Komo désigne à la fois une puissance et une batterie de *boliw*, dont font partie les masques. La puissance est d'entrée de jeu investie dans une diversité d'objets et non dans une « chose-dieu » unique. On parle constamment du *mèlèkè* (a : *malaiika*), l'ange, l'âme du Komo. Il peut même arriver qu'un *masque*, au sens de personnage, parle des *boliw* comme de ses *effets masculins* (*cèminènw*), de ses *armes* ou de ses *vieilles choses* (*fenkorow*). C'est pourquoi les *choses-dieux* singulières m'apparaissent plutôt comme des réalisations d'un principe diffus que l'art de la *bamanaya* permet de capter. Ces principes virtuels, qui sont aussi nombreux qu'il y a de cultes, on s'attendrait à ce que, localement, ils portent un nom commun. Or justement, ils en portent un, donné de l'extérieur et censuré par des générations d'anthropologues, à l'exception de l'abbé Henry. Ce nom c'est *setane* ou *sitani*, « diable » en arabe, que les adeptes utilisent avec une belle franchise, tant comme terme d'adresse que comme terme de référence⁸. Essentiellement polymorphes, ces puissances apparaissent simultanément et de manière non contradictoire comme une et multiple, mâles ou femelles, immatérielles ou matérielles, bonnes ou mauvaises. Elles tiennent du dieu puisqu'on leur demande la vie, la santé, une progéniture, la pluie, les récoltes, la prospé-

8. Un des guérisseurs les plus célèbres de Bamako aujourd'hui, originaire du Mandé guinéen, se laisse surnommer Satan pour faire enrager les dévots.

rité, mais aussi de l'animal, de l'être humain et de l'objet magique. Les grands griots du Mandé affirment que les *boliv* sont venus de La Mecque aux temps préislamiques, ce qui ressemble fort à une rationalisation forgée pour faire pièce à l'islam. D'autres traditions orales racontent le don du fétiche, en brousse, par un génie (*wokolo*) ou un animal mythique, à une femme qui ramassait du bois ou à un chasseur. Selon le schéma classique, les femmes qui firent entrer l'objet miraculeux au village en furent dépossédées à la suite d'une maladresse, une indiscretion ou une rupture d'interdit. Ces récits, mais aussi les chants, les louanges et les prières parent la puissance de qualités merveilleuses, et les qualifient de fauve, d'antilope, de caïman, de chasseur, de femme rebelle, de sorcière, de mère, d'homme sincère, d'arbre, de vieille chose qui tue, de chose dangereuse, de singe mâle, de queue, de pénis, de vulve, de lait nourricier, etc.

La réification des rapports sociaux et la métaphore de l'alliance

Tentons maintenant de sortir de la logique interne qui permet de concevoir l'émergence de *fétiches*, pour en discuter l'aspect sociologique. De ce point de vue, le rite apparaît comme une médiation entre les humains, qui passe par des entités supra-humaines. Cela nous ramène aux hypothèses sociologiques de Marx, lequel définit le *fétichisme* (de la marchandise ou de l'argent) comme une inversion de la relation entre producteur et produit. Aux yeux du croyant, c'est le produit (le fétiche) qui produit le producteur (l'homme). Bien que Marx n'ait jamais développé une véritable théorie du fétichisme, ses réflexions demeurent stimulantes en ce que la réification des rapports sociaux n'y désigne pas seulement l'institutionnalisation et la routine de codes, mais leur investissement dans des objets concrets : la monnaie, la marchandise. Comme pour celles-ci, le *boliv* porte en lui la trace d'un travail humain partiellement oublié. D'autre part, le fétichisme religieux a tellement à voir avec un manque humain fondamental qu'il inspire de multiples métaphores sexuelles. Certes, il diffère totalement du fétichisme sexuel analysé par Freud, puisqu'il n'est pas le produit d'une invention solitaire et qu'il est transgénérationnel, mais on *épouse* le fétiche, ce qui n'est tout de même pas anodin. Le recours aux *boliv*, leur mode de transmission, leur contrôle et leur gestion sont chargés de deux altérités fondamentales : la différence sexuelle et la différence d'âge. La métaphore du mariage employée pour l'obtention de *boliv* relève bien évidemment d'une théorie du pouvoir, du savoir et même, plus précisément, du savoir sorcier, lié à la brousse et à l'obscurité. Le chef de famille qui veut fonder une société d'initiation (*jo*) et en acquérir les *boliv*

se rapproche d'un chef de culte prestigieux et, par l'intermédiaire de témoins de mariage (*furu jatigiw*), lui demande une « fille de son *jo* ». Sa famille étendue ou son segment de lignage l'aide à faire le mariage, ce qui signifie acquérir les connaissances secrètes, payer la compensation matrimoniale (*laada*, *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*. Le chef du nouveau culte est alors déclaré « mari du *boli* ». Pour *entrer au village*, un culte doit en annexer les principes, s'intégrer dans un espace symbolisé, contribuer à la production du territoire qu'il est chargé de sécuriser.

Aussi les *boliw* contiennent-ils de la terre prélevée près de la plus ancienne porte du village, du premier puits, de la première cuisine, au carrefour, au cimetière, dans quatre fourmilières situées aux points cardinaux de la première auréole de champs, etc. On y incorpore, à leur mort, des fragments du corps des aînés décédés : phalange de l'index (symbole d'enseignement), rotule (symbole de démarche), olécrane (symbole de travail). Selon Salia Malé (1995), le cœur du chef du Manya est prélevé à son décès avant que son corps ne refroidisse et est déposé sur le grand *boli*. Les ancêtres s'intègrent donc physiquement aux *boliw*, assurant une continuité substantielle entre générations de prêtres (*somaw*, « gens du sacrifice »).

Dans toutes les productions culturelles, des traditions orales aux bavardages et aux faits divers, le savoir sorcier apparaît comme le domaine privilégié, sinon exclusif, des femmes. La menace sorcière s'exerce surtout au sein du groupe lignager, sous la forme d'un ennemi de l'intérieur clandestin. Seule l'intimité, dit-on, permet de trouver une faille dans le système de protection mis au point par les ancêtres et sans cesse amélioré depuis. David Conrad (1992 : 167), qui a étudié ce que les traditions orales ont à dire à propos du pouvoir féminin, souligne que la trahison d'une femme fatale, le plus souvent étrangère, qui séduit un roi guerrier pour lui dérober ses objets protecteurs et les livrer à l'ennemi, est un thème récurrent. Une femme est aussi le don le plus précieux qu'un homme puisse obtenir et il doit à ses beaux-parents une révérence absolue. Dans les épopées de Sunjata et du royaume de Ségou, l'échange matrimonial apparaît comme un véritable cliché politique : un des protagonistes demande la fille d'un autre en mariage et le refus est la cause de la guerre (Monteil 1924 : 355 ; Conrad, ed. 1990 : 11 §3872-3898). En matière de savoir occulte, les hommes auraient, quoi qu'ils fassent, un temps de retard sur les femmes et progresseraient beaucoup plus laborieusement. Aussi, pour « être homme », les individus mâles doivent-ils compenser leur handicap en épousant une puissance dans le cadre des *jow*, les associations de pouvoir. De ces *jow*, tout au moins de la plupart d'entre elles, les femmes sont

exclues, mêmes si elles participent aux offrandes et aux festivités. Dans son étude consacrée à la sculpture bamana, Sarah Brett-Smith (1994 : 86-87) souligne le parallèle entre le mariage et la commande de *boliw* ou de masques (*kun-fenu*). Elle souligne que ce que l'on acquiert, c'est moins une chose qu'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 (a : *laada*).

Dans le langage de Claude Meillassoux (1975), on dira que la puissance (le *boli*), comme la femme, est une « productrice de producteurs ». La femme est célébrée comme la source (*sabu*) de tous les exploits masculins (Conrad 1999 : 190). Toutes les puissances décrites comme *waraw* (Komo, Kono, Nama, Nya), fauves qui avalent les initiés et les recrachent, peuvent être parées de qualités masculines, il n'empêche que ce sont des puissances que les hommes épousent pour renforcer leur pouvoir. Cette structure se retrouve dans l'épopée de Sunjata (Niane 1965). Les valeureux chasseurs Traoré qui avaient gagné la princesse Sogolon eurent l'idée de la donner au roi du Mali, Maghan Kon Fatta, car ils n'avaient pas été capables de la conquérir. Pendant la première semaine, le roi lui-même n'était pas parvenu à posséder la jeune femme : « Elle m'effraie, cette jeune fille », disait-il, « Je doute même qu'elle soit un être humain. Quand je m'approche d'elle durant la nuit, son corps se couvre de poils. Cela m'effraie beaucoup » (*ibid.* : 11). Dans d'autres versions, les armes défensives utilisées par Sogolon comprennent des griffes de lion, des poils pubiens de porc-épic, et des pointes qui sortent de ses seins⁹. On ne peut s'empêcher de songer aux pouvoirs attribués à ces prestigieux *waraw*, que des hommes héroïques doivent épouser pour fonder un culte : les griffes, les piquants, les crocs, les fourrures sont précisément les objets et symboles qui interviennent dans la fabrication des *boliw*, objets consubstantiels aux *waraw*. En outre, la fabrication de ces objets exige des substances féminines pleines de *nyama*, comme le sang menstruel et des fragments de placenta humain et animal. Le modèle du mariage héroïque va plus loin. Sogolon, la fiancée, n'est pas amenée directement au village. Le roi l'arrête hors du territoire villageois ; là, elle teste son courage et ses pouvoirs en lançant contre lui ses armes magiques. Comme il leur résiste, elle se soumet à sa mâle autorité, sans toutefois avoir été vaincue. Lorsqu'un nouveau *wara* doit être donné en mariage, une cérémonie préparatoire se déroule, de façon identique, hors du village, où les *boliw* sont confectionnés, des sacrifices offerts, et où le « fiancé » est lavé avec des médicaments protecteurs. C'est seulement après que le nouveau *wara*, appelé *dunan muso* (« femme

9. Zeltner, Camara, Jansen, Johnson, cités par Conrad 1999 : 201 ; voir aussi Traoré 1999 : 178.

étrangère »), est introduit dans le village. La métaphore du mariage pour la fondation du culte reflète exactement les implications politiques des alliances matrimoniales. Comme le mariage humain, ces mariages mystiques créent un véritable réseau. L'union avec une entité religieuse, qui peut difficilement se refuser si le prétendant comble les « beaux-parents » de cadeaux¹⁰, inscrit le nouveau mari et ses suivants dans un lacs d'associations qui ne coïncident pas nécessairement avec la chefferie (*kafo*), mais jouent un rôle dans l'arène politique. Ces réseaux ne sont jamais si visibles que lors de la fête annuelle de restauration des *boliu*.

Cette fête mobilise entre trois et dix sociétés provenant de villages voisins et qui s'appellent mutuellement société-mère, filles, petites-filles, sœurs, etc. On dira, par exemple : « Notre Komo est venu manger chez sa sœur ». Pour les initiés qui tissent ainsi un réseau d'entraide, ces fêtes tournantes, avec échanges de bière, de viande sacrificielle, 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 des implications dans la politique locale, dans l'exercice du contrôle social et du pouvoir. On en trouve trace dans les chants et les louanges. Infériorisés par rapport à un pouvoir féminin qu'ils essayent tant bien que mal de contrôler, les hommes y sont appelés *les femmes du village*, le chef de culte, *mari du wara*, et ses femmes ses *coépouses*. Ces puissances appellent sur terre (*wele*) des enfants qui, substantiellement liés à la puissance, porteront des noms théophores : Boliko, Konozyé, Nyantyi, Nyanyéré, Bugungolo, Warazyé, etc. Ce mécanisme assure à la fois la réincarnation d'une *baraka* divine, de principes spirituels ancestraux, et la perpétuation de la confrérie. Tout comme les femmes ont le pouvoir de transmettre un pouvoir surhumain originaire à leurs fils (appartenant à un autre lignage que le leur), les puissances de type Wara transmettent également un pouvoir protecteur aux enfants qu'elles appellent sur terre. Tous les personnages héroïques des traditions épiques sont « surconçus » de la sorte, selon la belle expression de Pierre Smith (1979 : 338). Sur le plan cosmique, le *boli* se présente comme la condition de l'échange de substances entre la nature et l'homme, mais sur le plan social, il condense des rapports de force complexes. Seuls certains individus sont reconnus comme les opérateurs légitimes de l'échange. De ce point de vue, le *boli* ne masque pas un rapport social, il contribue à l'établir en tant que tel et en tant que rapport au monde (Augé 1975). Par *réification de rapports sociaux*, il faut comprendre qu'un objet joue le rôle d'opérateur logique dans la constitution de ces rapports. L'objet ne vient

10. À noter que les « antiquaires » de Mopti procèdent de la même façon avec les détenteurs de masques de la région. Ils envoient un intermédiaire âgé faire des cadeaux sur le modèle des prestations matrimoniales, jusqu'à ce que la demande se précise et que la « pièce » soit cédée.

pas en un second temps remplir une fonction de masque pour un rapport social qui lui préexisterait, il occulte par sa nature miraculeuse (*kabako*) la nature sociale des relations qui lui donnent son sens.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : fétiche/*fetish* – mariage mystique/*mystic marriage* – formes de pouvoir/*power structures* – Bamana – Mali.

BIBLIOGRAPHIE

- Amselle, Jean-Loup
1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris, Payot, (« Bibliothèque scientifique »).
- Amselle, Jean-Loup & Elikia M'Bokolo, eds
1985 *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris, La Découverte.
- Augé, Marc
1975 *Théories des pouvoirs et idéologie*. Paris, Hermann.
- Austen, Ralph A., ed.
1999 *In Search of Sunjata : The Mande Oral Epic as History, Literature, and Performance*. Bloomington, Indiana University Press.
- Bagayoko, Shyaka
1987 « L'État au Mali : représentation et mode de fonctionnement », in Emmanuel Terray, ed., *L'État contemporain en Afrique*. Paris, L'Harmattan : 91-122.
- Bazin, Jean
1985 « À chacun son Bambara », in Jean-Loup Amselle & Elikia M'Bokolo, eds, *Au cœur de l'ethnie...* : 87-127.
1986 « Retour aux choses-dieux », *Le Temps de la Réflexion*. VII : *Le corps des dieux*. Paris, Gallimard : 253-273.
- Bravmann, Rene A.
1983 *African Islam : The Artistry and Character of Belief*. Washington, Smithsonian Institution Press.
2001 « Le rituel et la pratique islamique dans le Ségou bamana, la "citadelle bamana du paganisme" au XIX^e siècle », in Jean-Paul Colleyn, ed., *Bamana, the Art of Existence in Mali*. New York, Museum for African Art : 35-43.
- Brett-Smith, Sarah C.
1994 *The Making of Bamana Sculpture : Creativity and Gender*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Brosses, Charles de
1988 *Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*. Paris, Fayard (1^{re} éd. 1760).
- Camara, Laye
1978 *Le Maître de la parole : Kouma Lafôlô Kouma*. Paris, Plon.
- Cissé, Youssouf Tata
1985 « Les nains et l'origine des *boli* de chasse chez les Malinke », in *Systèmes de pensée en Afrique noire*. 8 : *Fétiches : objets enchantés mots réalisés* : 13-24.
- Cissé, Youssouf & Wa Kamissoko
1988 *La Grande geste du Mali. Des origines à la fondation de l'empire*. Paris, Karthala-Association Arsan.
- Colleyn, Jean-Paul
1985 « Objets forts et rapports sociaux », *Systèmes de pensée en Afrique noire*. 8 : *Fétiches : objets enchantés mots réalisés* : 221-261.
- Colleyn, Jean-Paul, ed.
2002 *Bamana, un art et un savoir-vivre au Mali*. Zurich, Rietberg/Gand, Snoeck-Ducaju & Zoon.

- Colleyn, Jean-Paul & Catherine De Clippel
1998 *Bamanaya : un art de vivre au Mali*. Milan, Centro Studi Archeologia Africana.
- Conrad, David C.
1992 « Searching for History in the Sunjata Epic : The Case of Fakoli », *History in Africa* 19 : 147-200.
1999 « Mooning Armies and Mothering Heroes : Female Power in Mande Epic Tradition », in Ralph A. Austen, ed., *In Search of Sunjata...* : 188-229.
- Conrad, David C., ed.
1990 *A State of Intrigue : The Epic of Bamana Segu According to Tayiru Banbera*. Oxford-New York, Oxford University Press.
- Couloubaly, Pascal Baba F.
1995 *Rite et société à travers le Bafili. Une cérémonie d'initiation à la géomancie chez les Bambara du Mali*. Bamako, Jamana.
- Dieterlen, Germaine
1951 *Essai sur la religion bambara*. Paris, Presses universitaires de France.
- Hegel, G. W. F.
1965 *La Raison dans l'histoire*. Paris, UGE (« 10-18 ») (1^{re} éd. all. 1830).
- Henry, Joseph abbé
1910 *L'Âme d'un peuple africain, les Bambara : leur vie psychique, éthique, sociale, religieuse*. Münster, Aschendorff (« Bibliothek Anthropos » I, 2).
- Innes, Gordon, ed.
1974 *Sunjata : Three Mandinka Versions*. London, SOAS.
- Johnson, John W., ed.
1986 *The Epic of Son-Jara : A West African Tradition*. Text by Fa-Digi Sisòkò. Bloomington, Indiana University Press.
- Jonckers, Danielle
1993 « Autels sacrificiels et puissances religieuses. Le Manyan (Bamana - Mínyanka, Mali) », *Systèmes de pensée en Afrique noire*. 12 : *Fétiches II. Puissance des objets, charme des mots* : 65-101.
- Kesteloot, Lilyan
1972 *Da Monzon de Ségou : épopée bambara*. Paris, Nathan, 4 vol.
- McNaughton, Patrick R.
1979 *Secret Sculptures of Komo : Art and Power in Bamana (Bambara) Initiation Associations*. Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues.
1988 *The Mande Blacksmiths. Knowledge, Power and Art in West Africa*. Bloomington, Indiana University Press.
- Malé, Salia
1995 *Le Culte jo en pays Baninko : objets et rites initiatiques*. Nanterre, Université Paris X, thèse de doctorat.
- Meillassoux, Claude
1975 *Femmes, greniers et capitaux*. Paris, Maspero.
- Monteil, Charles
1924 *Les Bambara du Ségou et du Kaarta*. Paris, Larose.
1968 *Les Empires du Mali : étude d'histoire et de sociologie soudanaises*. Paris, Maisonneuve & Larose (1^{re} éd. 1930).
- Niane, Djibril Tamsir
1965 *Sundiata : An Epic of Old Mali*. Londres, Longmans.
- Pouillon, Jean
1970 « Fétiches sans fétichisme », in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*. 2 : *Objets du fétichisme* : 135-147.
- al-Sa'di, 'Abd al Rahaman ibn 'Abd Allah
1964 *Tarikh es Sudan*. Trad. de l'arabe [et éd.] par Octave Houdas. Paris, Librairie Adrien-Maisonneuve (1^{re} éd. 1898-1900).

Smith, Pierre

1979 « Naissances et destins : enfants de fer et enfants de beurre », *Cahiers d'études africaines* XX (1-4), 73-76 : 329-352.

Tobia-Chadeisson, Michèle

2000 *Le Fétiche africain : chronique d'un « malentendu »*. Paris, Karthala (« Les arts d'ailleurs »).

Traoré, Karim

1999 « Jeli and Sere : The Dialectic of Word in the Manden », in Ralph Austen, ed., *In Search of Sunjata...* : 171-188.

Triaud, Jean-Louis

1968 « Quelques remarques sur l'islamisation du Mali, des origines à 1300 », *Bulletin*

de l'Institut fondamental d'Afrique noire, sér. B, 30 (4) : 1342-1344.

Trimingham, J. Spencer

1967 *Islam in West Africa*. Oxford, Clarendon Press.

1970 *A History of Islam in West Africa*. London, Oxford University Press.

Tylor, Edward Burnett

1871 *Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Londres, J. Murray, 2 vol.

Zeltner, Franz de

1913 *Contes du Sénégal et du Niger*. Paris, Ernest Leroux.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Jean-Paul Colleyn, *L'alliance, le dieu, l'objet*. — Après avoir constaté que la notion de fétiche, si décriée depuis le début du XX^e siècle, n'a jamais été avantageusement remplacée, l'auteur propose d'étudier les objets de culte bamana du Mali (*boliv*), dans le cadre d'une théorie des médiations. La gestion des « objets forts » bamana et les représentations qui y sont liées sont porteuses, en même temps qu'elles construisent de deux altérités fondamentales : la différence sexuelle et la hiérarchie aînés-cadets. Calquée sur l'alliance matrimoniale et hautement ritualisée, l'acquisition des *boliv* invite à établir un parallèle entre ces objets prodigieux et les femmes mythiques des traditions du Mandé. Ces objets forts apparaissent eux aussi comme chargés au premier chef de la reproduction des individus et de la société. Le prétendu fétichisme ne se présente pas comme un type spécifique de croyance, il s'intègre plutôt dans un ensemble de systèmes symboliques qui comprennent aussi la géomancie (*cèndala*), la science des arbres (*jiridon*) et la sorcellerie (*subaya*).

Jean-Paul Colleyn, *Alliance, Deities and Powerful Objects*. — Given that the notion of fetish, so harshly criticized since the early 20th century, has never received a suitable replacement, this study of the notion of the ritual objects (*boliv*) used among the Bamana in Mali takes as framework a theory of « mediations ». The management of these « powerful objects » and the cognitive representations associated with them bear, even as they construct, two fundamental differences : the sexual difference and the elder-youngest hierarchy. Modeled on marital alliances, the highly ritualized acquisition of *boliv* suggests a parallel between these prodigious objects and mythical women in Manding traditions. Like these women, these power-objects are highly charged with the reproduction of persons and society. Rather than being a specific type of belief, this so-called fetishism fits into a set of symbolic systems including geomancy (*cèndala*), the « science of trees » (*jiridon*) and witchcraft (*subaya*).