

Clemens Zobel

## Les génies du Kòma

Identités locales, logiques religieuses  
et enjeux socio-politiques dans les monts Manding du Mali

« Les gens aiment l'étranger. Par crainte de se faire des rivaux, ils vont donner à l'étranger ce qu'ils ne donnent pas à leurs proches »

(N. Keita, Saguele).

Jusqu'à une période récente, dans ce qu'il est convenu d'appeler l'aire culturelle mande<sup>1</sup>, il existait une multitude d'associations socio-religieuses (Nama, Kono, Kòre, Tyi-wara, Ntomo, Kòma, Nyagwan, etc.) à majorité masculine, divisées en fonction de l'âge de leurs membres et de leurs spécialités. Parmi celles-ci, le Kòma ou Kòmò réunit non seulement un grand nombre de fonctions des autres associations, mais paraît avoir eu une diffusion interrégionale considérable.

À travers la littérature ethnographique, il apparaît que le Kòma a joué un rôle important dans une entreprise que J.-L. Amselle (1990 : 182) a qualifiée de « quête du degré zéro du paganisme, libre de toute influence extérieure ». Comme il le démontre, cette orientation s'est inscrite dans la politique des races de l'administration coloniale. Empreinte d'une attitude antimusulmane, elle s'est efforcée non seulement de délimiter des groupes ethniques distincts, mais de définir toute une série de « religions » correspondantes. Le but était de « soustraire les autochtones fétichistes à l'emprise des conquérants musulmans » identifiés à un certain nombre des races « nomades » — les Berbères dans un premier temps, les Peuls ensuite (*ibid.* : 181-183). Dans ce projet, il s'agissait d'« inventer » des « traditions » fermées et figées à travers le temps qui permettraient la création d'un ordre

---

1. Ce terme fait allusion au groupe linguistique mande qui recouvre une grande partie des savanes et de la zone forestière de l'Afrique occidentale. Il désigne également les populations issues de l'empire du Mali et celles qui ont subi son influence sur le plan socio-politique, économique et religieux. Le Kòma est particulièrement répandu parmi les groupes ethniques ayant constitué le noyau linguistique et culturel de l'empire : les Maninka, Bamana et Jula.

colonial stable. Des éléments perçus comme « subversifs », qui démontrent le caractère pragmatique et essentiellement politique des représentations et pratiques religieuses, ont été écartés. Un « islam noir », défini comme « traditionnel » ou « orthodoxe », et un islam « réformiste », fanatique et dangereux pour les intérêts français, a été créé. À l'aide de ces distinctions, on a effacé le dynamisme des interprétations grâce auxquelles, à chaque époque, les musulmans ont répondu aux nouvelles conditions et exigences historiques (Brenner 1993 : 66). Nous retrouvons des tendances comparables dans les premières études sur la religion Bambara.

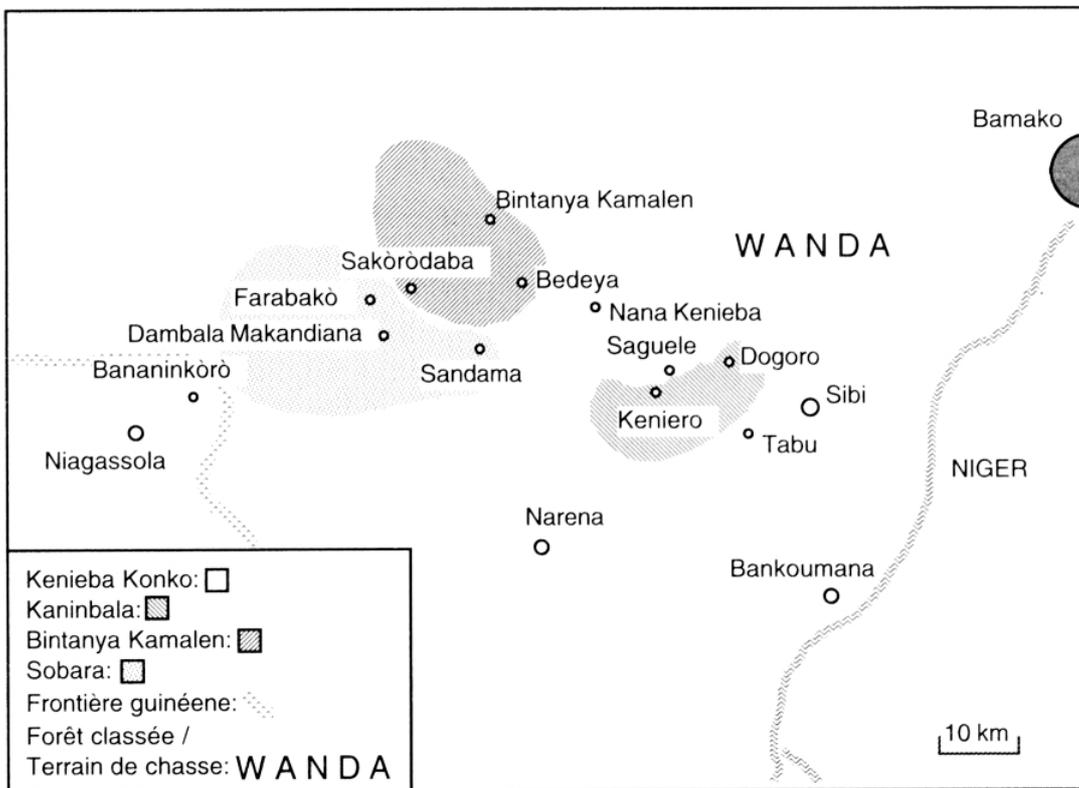
Apparemment influencé par l'idée de la « révélation primitive »<sup>2</sup>, l'abbé Henry (1910) perçoit dans le Kòma le développement ultérieur d'une religion qui a corrompu la croyance originaires à un dieu unique vénéré dans les cultes de « gnéna » ou « djiné ». Sans adhérer à cette thèse, les administrateurs-chercheurs, L. Tauxier et C. Monteil ont maintenu l'image corrosive des associations et « fétiches [qui] sont les principaux meurtriers [par lesquels] des villages entiers sont décimés » (Tauxier 1927 : 40). Pour Monteil (1924 : 268) l'expansion abusive de la juridiction des confréries explique « les convulsions dynastiques de la plupart des empires soudanais, de celui du Segou en particulier ».

Les auteurs affiliés à l'école de Griaule abandonnent la vision manifestement évolutionniste des fonctionnaires coloniaux, tout en renforçant le caractère ahistorique et clos des « traditions », lequel est en effet obtenu non seulement par l'exclusion des références à l'islam, mais aussi par l'insistance sur l'aspect systématique et homogène de l'ordre social. G. Dieterlen (1951), et Dieterlen et Y. T. Cissé (1972) retournent au paradigme monothéiste mis en œuvre par Henry. Désormais le Kòma est transformé d'un culte des « diables » en une sorte d'église indigène. Il devient le cadre d'enseignement des mythes cosmogoniques et systèmes graphiques extrêmement complexes. Sans insister autant sur l'importance des mythes, D. Zahan (1960) voit également dans les associations les modes d'initiation à une « spiritualité noire ». Dans ses œuvres, écrites en collaboration avec E. Leynaud (1978) et W. Kamissoko (1988, 1991), Cissé met davantage l'accent sur les fonctions économiques et politiques des « sociétés ésotériques », les changements historiques et le caractère hétérogène de la société. Cependant, il ne renonce pas à l'idée d'un fond historico-mythique commun à toute la civilisation mande qui serait indépendant des influences arabes ou musulmanes.

La présente étude est consacrée aux Kòmaw des monts Manding du Mali, une région répartie en plusieurs unités politiques (*kafow*) issues de

2. Cette notion a été développée par l'anthropologue autrichien, le père W. Schmidt. Propagateur d'une approche diffusionniste, il voyait dans les peuples « pygmées » vivant en Centrafrique, en Papouasie Nouvelle-Guinée et en Terre de Feu, les représentants d'une *Urkultur* (« culture primaire ») monothéiste et monogame qui fut ensuite repoussée. L'ouvrage de HENRY (1910) a été publié dans la collection « Anthropos » dirigée par Schmidt.

l'empire médiéval du Mali considéré par l'école de Griaule comme « le berceau » mythique des populations du Manden<sup>3</sup> (Dieterlen 1955 : 40, Leynaud & Cissé 1978 : 23). L'analyse est basée sur des récits historiques et entretiens enregistrés pendant cinq mois pour la plupart à Saguele, un village d'environ 1 500 habitants situé à cinquante kilomètres de la capitale, Bamako. Saguele est le chef-lieu du *kafo* Kenieba Konko qui comporte quatre villages et de nombreux hameaux de culture. À travers des enquêtes plus courtes dans les villages des *kafow* Kaninbala, Bintanya Kamalen, Sobara, et à Bamako, je me suis efforcé de placer le Kòma dans une perspective interrégionale. Pourtant, en raison de la durée relativement courte du séjour du caractère secret et de la disparition de l'association, et face à la clandestinité des pratiques dites non-musulmanes, le nombre de mes informateurs s'en est trouvé restreint<sup>4</sup>.



*Kafow des monts Manding.*

3. Le Manden est associé à l'ancienne région centrale de l'empire du Mali. Généralement, les frontières du Manden s'étendent au nord de Kita et à la limite méridionale de Bamako (Woyon-Wayan Kò), jusqu'à Kouroussa en Guinée-Conacry au sud. Centrée sur la Haute-Vallée du Niger, elle inclut également à l'ouest les monts Manding et, à l'est, certaines parties des vallées des affluents du Niger (Sankaranni, Nyandan, Milo, Fie).
4. Afin d'éviter des conséquences discriminatoires, les prénoms de certains de mes interlocuteurs ont été abrégés.

Leynaud et Cissé (*ibid.* : 338) estiment que les villages des monts Manding sont restés « beaucoup plus fidèles à la vieille religion agraire ». Au contraire, non sans avoir initialement éprouvé une certaine déception, j'ai dû constater que les représentations du Kòma et des autres pratiques magico-religieuses autochtones sont inséparables d'un cadre de référence musulman. Cette contribution portera sur les appropriations et réaménagements sélectifs et multiples que les individus et groupes ont effectué pour définir l'association face à l'islam, tout en répondant aux enjeux socio-politiques divers, et aboutira à la thèse selon laquelle le Kòma et le « génie » (*kòmajinè*), tenu pour son essence, font partie d'un discours idéologique visant à domestiquer des pouvoirs associés aux forces venues d'ailleurs.

### Identités religieuses et espace politique interrégional

Comparable aux processus connus dans d'autres régions situées à la périphérie des grands unités étatiques, la poursuite des intérêts politiques implique pour les communautés des monts Manding à la fois le maniement stratégique des liens avec un réseau politique et économique englobant, et une valorisation des ressources locales. Ainsi, il est probable que la « vieille religion agraire » du Manden est plutôt un produit du déclin de l'islam lié à la dissolution de l'empire du Mali, à la perte de son emprise sur le réseau marchand transsaharien, et à la formation des petites unités politiques contractées au début du xvii<sup>e</sup> siècle (Person 1981 : 630). Les traditions historiques du Kenieba Konko insistent sur son indépendance vis-à-vis des autres chefferies sous la dynastie royale des Keita, et font souvent allusion aux pouvoirs des « génies » (*jinèw*) qui le protégeaient. Au contraire, l'évocation des tributs versés témoigne de son intégration à la périphérie du royaume de Segu vers la fin du xviii<sup>e</sup> siècle. Au temps des guerres saintes de l'empereur Fula El Hajj Umar Tal au milieu du xix<sup>e</sup> siècle, Saguele est présenté comme un lieu de refuge, tandis que de nombreux villages alentours auraient été détruits<sup>5</sup>. L'absence de descriptions de combats et l'image favorable attribuée à El Hajj Umar Tal suggèrent que le Kenieba Konko avait coopéré avec lui. Au contraire, de nombreux récits abordent le succès de la résistance militaire contre les armées de l'Almami Samory Toure, de nouveau soutenu par les forces occultes du terroir.

Dès le début du xx<sup>e</sup> siècle, avec les nouvelles possibilités commerciales résultant de la pacification française, l'islam semble avoir gagné une importance dont il n'avait pas joui depuis l'éclatement de l'empire. À la suite de la transformation des *kafow* en cantons du cercle de Kangaba par l'administration coloniale, le chef-lieu du Kenieba Konko est devenu un des centres importants d'un réseau commercial reliant Bamako à la Haute-Guinée. Il a

5. La destruction d'un village a souvent été attribuée à l'utilisation des troupes futanke pour l'élimination des rivaux.

été chargé de collecter des impôts du *kafo* voisin, Bintanya Kamalen. La suppression des chefferies de cantons en 1959, et, après l'indépendance en 1960, la fondation des comités et associations villageoises par la parti unique socialiste (Union soudanaise du rassemblement démocratique africain) ont relégué les chefs et conseils du *kafo* et des villages à leurs fonctions médiatrices et coutumières. Mais, vu l'affaiblissement des commerçants musulmans et la présence du Kòma à Saguele et dans plusieurs autres villages de la région, ces changements n'ont pas sérieusement porté atteinte à l'infrastructure culturelle.

À Saguele on affirme que pour la génération des grands-pères (*bènbaw*) l'initiation au Kòma était encore obligatoire, et que l'existence des derniers non-convertis à l'islam (*kafiriw*) remonte à cette époque. Cependant, l'existence du Kòma jusqu'au milieu des années 1980 implique que de professer la foi musulmane n'a pas empêché l'adhésion à l'association. L. Brenner (1993 : 71) remarque qu'à la différence de l'orientation de sécularisation du gouvernement socialiste de Modibo Keita, pendant la deuxième moitié du régime militaire du président Moussa Traore (1968-1991), l'islam est devenu un symbole de l'identité nationale. Pourtant, pendant cette période certains membres de l'élite bamakoise venaient à Saguele pour assister aux réunions du Kòma et profiter de ses pouvoirs divinatoires. Parallèlement, les commerçants de Saguele ont invité des grands marabouts (*moribaw*). Et, vers la fin des années 1980, l'enseignement franco-arabe (*madrassa kalan*) du mouvement musulman de la Wahhabiyya est introduit par un de ces commerçants. Cette forme d'islam puriste, qui s'est répandue au Mali parmi des étudiants et commerçants depuis les années 1940, s'inscrit dans une continuité historique avec les idées réformatrices des confréries précoloniales (Qadiriyya, Tijaniyya)<sup>6</sup>. Elle offre une nouvelle façon d'affirmer des liens avec une communauté arabo-musulmane internationale et le potentiel politique et économique qu'elle représente. Par son opposition à l'enseignement, aux pratiques maraboutiques et aux distinctions qui caractérisent l'organisation socio-politique du Manden, la Wahhabiyya renvoie les autres propagateurs de l'islam vers le pôle identitaire païen.

Le système démocratique, né en 1991 à la suite d'une révolution entreprise pour la plupart par les jeunes populations urbaines, a engendré la réaffirmation d'identités politiques précoloniales et le renouement des liens entre des *kafow* maninka par le biais des mariages et des visites mutuelles aux levées de deuil (*tilè binaani sarakabò*, « sacrifices des quarante jours »). Cette conjoncture actuelle est aussi marquée par la formation des communes villageoises qui ont pour objectif le développement régional dans le cadre du plan de la décentralisation administrative du gouvernement malien.

6. AMSELLE (1977 : 245-259) fournit une analyse de l'impact de la Wahabiyya dans le milieu des commerçants à Bamako. Il décrit en détail ses relations avec l'administration coloniale et les partis politiques de la préindépendance. BRENNER (1993 : 67-71) aborde les aspects « modernistes » du mouvement et son rôle actuel dans le cadre des initiatives de développement au Mali.

Les allusions aux pouvoirs des spécialistes magico-religieux locaux sont de nouveau un moyen pour réclamer une spécificité régionale, sans qu'on veuille renoncer au potentiel légitimateur de l'islam. Comme dans les rapports entre les sympathisants de la Wahhabiyya et les autres musulmans, en résultent non des essences identitaires mais des champs relationnels. Or, les Bamakois et les habitants des villages de la vallée du Niger identifient la région des montagnes à un pays de *somaw* (sorciers/prêtres païens) tandis qu'au Kenieba Konko, on associe la population du Sobara, la province la plus éloignée, aux pratiques de sorcellerie et à la possession d'objets de pouvoir<sup>7</sup> dangereux (*basiw*, *boliw*, etc.).

### Les mythes d'origine du Kòma

Les identités des anciens dignitaires de l'association ne sont que partiellement conformes aux attributions habituellement fournies par la littérature ethnographique. Leur multitude et leur caractère polyvalent s'expriment dans les mythes d'origine du Kòma qui mettent en œuvre les éléments d'une charte politique remontant aux empires du Ghana et du Mali. À sa base, se trouve un ordre socio-politique tripartite qui distingue les hommes libres ou nobles, *hòrònw*, les groupes de spécialistes-artisans endogames, *nyamakalaw*, et les captifs, *jònw*. Les traditions maninka établissent plusieurs subdivisions au sein des deux premières strates associées à la fondation de l'empire du Mali par Sunjata Keita. Parmi les *hòrònw*, ils discernent les détenteurs de la royauté, *mansarenw*, appartenant au clan Keita et plusieurs groupes de descendance associés<sup>8</sup>. Ils distinguent également les *ton-taa jònw tanniwòòro*, « les seize esclaves qui ont pris le carquois ou les armes », aussi appelés *tontigiw*, « détenteurs du carquois ». Ces derniers ont été les alliés militaires de Sunjata dans sa lutte contre le royaume Soso du roi-forgeron Sumanworo Kante. Enfin, les *morikanda lòlu*, « les cinq familles des marabouts », sont associés aux clans soninke de l'empire du Ghana. La catégorie des *nyamakalaw* est appelée *ngaraw naani*, « les quatre hommes de savoir », et comprend des groupes forgerons, *numuw*, des griots, *jeliw*, des spécialistes des traditions musulmanes, *funew*, et des cordonniers, *garankèw*. Généralement tous ces acteurs peuvent exercer la fonction d'orateur et de médiateur public.

Ce modèle classificatoire, qui englobe trente-trois groupes claniques, établit des différences entre les *mansarenw*, les détenteurs du pouvoir politique, les *tontigiw*, leurs alliés ou rivaux potentiels, et les *nyamakalaw*, qui

7. Ce terme englobe tous les objets portatifs de pouvoir occulte (*basiw*, *boliw*) qui sont activés avec des sacrifices sanglants. Cette définition, certes grossière, reprend le sens le plus général. Or, certains objets reçoivent des offrandes d'une autre nature.

8. Les groupes de descendance Sumano, Kulibali, Konate et Dante se considèrent également comme des *mansarenw*.

sont formellement exclus de tout exercice politique. Parmi ces derniers, les *numuw* et certains lignages *jeliw* font partie du faisceau des clans bula caractérisés par des liens généalogiques avec le roi-forgeron Sumanworo Kante. De la même façon que les *hòrònw tontigiw*, les Bula sont considérés comme les spécialistes des cultes et pratiques non-musulmans. Finalement, la catégorie des *moriw* témoigne de l'importance de l'islam et des activités marchandes dans le renforcement de la légitimité de l'hégémonie des Keita.

Les traditions concernant les origines du Kòma reflètent les antagonismes et les complémentarités qui soutiennent ces classements, ainsi que leur relativité. Les mythes fondateurs incluent des versions qui se différencient non seulement quant à l'attribution d'une origine régionale ou arabe, mais aussi en mettant en jeu différents types de fondateurs : des Bula/*numuw*, des personnages royaux, et des chasseurs.

Certains récits placent le fondement de l'association dans un contexte africain. Les informations recueillies par Dieterlen et Cissé (1972 : 15-16) dans la région de Segou associent les forgerons *numuw*, en tant que figures importantes de la cosmogonie mande, aux « dix-sept hommes du début du Kòmò ». Selon M. Sanogo (1985 : 168), l'établissement du Kòma au sein d'une communauté jula du Wòròdugu au nord-est de la Côte-d'Ivoire implique un héros chasseur et une vieille femme qui lui montre le masque de l'association. Au Kenieba Konko, un récit d'origine autochtone existe (voir *infra*), mais celui-ci représente le cas courant d'une refondation<sup>9</sup> et non la création ex-nihilo de l'association.

Si l'on considère le grand nombre des récits recueillis, le deuxième groupe de versions, qui renvoient les origines du Kòma à l'Arabie, semble être beaucoup plus répandu<sup>10</sup>. Des variantes fréquemment transmises par des *jeliw* (griots) relatent que les objets sacrés du Kòma ont été ramenés de La Mecque par Hiji-Ta-Musa, un personnage souvent identifié à Mansa Musa, le plus fameux roi musulman de l'empire du Mali (Monteil 1924 : 270 ; Henry 1910 : 130-134), qui avait effectué son pèlerinage en 1324-1325. P. F. de Moraes Farias (1989 : 158) observe qu'une position analogue est prise par d'autres personnages royaux comme Allakoy Musa Jigi, réputé être le premier roi musulman du Manden, et Mansa Juru Kali Nany, un souverain figurant dans le Coran sous le nom Dhu 'l-Qarnayn et associé à Alexandre le Grand de Macédoine.

La majorité des traditions attribue le voyage en Arabie aux personnages possédant des affinités avec le groupe des forgerons Bula, tels que Makan-Taa-Jigi, Bala Susògò et Fakoli Sissoko (*ibid.* : 157-163). Enfin, certaines variantes décrivent le double pèlerinage d'un roi musulman et d'un prêtre « païen » (Monteil 1924 : 270).

9. À cet égard, le héros propagateur Soma Moriba est fréquemment invoqué dans les cérémonies des Kòmaw des zones bamana, maninka et wassolonka (DIETERLEN 1951 : 162, DIETERLEN & CISSÉ 1972 : 16).

10. Pour une discussion extensive des différents récits d'avènement de l'association et les enjeux identitaires qu'ils impliquent, voir FARIAS (1989).

Dans les monts Manding, le mythe de Makan-Taa-Jigi alias N'Fa Jigi paraît être prédominant. La version suivante a été narrée par T. Traore<sup>11</sup>, le neveu de l'ancien chef du Kòma de Saguele.

- [1] N'Fa Jigi a eu une renommée, mais il ne pouvait pas satisfaire les besoins. Si tu veux aller pêcher des poissons, et que tu n'as rien trouvé, tu n'auras pas une bonne renommée.
- [2] Il a dit à son épouse qu'il voulait aller à La Mecque. Eh ! La Mecque ? Oui. Il est parti pour chercher une sorte d'objet de pouvoir (*bolifèn*). En ce temps ces objets n'étaient pas répandus. Il a dit à sa femme de lui préparer du couscous. Son épouse a préparé deux sacs de couscous.
- [3] Le jour où N'Fa Jigi est parti, il l'avait annoncé. Il a quitté le Manden pour se rendre en un certain lieu. Il y a quelque chose là-bas qui n'existe pas au Manden. S'il n'avait pas « construit » le Manden, il n'y aurait rien au Manden. Le jour où il est mort, les gens ont dit qu'il était venu « faire » le Manden. Un jour serait venu, si on n'avait pas « fait » le Manden, où ils auraient eu des regrets. Pour cette raison il est parti chercher tout ça [les objets du pouvoir].
- [4] Il a fait 333 ans [sur la route]. La troisième année, il est entré à La Mecque. Il s'est assis derrière les remparts. Au coucher de soleil, il y avait des enfants qui jouaient. Ils dirent : homme étranger sois bienvenu ! Il répondit : *mba* [réponse à une salutation]. Les enfants envoyèrent des messagers à leur père pour lui dire qu'un homme étranger était assis derrière les remparts. Le vieux leur demanda : vous le connaissez ? Ils répondirent qu'ils ne le connaissaient pas, mais qu'il les avait salués. Il [le vieux] dit : allez lui dire de venir.
- [5] La personne qui reçut Fa Jigi, était le chef des prêtres « païens ». Après le repas du soir, il expliqua le motif de sa venue. Il [le vieux] lui souhaita la bienvenue en disant que cela lui faisait plaisir. Il se rendit chez l'Almami de La Mecque pour lui dire le motif de la venue de Fa Jigi.
- [6] Chaque affaire a une cause. Ils ont critiqué l'« affaire des hommes »<sup>12</sup> et la sorcellerie, même s'il y a des gens qui les aiment. Chacun a sa voie ! Toi et moi, si nous partons en voyage, toi tu descends chez un grand marabout, moi chez un prêtre-sorcier païen. Tu n'as pas mangé du riz ni de la bouillie là-bas. Moi, au contraire, je me suis rassasié avec du riz et de la bouillie chez le prêtre-sorcier. Le lendemain quand nous nous retrouverons, je te dirais : lui [mon hôte] *saa*, c'est un homme sérieux. Il n'a pas prié, mais au nom de Dieu, il a une bonne pensée. Mais toi, tu jeûnes, tu pries, un étranger arrive chez toi et tu ne lui donnes pas à manger. Tu te dis marabout, mais tu n'es pas un musulman. Chaque chose que tu fais, il ne faut pas en avoir de regrets. Elle s'est passée devant les yeux de Dieu.
- [7] Ils sont allés faire des bénédictions à Fa Jigi. Fa Jigi est arrivé à un lac. Il s'est assis, pour se pencher et boire. La chemise qu'il porte, une houppes, est tombée dans l'eau. Elle s'est transformée en gymnote électrique. Alors, demain ils diront qu'il y a un courant électrique dans la queue du gymnote. Une autre houppes est tombée, elle est devenue un scorpion. S'il te pique, tu meurs. Le foulard qu'il portait sur la tête et sa ceinture sont devenus des pythons. La bénédiction portait déjà ses effets.
- [8] Il est venu pour introduire la sorcellerie dans le Manden, et l'a expliqué à tous les gens. Il a donné à chacun sa part. Les non-circoncis, leur part existe. Les porteurs de pantalons [les hommes], leur part existe. Ce jour il a aussi fait des sacrifices aux grands et vieux ancêtres du Manden. Ceux qui veulent se lancer contre les secrets du Manden, que les grands et vieux ancêtres les cherchent.

11. Pour le récit en bambara, cf. Annexe.

12. Traore fait allusion au Kòma.

- [9] Il est venu pour fonder l'« affaire des hommes », pour dire : vous êtes dans les buissons de *gè*<sup>13</sup>. Les hommes vont dans les buissons de *gè*. Ce bosquet de *gè*, avant que les arbres de la forêt aient poussé, le *kungè* y a poussé<sup>14</sup>. Même demain matin, si le Kòma sort, ils chanteront les louanges du *buruku kungè*. Ce bosquet, celui qui rentre sous sa couverture, personne peut l'en extraire. Si tu es convaincu de toi, et que tu coupes ce bosquet, Dieu va te « couper » !
- [10] Jigi o !, quand le Kòma sort, même demain il va crier le nom de N'Fa Jigi. Les douze enfants du Kòma sont venus. Tous cela sont les fruits de la quête de N'Fa Jigi.

Comparable aux autres mythes qui relatent les origines arabes du Kòma, ce récit à l'intérêt de légitimer la coexistence et une certaine compatibilité entre les traditions religieuses musulmanes et non musulmanes. *Ta Jigi* arrive dans La Mecque où un chef des sorciers peut rendre visite au dirigeant de la communauté musulmane [5], et de tous les deux reçoit des bénédictions [7]. *Traore* souligne ce message avec une comparaison morale ; elle vise les arguments contemporains de certains musulmans contre les traditions religieuses dites païennes [6]. Une autre compatibilité est signalée par le motif du pèlerinage à La Mecque (*hiji*) semblable aux voyages visant des cultes locaux (Dieterlen 1959 : 133-134 ; Leynaud & Cissé 1978 : 58). Le fait que le héros est parti pour trouver les moyens de se « faire » un nom [1] implique aussi l'acquisition d'un statut social, la fondation d'un pouvoir dans sa propre communauté. Le résultat de ce voyage est la création d'un nouvel ordre dans le Manden, de la même façon que les *jeliw* disent de Sunjata Keita qu'il a « construit » le Manden (*a ye Manden dilan*).

L'intention de se « faire » un nom est également attribuée au personnage central du récit concernant la fondation de Sebejanyiri, « le grand rônier »<sup>15</sup>, dit le fondement (*ju*) des Kòmaw des monts Manding<sup>16</sup> que *Traore* raconte ensuite.

Avant que son fondateur Koloma Kinba Keita devienne un « saint », *waleju*<sup>17</sup>, il était un homme méprisé et aveugle. Quand il se rendait à l'endroit où l'on boit de la bière de mil, les gens l'ignoraient. Koloma partit chez son oncle maternel (*birenkè*) pour demander son aide. Celui-ci alla dans la brousse chercher des médicaments (*furaw*). L'oncle lava son visage et lui demanda s'il voyait quelque chose. Kòlòma ne voyait rien. Après un deuxième traitement, il aperçut un « génie » (*jinè*). Koloma retourna dans son hameau, Jònsòna, et y créa Sebejanyiri, un Kòma qui « voit » (*filèli-*

13. *Guiera senegalensis*, aussi appelé *kungè* ou *buruku kungè*.

14. *Traoré* m'a ensuite expliqué que le Mande *sunsun* (*diospyros mespiliformis* - kaki de brousse) est l'arbre que le *gè* est « venu chercher » dans le Manden et qui pousse aux mêmes endroits. Le *sunsun* « protège » les secrets du Manden et sert à guérir sept maladies différentes, tandis que le *gè* ne peut en guérir que cinq.

15. Cet arbre, *borassus aethiopianum* a la qualité de s'élever au-dessus de tout le reste de la végétation.

16. Le récit a été remis à mon assistant N. Keita, lequel est un descendant du fondateur de Sebejanyiri.

17. Le terme *waleju* est dérivé du mot arabe *wali*, « saint ».

*kèkòma*)<sup>18</sup>. D'après Traore, Sebejanyiri a proclamé les origines et le destin du Manden et du monde entier (*a ye Manden ni dunya bèè buruju gòsi*). Il précise les dimensions de cette clairvoyance comme suit :

Il [Sebejan] a dit qu'il y aura un temps où une ficelle [le téléphone] traversera le monde entier.

Une longue vannerie [les chemins de fer] traversera le monde entier.

Il y aura quelque chose en haut qui ressemble à un œuf de poule [un avion].

Quelque chose arrivera de l'ouest. Sa peau ressemble à un Peul, mais elle n'est pas peul [le Blanc].

Sebejan a donné ses yeux à un *jinè*.

Jonsonna sebe, jusqu'à la fin du monde, on ne trouvera pas un autre Kòma comme lui.<sup>19</sup>

Le narrateur constate que, grâce aux actes de leur ancêtre, même les non-circoncis parmi les descendants du héros peuvent voir le Kòma et ne sont pas obligés de payer le prix d'entrée à l'association. À cet égard, Traore évoque la position privilégiée du lignage de Koloma Kinba dans le Kòma de son oncle Balla. Il illustre le rapport entre Sebejanyiri et les Kòmaw de sa propre famille avec le proverbe : « Les deux côtés d'un tambour à aisselle sont agréables pour l'oreille, mais un côté est plus écouté que l'autre. »<sup>20</sup>

Pour comprendre la position initiale inférieure du héros et la transmission des prérogatives à sa descendance, il est nécessaire de placer ce récit dans son contexte politique. Koloma Kinba appartient aux Kinbala, le lignage aîné des descendants de Manden Famori Keita qui avait fondé la chefferie du *kafo*. Selon Nakuru Madi Keita, le chef du village Komanfara, ce lignage a été exclu du pouvoir à la suite du règne de Tamba Mori, parce qu'il avait mis en esclavage certains de ses parents. D'une façon plus euphémisée, l'éloignement des Kinbala de la chefferie est habituellement expliqué par le fait qu'ils sont les « enfants » classificatoires des deux autres branches du Famorisi<sup>21</sup>. Le statut des *kòmatigiw* renommés donne alors un moyen aux Kinbala de jouir d'une influence alternative<sup>22</sup>. Dans ce cas comme dans d'autres, le religieux apparaît bien comme étant le substitut du pouvoir.

18. Le fait que Koloma Kinba est présenté comme un aveugle rend d'autant plus impressionnantes ses capacités de clairvoyance.

19. *A y'a fò ko: waati bèna se mònònkise kèlen bè se ka dunya bèè tigè.*

*Walanjan bèna dunya bèè tigè.*

*Fèn bèna kè sanfè, o nyè ye komi shèkili ye.*

*Fèn bèna bò tilebifè, a fari bè komi fila ta ye ka sòrò fila tè.*

*Sebejan, a y'a nyè fila di jinè ma.*

*Jonsonna sebe, fo ka dinye ban, a nyògòn kòma tè sòrò tugunin.*

20. *Tama fan fila ka di tulo ma, nka fan kelen bè mèn ka temmen dow nin kan.*

21. AMSELLE (1988: 468) observe un écartement semblable du lignage aîné dans les chefferies des *kafow* Keleyadugu et Jitumu.

22. Le fait que le chef du conseil villageois de Saguele et le commerçant le plus important du village sont des Kinbala indique que ceux-ci ont trouvé d'autres biais pour compenser leur écartement de la chefferie.

Le rôle des *numuw* dans les Kòmaw des monts Manding

Les traditions de N'Fa Jigi et Koloma Kinba sont un exemple des relations multiples entre les versions associant l'introduction du Kòma à un membre des clans Bula/forgers, et celles l'attribuant à un personnage royal. À la différence des récits opposant les *numuw* païens aux *mansarenw* musulmans, le cas présent superpose ces identités. Cela correspond au déclin de l'islam auprès de la famille royale après la dissolution de l'empire. L'évocation des *kòmatigiw* Bula/*numuw*, *mansarenw* et *tontigiw* dans le récit de Traore reflète leur distribution réelle dans les *kafow* Kenieba Konko, Kaninbala et Sobara.

Un peu moins de la moitié des associations énumérées ont été sous la direction des clans Bula, tandis que le reste se partageait entre une majorité des *tontigiw* et une minorité des *mansarenw*. Actuellement il ne subsistent que deux de ces cultes : les Kòmaw des villages Farabakò et Dambala Makandiana au Sobara<sup>23</sup>.

## LISTE DES KÒMAW DES MONTS MANDING

<i>Nom de l'association</i>	<i>Lieu</i>	<i>Groupe clanique</i>
Buntenba	Dògòro/Kaninbala	Kamara
Soma Datu	Dògòro/Kaninbala	Keita
Sigilolo	Saguele/Kenieba Konko	Nu Mankan Traore
Dibi	Saguele/Kenieba Konko	Bamba Magalu
Jago Sira	Saguele/Kenieba Konko	Balla Traore
Fara Nene	Nana Kenieba/Kenieba Konko	Fa Bukari Kamissoko
—	Nana Kenieba/Kenieba Konko	Bage Madi Kulibali
Sebejanyiri	Jònsonna/Kenieba Konko	Koloma Kinba Keita
Makandiana Sasia	Dambala Makandiana/Sobara	Fa Junku Fofana
—	Sobara	Makan Ba Traore
Gengere	Sobara	Fa Kimba Bagayoko
Bedeya Sasia	Bedeya/Sobara	Kante
—	Farabakò/Sobara	Bagayoko
Soma Moriba	Sobara	Bagayoko
Daga Fune	Sakrodaba/Sobara	Kante
Soma Karata	Sobara	Konate

Cette répartition remet en question le rôle central fréquemment accordé aux Bula/forgers dans l'association. À la différence des auteurs coloniaux administrateurs et missionnaires qui soit ne mentionnent pas le statut social

23. Moussa Keita, un informateur quadragénaire du lignage Kinbala indique qu'aux temps de la fondation de Sebejanyiri, qui remonte à sept générations avant lui, l'association existait seulement hors du Manden à Nyamina (« Dibi ») et à Buguni (« Toro »). Selon Tile Traore, le premier Kòma du Sobara était celui de Makanba Traore.

des *kòmatigiw*, soit ne réduisent pas ces derniers au seul groupe des forgerons, l'école de Griaule insiste sur leur importance figurée par les mythes cosmogoniques. Descendants de l'homme dernier né, associé au dieu de l'eau Faro, les *numuw* deviennent les premiers prêtres (Dieterlen 1965, Dieterlen & Cissé 1972 : 26-27). Hors des considérations mythologiques, les travaux de P. McNaughton (1988) et S. C. Brett-Smith (1994) démontrent comment la maîtrise des forces physiques et occultes suggérée par le travail du fer, du bois, et particulièrement la confection et utilisation des masques, les prédisposent à être les « propriétaires » du Kòma.

Dans les monts Manding, l'importance des *numuw* pour la fabrication des masques et autres objets rituels est bien acceptée. Mais, même si cette activité implique la connaissance de certains secrets, *daliluw*, elle est dissociée de la relation au « génie » tutélaire de l'association, et n'est pas considérée comme une prérogative spécifique des *numuw*. À Saguele ces derniers ont pu remplir le rôle de sacrificateur, *solifilentigi* (maître de laalebasse du sacrifice) qui comprend la récitation des prières (*sòlikan*). Actuellement, ils continuent à exercer cette fonction dans certains cultes des ancêtres et génies familiaux. Cependant, ces tâches peuvent aussi bien être exécutées par les *hòrònw*. Dans le cadre des circoncisions (*bolokoliw*, *furasiw*), les *numuw* effectuaient l'opération et les soins des novices, tandis qu'un autre dignitaire du Kòma (*semakè*) était responsable de leur protection contre les mauvais « sorciers », *subagaw*.

À certains égards, cette situation est comparable à la position des *numuw* dans le Kòma du pays Mebala (Wòròdugu, Département de Seguela) résumée par Sanogo (1985 : 161) comme suit :

« Les forgerons qui dans certaines régions, notamment chez les Bambara du Mali, sont considérés comme étant les fondateurs du culte du Kòman, n'assument aucune responsabilité religieuse dans le culte. Certes, ils accomplissent d'importants travaux pratiques religieux (tailler le masque, couper le bois, etc.), mais ils ne sont jamais responsables du travail. Tous les travaux religieux du forgeron sont pratiqués par celui-ci, sous l'ordre d'un responsable du culte. »

Une explication pour la subordination des *numuw* au pays Mebala est indirectement donnée par l'auteur. En effet, il constate qu'ils sont tenus pour des clients dépendants des groupes lignagers fondateurs du pays (*ibid.* : 354). Le même genre d'arguments a été plusieurs fois mis en avant par mes informateurs à Saguele. Selon eux, il faut avoir certaines réserves à l'égard des *nyamakalaw* car ils sont susceptibles de changer de patrons (*jatigiw*). Au contraire, Soumana Bagayoko, forgeron dans le même village, a souligné que si certains membres de son clan sont devenus *numuw*, ceci ne changeait rien au fait qu'ils étaient des *hòrònw*. Ce constat et la présence des *kòmatigiw numuw* au Sobara indiquent bien que l'identité de cette fonction reste négociable. Du fait que la chefferie du Kòma offre une possibilité d'augmenter l'influence dans la communauté, il paraît logique que, selon les conjonctures historiques, divers groupes l'aient réclamée. À Saguele cette

fonction a servi aux *tontigiw* et aux Kinbala pour compenser leur exclusion de la chefferie du *kafo*, tandis que à Dambala Makandiana (Sobara), le chef du village lui-même est dirigeant du Kòma.

### La nature socio-politique du Kòma

Ces deux derniers cas démontrent bien qu'il serait inadéquat de voir dans le Kòma l'expression d'un contre-pouvoir subversif, comme le suggère C. Monteil (1924 : 268) qui décrit le culte comme « le berceau d'un véritable État politique ». Contrairement à l'association du Poro, répandue du nord de la Côte-d'Ivoire jusqu'à la zone forestière à l'extrême sud de l'aire linguistique Mande<sup>24</sup>, le Kòma ne représente pas une puissance pouvant sérieusement compromettre les desseins de la chefferie politique. L'association peut atténuer l'exercice du pouvoir ou la renforcer, mais elle reste l'auxiliaire des rapports de force existants.

D'après Sanogo (1985 : 102), grâce à un système de rotation des fonctionnaires, le Kòma du Wòròdugu a joué une fonction intégratrice importante, en renforçant l'attachement des communautés villageoises au siège de la chefferie<sup>25</sup>. Au Kenieba Konko et Sobara les associations ont eu un rôle beaucoup moins unificateur. De nombreux Kòmaw ont coexisté, sans que chaque village ait possédé nécessairement son propre culte et qu'une hiérarchie bien définie ait existé.

Les relations entre ces associations sont surtout manifestes à l'occasion des levées de deuil des membres importants (*kun si*). À Saguele des délégations venant de plusieurs villages des monts Manding (Nana Kenieba, Sandama, Bedeya, Sakrodaba, Farabakò, Dambala Makandiana) et de quelques villages de la Haute-Vallée du Niger (Bankumana, Konkani, Dogoro, Tabu) y ont assisté. Au premier plan, ces événements ont servi à réaffirmer les liens de coopération entre certains cultes. Par exemple, à cause d'un transfert de savoir occulte, les Kòmaw de Farabakò et Dambala Makandiana se

24. Les associations du type Poro ont pu jouer un rôle politique et militaire décisif. Concernant les chefferies senufo au nord de la Côte-d'Ivoire, R. LAUNAY (1988 : 358-359) souligne le caractère fortement hiérarchisé de cette association. L'accession aux grades supérieurs étant limitée à certains lignages capables de payer les frais de promotion, le pouvoir est resté dans les mains d'une élite. Dans la mesure où les chefs politiques ont possédé les moyens nécessaires pour augmenter leur emprise sur leurs sujets, ils ont pu placer leurs parents dans les positions supérieures. Au sein des Poro des Mende et Kpelle du Liberia et de la Sierra Leone ces fonctions ont été plutôt héréditaires. Ici les chefs politiques paraissent avoir été manifestement soumis aux décisions du conseil de l'association (PAULME 1971 : 22 ; WESTERMANN 1921 : 228-290).

25. Il paraît possible que l'association du Wòròdugu se soit appropriée certains éléments du Poro des communautés senufo voisines. Son attachement à la chefferie de la région et les nombreuses références à une « vieille mère » tutélaire (*maboba*) le suggèrent. Cependant, SANOGO (1985 : 40) évoque seulement la présence des associations Nya et Do dans la région.

considèrent comme « mère » et « enfant ». De la même façon, de nombreux Kòmaw sont censés avoir en commun d'avoir prélevé la terre de l'ancien bosquet de Sebejanyiri pour construire leurs cases associatives. Pourtant, les commémorations des *somaw* morts sont également des occasions réputées pour des joutes magiques et mortelles entre les adhérents des associations rivales.

En dehors de leurs aspects corporatistes, les levées de deuil semblent comparables à leurs pendants musulmans actuels (le sacrifice des quarante jours). Ces occasions, marquées par des prières, des partages de sacrifices, des discours de condoléances, des narrations de récits historiques (*sanga fo*), et des interventions de *jeliw* peuvent attirer de nombreuses délégations étrangères. Hormis les rites d'installation des chefs politiques, ce sont des lieux propices à l'affirmation des liens de parenté et d'alliance entre villages et *kafow*.

Nous verrons plus loin qu'une association peut être une source de revenus considérables et, par conséquent, contribuer au prestige d'un village. De la même façon, une communauté possédant un Kòma renommé sera craint. Mais les traditions historiques politiques mentionnent rarement le Kòma<sup>26</sup>, tandis que les pouvoirs protecteurs des *jinèw* tutélaires des lignées, des villages et du *kafo* sont souvent évoqués. Cette absence pourrait être due à l'influence de l'islam sur les traditions historiques. Il me semble aussi possible d'en chercher les raisons dans la nature spécifique du pouvoir de l'association. L'existence des chansons et des louanges consacrées aux exploits des grands *somaw* et *kòmatigiw* qui sont chantées pendant la saison sèche par des griots itinérants (*tilemajeliw*) témoigne de sa spécificité<sup>27</sup>.

L'absence actuelle du Kòma a rendu difficile le recueil d'informations précises sur le rapport entre le domaine d'exercice judiciaire de l'association et celui des chefs et des conseils des villages et du *kafo*. Il est certain que les autorités politiques sont habituellement consultées à l'occasion de litiges fonciers et de conflits matrimoniaux, lorsque des vols perpétrés par des inconnus, des suspicions d'ensorcellement ou de trahison nécessitent le recours aux objets de pouvoir et aux devins. À cet égard le Kòma n'a pas joui d'un monopole. Le Kenieba Konkò a possédé un culte de *jinè* spécialisé, « le *lenge*<sup>28</sup> tueur des nobles » (*fòrònfaga lenge*) qui a servi à identifier et punir les hommes ayant divulgué les secrets politiques du *kafo*.

26. Une exception est le culte de Sebejanyiri. S. Keita de Bintanya Kamalen raconte que, lors de son passage au village de Kuluninjan, Koloma Kinba, le chef du culte, a averti ses habitants d'une trahison de la part des femmes fulaw menant à la destruction de leur village. Selon A. Keita, Titi Niaré, un des fondateurs de Bamako, a appelé Koloma Kinba pour qu'il trouve les moyens de faire prospérer la ville.

27. Dans la région en question, les chansons Nyakari Gwassa et Dabi Soro sont les plus connues de ce genre.

28. Le *lenge*, *afzelia africana*, est un arbre à bois très dur fréquemment utilisé à des fins médicinales et magiques. Associé avec des *jinèw* puissants, son abattage est censé nécessiter l'intervention des forgerons.

Généralement, les pouvoirs des masques (*kòmakunw*), objets magiques (*basiw*) et poisons (*kòròtiw*) du Kòma sont dirigés contre ceux qui révèlent les secrets du culte aux non-initiés et contre les mauvais sorciers tenus pour responsables de l'infortune, de la maladie et de la mort<sup>29</sup>. En dehors de ce groupe, qui peut aussi bien comprendre des *somaw* que des *moriw*, il existe une catégorie spécifique de mauvais « sorciers » (*subagaw* ou *subaw*), qui est estimée « manger » les hommes (*ka mògòw dumun*). Souvent évoqués en tant que principaux adversaires de l'association, les *subagaw* se transforment eux-mêmes et leurs victimes en animaux pour dévorer ces dernières. Cette capacité peut être héritée ou apprise et elle est principalement attribuée aux femmes. Les *subagaw* appartiennent à une association clandestine (*tòn*) qui exige de chacun de ses membres des contributions régulières. Leurs proies préférées sont les enfants et les gens moralement intègres, et cela n'exclut pas leurs propres parents. Les victimes tombent mortellement malades et ne peuvent être guéries. À la différence des pratiques exprimées par des métaphores similaires dans d'autres régions d'Afrique<sup>30</sup>, les *subagaw* n'obtiennent aucun gain matériel ou politique par leurs actions.

Du point de vue masculin, les adhérents féminins de cette contre-société sont souvent estimés appartenir au Nyagwan, « le Kòma des femmes ». Au contraire, les femmes ont tendance à dire que le Nyagwan-même lutte contre les *subagaw*. Il est habituellement reconnu que la *suya* (don de sorcellerie) des femmes du Nyagwan dépasse le pouvoir sorcier des hommes. Or ce don implique non seulement la puissance de se transformer, également attribuée à certains maîtres chasseurs, mais aussi une force si fertile que « si une femme Nyagwan plante un arbre à calebasses le matin, on peut boire de la bouillie avec des calebasses-louches le soir ». Ce pouvoir trouve son point culminant dans des rites effectués pour faire venir la pluie. Comparable à la grâce divine (*baraka*), le don de la sorcellerie est transmis aux enfants par la mère. Et, par cette voie, il peut être autant une force destructrice que la capacité (*se*) avec laquelle les grands héros et chefs réalisent leurs pouvoirs. Même si cette forme de pouvoir occulte est distinguée des actions des *subagaw*, elle reste empreinte d'un caractère ambigu.

Le Kòma peut être compris comme une réponse à l'ambivalence de la *suya* qui s'exprime dans le dilemme suivant : les mères possèdent la clef de la réussite de leurs fils tandis que leurs épouses jouent de leurs capacités

29. L'action de jeter un sort est exprimé avec l'expression, *ka mògò bon*, « lancer (quelque chose) sur quelqu'un ». Elle est aussi employée pour désigner l'acte de tirer sur quelqu'un avec un fusil ou un arc.

30. P. GESCHIERE (1995) décrit l'utilisation de ce type de discours pour rendre compte des pouvoirs politiques et économiques au Cameroun et fournit une analyse excellente de la discussion anthropologique sur le caractère de la sorcellerie. En prenant une perspective moralisatrice, concentrée sur les accusations de sorcellerie, les auteurs anglais ont interprété ce phénomène comme un élément visant au maintien de la hiérarchie sociale. La négligence du caractère ambivalent de la « sorcellerie » a empêché une réflexion sur son rôle explicatif des conflits et changements socio-politiques et économiques.

pour les trahir. Comme T. Traore l'observe, sans le Kòma les hommes n'auraient pas de secrets pour se protéger contre les femmes. Selon lui, un des « enfants du Kòma », le *kòma sama*<sup>31</sup>, est un moyen particulièrement efficace pour tuer les femmes « curieuses ». Cependant, d'après A. Keita, la chefferie du Kòma ne peut pas être exercée sans l'appui d'un objet de pouvoir qui protège son propriétaire contre les sorts des rivaux. Appelé *domalenbele* (« pierre des sorciers »), cet objet peut seulement être obtenu grâce à un pacte d'amitié avec un membre du Nyagwan. Cela démontre bien le caractère inachevé de l'entreprise d'exclusion.

Sans être entièrement réductibles à cet aspect, les rites de circoncision et les cérémonies associées au cycle agraire mettent en jeu l'appropriation masculine des pouvoirs reproductifs. Le Kòma veille sur la transformation des non-circoncis (*bilakòròw*) en hommes, en les protégeant contre les *subagaw* au moment de la circoncision et pendant leur période de retraite (*bure*)<sup>32</sup>. Le serment proféré par les novices (*tintoi*), à leur entrée dans l'association, les oblige à garder les secrets du culte face aux non-initiés sous peine de mort ; il « attache leur vie » au Kòma (*k'i si siri kòma la*). De cette manière, leur détachement du monde des mères au profit du secours du bosquet de l'association est achevé. La symbolisation de cette dimension paraît particulièrement forte dans le Kòma du Wòròdugu où les initiés sont dits être issus de l'utérus du Kòma, et y retourner après leur mort<sup>33</sup>.

La festivité principale de l'association avait lieu vers le début de l'hivernage (en juin). Cette occasion correspond avec la fête du nouvel an (*saliba*), durant laquelle les sacrifices annuels musulmans (*'id al-adhā*) ont lieu. Comme toute manifestation du Kòma, ces rassemblements sont marqués par les sorties des *kòmadenw* qui comprennent des instruments musicaux et des masques<sup>34</sup> et comportent des danses, chants, et processions. Ces activités ont lieu dans le bosquet de l'association (*kòmату, getu*), à la place centrale et dans les sentiers du village, et au carrefour (*dankun*) à son entrée. Elles sont menées par deux classes d'initiés, les « jeunes » *tintoiw* qui chantent et jouent les instruments de l'association (*ka kòma gèngèn*, « battre le Kòma »), et les *somadenw* (*soma*-« enfants »), les dignitaires du culte, dont certains portent des masques. Les danses et chansons sont accompa-

31. Le *kòma sama* est une trompe en fer d'une longueur d'environ trente à quarante centimètres.

32. La protection des circoncis implique la fabrication d'un objet de pouvoir qui prend la forme d'un arbre coupé (*mengen*). Celui-ci est « activé » avec un autre objet de pouvoir appartenant à l'association des non circoncis, des formules magiques (*kilisiw*) et des sacrifices de poulets noirs.

33. SANOGO 1985 : 15. Nous retrouvons ici la métaphore de la « vieille mère du village » utilisée dans les associations Poro (JAMIN 1977 : 105).

34. Les masques (*dibi, kono, nama, jara*) sont créés d'après des formes animales diverses : hyènes, lions, vautours, etc. Les instruments (*kòmashènin, kòmawulunin, nyawerelen, senba, boukouboukou, kòmasama*) comprennent des trompes, rhombes, flûtes, dames et appareils sonores composés de lianes attachées à de petites Calebasses qui servent de caisses de résonance.

gnées par des joueurs de *jembè*. Le griot de l'association (*jeriman*)<sup>35</sup> déclame les louanges (*matogokan*) des « enfants du Kòma ». Les sacrifices sont accomplis sur le siège du génie tutélaire du village qui prend la forme d'un arbre (*karayiri*), sur l'autel du génie du Kòma et sur ses objets de pouvoir. Les ancêtres de l'association qui sont ses héros fondateurs, chefs et grands personnages passés et les co-fondateurs du *kafo*, Bandia Kone et Manden Famori Keita, sont invoqués pour solliciter l'abondance des récoltes du mil, et la prolifération des enfants<sup>36</sup>. La position des victimes immolées indique le degré de la réussite de l'année et l'existence de désaccords graves entre les villageois. En dehors des « sacrifices du Kòma » (*kòmasoliw*), le chef de la terre (*dugukolotigiw*) dédie des offrandes au génie de la terre villageoise tandis que les chefs de lignage font des sacrifices à leurs ancêtres. Ces activités marquent aussi la « fermeture de la maison du Kòma » (*kòmabolondatugu*), contenant les masques et autres objets rituels, pendant la saison des pluies où une grande partie de la population habite dans des hameaux de culture. À l'exception d'événements sérieux nécessitant une consultation du « Kòma qui résoud les problèmes » (*kunkonyè-nabòkòma*), la réouverture de l'association (*kòmabolondaye*) a lieu en novembre.

Les aspects communautaires de l'association et sa fonction de contrôle social ont tendance à dissimuler l'hétérogénéité des savoirs et la dynamique des relations sociales. À travers les rites d'initiation, le Kòma fonde des groupes homogènes qui représentent aussi des classes d'âge (*kare*)<sup>37</sup>. Mais, hors du culte, ces derniers sont souvent répartis en plusieurs associations. À Saguele, trois associations d'âge, désignées par le terme *bondaci* (« travail du lignage »), existent. Elles se répartissent entre les lignages Keita, la branche aînée des Keita exclue de la chefferie, et les groupes lignagers alliés<sup>38</sup>. Chaque association assimile les clients (*nyamakala*) des lignages membres. Les travaux collectifs agricoles (défrichage des champs, construction des nouveaux hameaux de culture, etc.) sont effectués séparément par les trois groupes. Au sein du Kòma, les adhérents des deux associations des

35. Le *jeriman* n'est généralement pas un *jeli*. Or, à l'exception des membres des clans Bula, les *jeliw* sont souvent exclus de l'association. Cette situation est généralement expliquée par leur association à certains défauts moraux (loquacité, voracité, etc.). Il est probable que cette situation est plutôt une conséquence de leur proximité identitaire avec l'islam.

36. Mes informateurs n'ont pas établi un lien entre les autels ou objets de pouvoir et les âmes des ancêtres et des céréales, comme le suggèrent DIETERLEN et CISSÉ (1972 : 10).

37. Le régime des classes d'âge maninka a tendance à être cyclique, le nombre et les noms des promotions étant prédéterminés et récurrents (PAULME 1971 : 14). En pratique, le système paraît marqué d'une souplesse plus grande. Ainsi, à Saguele les *karew* portent les prénoms de leurs chefs.

38. LEYNAUD (1966 : 52-53) observe une situation comparable dans plusieurs gros villages de la Haute-Vallée du Niger. Actuellement, à l'occasion des travaux collectifs concernant le village entier une répartition en groupements ne coïncidant pas aux délimitations lignagères est effectuée.

lignages écartés de la chefferie semblent jouer un rôle plus important sans que l'unité de la communauté soit ouvertement mise en cause.

Plus fondamentalement, la transmission des savoirs sur le fonctionnement et les expressions du culte ne paraît pas entraîner un enseignement en profondeur. L'existence de seulement trois grades d'initiés — les *tintoi*, les *somadenw*, « enfants-maîtres “sorciers” » et le chef de l'association (*komatigi*) — implique l'absence d'une échelle systématique des connaissances secrètes à gravir. L'exercice des fonctions, comme porter un masque, jouer d'un instrument, garder la maison du Kòma, être sacrificateur ou griot de l'association, exige plus un savoir-faire que des connaissances ésotériques. Il renvoie surtout à la possession de certains objets de pouvoir, de formules secrètes (*kilisiw*) et au fait d'avoir subi des traitements avec certaines médecines protectrices (*furaw*). Selon mes informateurs, l'accession au titre de *soma* et aux fonctions associatives spécifiques ne suit pas nécessairement des critères de séniorité, et suppose des apprentissages individuels et informels auprès d'amis et de mentors choisis. L'acquisition des savoirs secrets implique l'accumulation d'un capital aussi symbolique qu'économique. Elle fait l'objet d'une grande partie des préoccupations et aspirations de certains hommes<sup>39</sup> et entraîne des voyages et des investissements matériels et temporels considérables. En ce sens, McNaughton (1988 : 43) remarque :

« Seidu Camara [son informateur forgeron] used to say that “good Bamana, that is mature, sensible and responsible citizens, made it their business to own as many *daliluw* [“secrets”] as they could. Such acquisition is expensive and time consuming, however. It may also require long-distance travel, to contact a person in a faraway region known to possess a particularly desirable example. »

Concernant l'initiation bakota au Gabon, L. Perrois (1968 : 70) insiste, de la même façon, sur l'acquisition des connaissances « tout au long de la vie, un peu au hasard des amitiés avec un vieux ou une vieille qui vous prend comme disciple ou héritier », et il en conclut :

« Donc point d'école de brousse. L'initiation est plutôt un *passage* de l'état d'enfant ignorant et incapable à celui d'homme qui pourra accéder à la connaissance. C'est donc plus une *admission* qu'une initiation : les rites *donnent* accès à l'association, ils transforment le candidat de façon à ce qu'il soit capable désormais de voir toutes les pratiques, d'y participer et surtout d'en bénéficier. »

Suivant Perrois, J. Jamin (1977 : 106) constate que l'initiation aux associations socio-religieuses est « plus un dispositif de reconnaissance que de connaissance, de pouvoir que de savoir. La révélation même futile des secrets, leur partage par une catégorie de la population suffisent à fracturer l'univers social de la communication, d'une part géographiquement (oppo-

39. D'une façon plus discrète, certaines femmes peuvent suivre des trajectoires comparables.

sition village/bois sacré), d'autre part sociologiquement (initiés/non-initiés), et à *informer* des structures de subordination (aînés/cadets) ».

Cette analyse du savoir secret, en tant qu'instrument du maintien de la hiérarchie sociale, qui à la limite est un signifiant vide, me paraît justifiée. Cependant, elle laisse de côté l'existence des connaissances acquises individuellement et de manière informelle, et ne rend pas compte de la présence des capacités alternatives que j'ai évoquées à l'égard des femmes « sorcières ». Il s'agit là de deux éléments qui remettent en question l'idée d'une hiérarchie univoque entre aînés et cadets, hommes et femmes.

### L'absence du Kòma et la présence du discours des *jinèw*

Le discours actuel sur la fondation d'une nouvelle association à Sagele reflète cette quête individuelle des savoirs-capitaux. Il exprime les possibilités autant que les limites de la négociation des statuts et identités religieuses.

Le dernier Kòma sous la direction de Balla Traore a cessé d'exister après sa mort en 1985. Hormis les explications générales qui attribuent la fin de l'association à son incompatibilité avec l'islam, certains anciens membres ont fourni des interprétations d'une autre nature. Selon eux, les objets de pouvoir et masques du culte appartiennent à plusieurs individus rivaux (*fadenw*) dont le seul moyen d'unification serait la force d'un *kòmajinè*. Les deux candidats potentiels pour une nouvelle alliance avec cette puissance, appelée *kòmafuru* (« mariage du Kòma »), sont encore soumis aux volontés d'un frère aîné, et d'un père classificatoire. Ces derniers ne tolèrent pas une nouvelle fondation du Kòma pour ne pas transgresser les prescriptions de l'islam. Mais, d'après les cadets, leur vrai motif serait la rivalité (*fadenya*), jalousie de ce que leurs subordonnés jouissent d'un pouvoir qu'ils n'ont pas.

A. Keita, un des deux successeurs putatifs à la chefferie du Kòma, est considéré à la fois comme un *mori* (marabout) et comme un *soma* (prêtre/« sorcier »). La catégorie des *moriw* est associée à l'enseignement de l'écriture arabe et des textes coraniques, et aux activités de guérison qui impliquent la fabrication d'amulettes utilisant l'écriture, des diagrammes cabalistiques, et des substances animales et végétales. Ce groupe accorde en outre des bénédictions et intervient au cours des baptêmes, mariages, funérailles et cérémonies de levée de deuil. La notion de *soma* désigne d'abord les notables du Kòma, ceux qui possèdent et fabriquent des objets de pouvoir, *basiw*, qui sont activés par des sacrifices de sang et des formules magiques *kilisiw*. Cette identité peut aussi inclure des guérisseurs (*furatigiw*) utilisant des substances végétales et animales, des géomanciens (*kiendalaw*), des maître chasseurs (*dònsobaw*) et ceux qui font des sacrifices aux *jinèw* ou aux ancêtres. En effet, les plus puissants membres de toutes ces catégories, qu'ils soient *moriw* ou *somaw* sont censés exercer leurs activités avec l'appui

des *jinèw*<sup>40</sup>, de la même façon que, à l'exception des chasseurs et guérisseurs, « la base » de leur savoir est souvent censée avoir pour origine le Coran<sup>41</sup>.

A. Keita est le fils d'un des négociants les plus renommés de la région, F. Keita. Celui-ci a été un des hôtes préférés de Adama Sekou Diarasouba, considéré comme un « saint » (*waleju*)<sup>42</sup>. Avant sa mort, au début des années 1990, F. Keita a également introduit l'enseignement franco-arabe (*madrassakalan*) du mouvement Wahhabiyya au village. A. Keita a suivi l'école coranique chez Adama Sekou Diarasouba, et plus tard un apprentissage chez un *furatigi* et *numu* au village de Farabakò (Sobara). Selon A., ce dernier l'a « marié » à un *jinè* avec l'approbation de son père. En échange, Keita a enseigné son savoir maraboutique à son maître forgeron, qui maintenant est également devenu à la fois un *furatigi* et un *mori*.

Hormis son activité de guérisseur et « arrangeur des affaires », *magonyètigi*<sup>43</sup>, Keita se considère comme un élu possible du *jinè* du Kòma de son ancêtre Koloma Kinba. Conformément à une prophétie de ce dernier, Keita devrait renouer une alliance avec un de ses descendants après sept générations. A. a souligné l'importance du *kòmajine* au point de dire que, dans l'éventualité de son élection, il serait possible que le Kòma existe discrètement sans les sorties de masques (*kòmakunw*), pour ne pas heurter les convictions des musulmans puristes. Selon lui, des cas comparables existent déjà au Sobara, sous la direction des géomanciens, *kiendalaw*<sup>44</sup>. Finalement tout cela dépendrait de la volonté du *jinè*, qui pourrait aussi bien exiger la continuité des coutumes. Dans ce cas, il serait obligé de renoncer à son statut de *mori*. Les critiques qui en résulteraient ne l'empêcheraient pas de prendre la chefferie de l'association, car, en fin de compte, tout jugement est entre Dieu et chacun.

La plausibilité de ce scénario a été confirmé par M. Traore, le griot de l'ancien Kòma et T. Traore, l'autre candidat pour la succession. Ils conviennent que, après la sortie des « enfants du Kòma » et l'exécution des sacrifices sanglants, les rassemblements de l'association trouvent leur point culminant dans les prophéties et recommandations du *kòmatisi*. Celui-ci devient le porte-parole du *kòmajiné*, appelé « le Kòma qui résout les

40. Dans son étude sur les croyances magico-religieuses au Maroc, E. WESTERMARCK (1926 : 363-364) décrit les rapports entre les saints musulmans et les djinns (*jnun*) de Muhammad.

41. *Somaya ju bòra koranna la*. « Le fond du *somaya* est issu du Coran ».

42. Selon les informations de son fils et successeur Wa Diarasouba, son père a eu des élèves partout dans le Manden, de Kita jusqu'à Siguiri.

43. Comme nombre de guérisseurs de la région, Keita se rend souvent à Bamako pour trouver des clients.

44. Cette idée est confirmée par M. TRAVÉLÉ (1929 : 132) qui constate que « [le *kòmatisi*] est toujours un grand devin qui devine dans le sable [...] Par ce moyen, il travaille préalablement pour savoir les affaires des notables et de la ville ». De la même façon, AMSELLE (1990 : 199) évoque les affinités entre le Kòma, le Jo et la géomancie. Selon lui, les fondateurs du Jitumu se sont imposés aux premiers occupants détenteurs du Kòma grâce à leur maîtrise de cette technique.

problèmes » (*kunkonyènabò kòma*). La parole codée du *kòmatigi*, traduite à haute voix par le griot de l'association (*jeriman*), a pour but de désigner ou avertir les malfaiteurs (sorciers, voleurs, parjures, etc.), de proclamer des amendes ou des sacrifices réparateurs et de donner des instructions à ceux qui sont venus le consulter. Le chef du culte ne porte pas de masque, mais une tunique en coton teinte en brun et un chapeau couvert de miroirs et d'amulettes ; ces vêtements ressemblent aux habits des maîtres chasseurs. Pendant son activité divinatoire, il reste debout devant l'assemblée avec une lance (*kòmatamba*) à la main. Dans le Kòma de Balla Traore, ce dernier tenait un miroir de devin. Il est aussi possible que le *jinè* lui parle directement, à travers un objet de pouvoir, ou dans ses rêves<sup>45</sup>. Le *kòmatigi* encadre ses propos par des chansons qui font allusion aux messages transmis et visent souvent des provocateurs éventuels<sup>46</sup>.

Cette situation est à certains égards différente des cas rapportés dans la littérature ethnographique. La relation au génie de l'association passe en grande partie par le biais d'un objet de pouvoir, ou d'un masque. La fonction du devin est souvent remplie par un dignitaire spécifique, appelé *warada* (« la bouche du fauve ») qui n'est pas identique au chef du Kòma. L'acte divinatoire est généralement associé au passage à un état de transe visible.

Ainsi, Henry (1910 : 141) parle d'une « crise d'épilepsie suivie de catalepsie » qui saisit le devin. Après, [...] on le retire de cet état en l'aspergeant avec une eau consacrée, et il reprend sa place, comme si rien d'anormal ne s'était passé ». Chez Tauxier (1927 : 275), le *warada* « tombe en transe et dans les états superficiels ou profonds d'hypnose ». Pour Monteil (1924 : 259), il est « saisi par le dieu » et entre en transe. Dieterlen (1951 : 151) observe que le *warada* est « délégué par les anciens » et, avant ses activités, « boit de la bière jusqu'à complète ivresse ». Il porte un bonnet rituel. Une flûte est glissée entre ses dents et un objet de pouvoir spécifique (*nyama boli*) est placé sur son abdomen. D'après Dieterlen et Cissé (1972 : 32, 53-54), le *warada*, dit « pris par le Komo », danse en transe avec un stylet empoisonné pour tuer ses adversaires. Cette fois-ci « celui qui [détient] la connaissance du Komo » (*komo doniba*) est masqué. « Le savoir [...] le prend par la tête, descend par le cou, la colonne vertébrale, et se disperse

45. La clairvoyance à travers des surfaces réfléchissantes qui peut impliquer l'utilisation de miroirs (catopomancie) est attestée pour l'Orient antique et moderne ainsi que pour l'Europe médiévale (DOUTTÉ 1909 : 388). Concernant le Maghreb, Douthé fournit également des exemples pour les rapports aux djinns à travers les rêves (*ibid.* : 414-415).

46. De nombreuses chansons comparables à la suivante avertissent les femmes *subagaw* : « Eh, le carrefour, je n'ai pas eu peur. Un hibou se trouve au carrefour, je n'ai pas eu peur. Une vieille sorcière se trouve au carrefour, je n'ai pas eu peur. Une femme du Nyagwan se trouve au carrefour, je n'ai pas eu peur. » (*Eeh dankun do, ko ne ma silan. Gingin kònò bè dankun do, ne ma silan. Sumusokòrò bè dankun do, ko ne ma silan. Niagwanmuso bè dankun do, ko ne ma silan.*)

dans les quatre membres ; il tremble, vibre (autrement dit entre en transe) et finalement cesse d'être au courant des choses de ce monde ».

Certaines descriptions mettent moins l'accent sur une transe ostentatoire. McNaughton (1988 : 135) constate l'union entre le génie, le porteur du masque, qui est en même temps le chef du culte, et le masque, sans impliquer un état de transe pendant la danse du devin. Sanogo (1985 : 231) décrit comment le chef de l'association est guidé « en transe » par un « fétiche » (*zugba*) pour trouver un objet volé. Le *kòmatigi* est en contact permanent avec le « masque mère ». Mais, en évoquant la prophétie des événements de l'année par le chef, Sanogo (*ibid.* : 445) ne fait pas allusion à un état de transe. La danse avec le masque principal (*musobadon*, « danse de la grande femme ») paraît dissociée de la divination et elle est présentée sous son aspect théâtral (*ibid.* : 408-410).

En définitive, la majorité des auteurs reconnaît la présence de plusieurs devins et techniques divinatoires au sein de l'association. Par exemple, Monteil (1924: 259) estime que « tous les initiés sont plus ou moins devins par des moyens qui leur sont propres ». Selon Dieterlen (1951: 165), le chef du Kòma est un devin consulté directement par les demandeurs.

À Saguele le chef de l'association n'est pas porteur d'un masque, ce qui signifie que le *kunkònyènabò kòma*, l'expression du *jinè* tutélaire est distinguée des « enfants du kòma ». La relation au *jinè* n'est pas caractérisée par des symptômes corporels et surtout n'entraîne pas une incorporation. Mes informateurs, familiers avec les cultes de possession bamakoïses (*jinèdon*) expriment cette différence en utilisant la phrase *jinè bòra i ye* (« le *jinè* est sorti devant toi »), ce qui suggère une perception visuelle, plutôt que l'expression *jinè sigira i kan* (« le *jinè* s'est assis sur toi ») qui implique un contact corporel.

Ce discours rapproche les activités associées à l'exercice de la chefferie du Kòma des démarches des *mòriw* qui sont tenus de communiquer avec leurs djinns à travers des rêves, en déclamant le Coran ou en égrainant leur chapelet<sup>47</sup>. Les constatations comme « personne ne viole les interdits de l'autre », « à chacun sa coutume »<sup>48</sup> font allusion à la présence possible du Kòma dans une communauté musulmane. Effectivement, de telles situations existent dans les villages Dambala Makandiana, Farabakò (Sobara) et Bananinkòrò (Kende Manden, Guinée). Dans ces conditions, il y a un accord entre l'almami et le chef du Kòma pour ne pas faire appel aux séances de l'association (*kòmakassi*, « le cri du Kòma ») avant la fin de la dernière prière de la journée (*safoseli*). De la même façon, à l'occasion de séjours chez Karamòkò Bakai Traore, le marabout le plus connu de Kenieba Konko et des environs, on m'a dit que ce personnage avait reçu les visites de

47. Dans le Maghreb et le monde arabe, de nombreuses références témoignent des rapports entre les saints musulmans et les djinns, et de l'emploi de ces derniers dans les pratiques magiques (WESTERMARCK 1926 : 352, 363-364 ; MACDONALD 1965 : 560-561).

48. *Mògòsi tè mògòw ka tana tien. Bèè a n'a ka laada.*

nombreux *kòmatigiw* du Mande<sup>49</sup>. Il est vraisemblable que la présentation du Kòma en tant que culte d'un *jinè* facilite les rapports avec les non-adhérents. Ces relations semblent aller de la simple coexistence à la coopération.

Suivant Olivier de Sardan (1991 : 596) on pourrait interpréter cette situation comme un processus de « recentrage » sur un élément parmi plusieurs modes de rapport avec les divinités. Ce processus serait comparable aux nombreux cultes de possession issus de la pénétration de l'islam dans un système religieux animiste. Ces transformations partent du fait que l'islam ne nie pas l'existence des génies sous la forme de possession par des djinns, anges et démons, mais qu'il refuse toute relation aux divinités se basant sur des supports matériels (autels, fétiches, masques). La possession est surtout acceptable par le biais de l'« affliction », c'est-à-dire d'un rapport non choisi par l'individu. Ceci, selon Olivier de Sardan (1993 : 203), a permis aux cultes de subsister ou même de s'étendre dans la domaine de la « thérapeutique ».

La marginalisation des masques au profit du *kòmajinè*, qui paraît particulièrement forte dans les visions du futur Kòma d'Amadou Keita, pourrait représenter un tel processus. Mais, vu la longue histoire des échanges entre l'islam, le Maghreb, et les institutions et pratiques religieuses locales dans cette région, il serait difficile de parler ici d'une pénétration d'un système dans l'autre. D'ailleurs, dans les monts Manding, les relations aux *jinèw* ne sont pas conçues dans le sens d'une possession ou d'un rapport d'affliction imposé à l'individu, entraînant d'abord le passage nécessaire par la maladie et l'infortune<sup>50</sup>. Il s'agit plutôt d'une recherche, plus ou moins active, par les personnes concernées d'une relation qui tend à être souhaitée plutôt qu'évitée.

### La relation entre désir et droit

Il ne serait pas inapproprié de rapprocher ce rapport de la notion de désir, impliquée par l'expression : « un tel est devenu l'aimé d'un génie » (*jinè y'a lakanu*). Cette alliance qui est comparée à un mariage (*furu*) peut être cherchée par le dépôt d'offrandes en certains lieux et par l'intervention des intermédiaires spécialistes. Comme l'amour parmi les hommes, les rapports les plus fructueux avec les génies ne résultent pas de « mariages arrangés » mais de l'action des *jinèw* eux-mêmes. Ils apparaissent à leurs « amants » lors de rencontres dans la brousse ou dans les rêves<sup>51</sup>. Ceci n'implique pas

49. LAUNAY (1988 : 359) observe une entraide similaire entre les lettrés musulmans *dyula* et les chefs des associations *Poro* à Korhogo au nord de la Côte-d'Ivoire.

50. La discrétion de la transe, son caractère « inspiratoire » et sa fonction divinatoire suggèrent qu'il s'agit ici d'un type de rapport aux divinités que G. ROUGET (1985 : 28) appelle « mediumnistic trance ». Au sein d'une même communauté, ce phénomène peut coïncider avec des relations de possession au sens classique.

51. MACDONALD (1965 : 560) remarque que dans le monde musulman « les histoires de liaisons amoureuses entre djinns et êtres humains avaient manifestement un intérêt inépuisable ». À Saguele certains hommes dorment seul pendant une ou deux nuits de la semaine pour attirer leurs partenaires.

qu'on entame de telles relations sans précaution. Les acteurs sont bien conscients du pouvoir mortel que leurs partenaires peuvent exercer. Les relations sont soumises à des conditions contractuelles précises (*saratiw*) déterminant la nature des échanges de services. Une infraction à ces accords a pour conséquence non seulement la perte des savoirs et des pouvoirs acquis, mais peut aussi bien engendrer la maladie et la mort qui, cette fois-ci, sont associées à une pénétration du génie dans la personne concernée.

Quoiqu'il n'y ait pas un panthéon des génies au sein du Kòma, les *kòma-jinèw* sont conçus comme une classe de génies parmi d'autres. En grande partie, homologues aux différents groupes humains, ils se regroupent dans une hiérarchie vague. Parmi les multiples classements qui peuvent être établis, on distingue des génies « païens » (*kafirijinèw*) et des génies musulmans (*silamejinèw*)<sup>52</sup>. Les premiers apparaissent sous la forme d'un serpent (*manian* python, *tutu*, *nyinginaka*), d'un homme (*lòjinè*), ou d'un lutin (*wòkòlòni*), tandis que le deuxième groupe semble plutôt associé aux apparitions humaines. Mais, semblables aux hommes, les génies peuvent changer de foi. En effet, mes informateurs ont indiqué que les réaménagements des identités religieuses parmi les *jinèw* d'un village pourraient expliquer la prédominance des musulmans ou des « païens » suivant les différentes périodes historiques.

Selon leurs partenaires ou leur habitat, on discerne des « génies de la concession » (*lujinèw*), des « génies des marabouts » (*morijinèw*), des « génies du Kòma » (*kòmajinèw*), des « génies de la brousse » (*wulajinèw*), etc. Certains *jinèw* sont davantage associés à l'espace villageois que d'autres, et peuvent prendre des formes plus ou moins familières, reflets du monde humain. Cependant les génies restent des êtres étrangers au domaine culturel. Les lieux consacrés à l'office des sacrifices en leur honneur sont représentés par les signes de la nature sauvage : buissons, arbres et bosquets foisonnants, crevasses et cascades. Leur apparence véritable ne peut se révéler à l'œil humain sans provoquer la mort.

Le genre de génie dont il s'agit détermine la nature des modalités de l'élection de leurs associés, et des sacrifices et interdits que ces derniers doivent observer. À part ces spécificités, ce « droit » (*jinèsariya*) implique une certaine éthique que l'on retrouve dans les relations entre les génies tutélaires et les chefs du Kòma. Comme je l'ai indiqué par rapport au Kòma du Saguele, l'élection des candidats à la chefferie de l'association ne suit pas nécessairement les critères de séniorité et d'affiliation lignagère. Le facteur décisif est la faveur d'un *kòmajinè* qui donnera la force au successeur de rassembler des adhérents, et de faire face aux adversaires. Souvent le *jinè* va effectivement choisir une personne de même lignage qu'un de ses prédécesseurs. Si le choix porte sur un cadet, l'alliance n'est possible qu'avec le consentement des aînés du lignage. Au contraire, dans l'éventualité d'un

52. La phénoménologie présentée ici correspond, dans une grande mesure, aux observations de WESTERMARCK pour le Maroc (1926 : 264).

S'il s'agit de la chefferie d'un village ou d'une autre unité politique plus grande, les dimensions des enjeux politiques, l'influence que certains individus ont pu acquérir à travers des activités guerrières ou économiques, et la multitude de frères et pères classificatoires risquent d'engendrer des querelles de succession. Ces conflits, peuvent aboutir à une transgression des règles de l'héritage et provoquer parfois le départ des factions rivales et la formation de nouveaux villages et *kafow*.

Plus généralement, pour la majorité des hommes, le rapport aîné-cadet implique un passage obligatoire vers l'extérieur afin d'accéder à la position d'aînesse. Ce passage peut être effectué par le travail aux champs, par des voyages de guerre, de commerce, de chasse ou d'apprentissage. L'intégration du monde rural dans l'économie capitaliste a introduit la possibilité de travailler sur les plantations au Sénégal, en Guinée et en Côte-d'Ivoire. Certains vont être scolarisés à la capitale et y trouver un emploi. Ainsi à Saguele, je n'ai pratiquement pas rencontré d'hommes de plus de quarante ans qui n'avaient passé au moins deux ans de leur vie « en aventure » (*tunga la*) ailleurs. Les capitaux et savoirs rapportés peuvent servir au maintien de l'ordre préétabli, mais risquent aussi de le mettre en question.

La dynamique de ces relations a produit des identités socio-politiques à la fois complémentaires et opposées. Alors que l'aîné est associé à l'autorité, et à l'image de celui qui reste à la maison, le cadet représente un entrepreneur tourné vers l'extérieur. D'un côté, ce dernier doit respecter ses aînés et partager les bénéfices de son travail avec la maisonnée, d'un autre, il apparaît comme un usurpateur potentiel<sup>54</sup>.

Dans les généalogies et les récits historiques, ces deux positions sont choisies, ou attribuées selon les conjonctures politiques. J. Jansen (voir *infra*) a démontré que les dynasties Keita, qui ont pris les chefferies de plusieurs *kafow* après la dissolution de l'empire du Mali, ont tendance à réclamer la position du dernier né, par rapport aux branches rivales, surtout quand ils s'agit des chefferies politiques réputées pour leurs activités guerrières. Au contraire, les chefferies militairement moins puissantes peuvent insister sur leur statut d'aînesse pour légitimer leur autorité et exiger la loyauté des branches cadettes.

En même temps, un souverain peut être à la fois associé aux deux positions. Ainsi j'ai démontré ailleurs (Zobel 1996 : 42) qu'au Kenieba Konko, les lignages cadets possèdent la chefferie, mais, ils se considèrent également comme les frères aînés des Keita de Bintanya Kamalen. Sunjata Keita, le fondateur de l'empire du Mali, est vu comme un cadet, mais est dit l'aîné « vrai » qui est devenu cadet uniquement à cause de l'annonciation tardive de sa naissance (Ly-Tall, Camara & Diouara 1987 : 35). Cette ambiguïté permet la représentation d'un souverain à la fois charismatique et autoritaire. Dans sa jeunesse Sunjata apparaît comme le rival de son demi-frère

54. Pour une discussion comparative des implications socio-politiques des relations entre aînés et cadets dans le monde mande, voir JANSEN & ZOBEL 1996.

tion exprime un processus au cours duquel de petites unités politiques naissantes sont produites par d'autres sociétés généralement plus complexes. Malgré leur particularisme sécessionniste, les communautés de la frontière ont tendance à reproduire une grande partie des traits hérités de leurs sociétés d'origine. Les élaborations et altérations culturelles effectuées dans la périphérie peuvent à leur tour être réinvesties au centre. Ainsi, « the repetitive use of the model on the frontier maintains it in the regional cultural awareness, validates it, and constantly revitalizes it. The frontier may consequently act as a culturally and ideologically conservative force » (*ibid.* : 14). À leur tour, les sociétés métropolitaines gardent une mémoire séparatiste incluant souvent l'idée d'une superposition sur une population autochtone.

Ces processus renvoient à la dynamique des interactions entre les « chaînes des sociétés » intégrées dans un espace à dimensions continentales. Dans le Soudan précolonial cet espace comprenait des États, des royaumes et des empires qui regroupaient plusieurs milliers ou dizaines de milliers de villages. Ce monde était à son tour mis en relation avec les sphères d'influence arabe et méditerranéenne ; à la fois politique et économique, il était structuré par une différence de potentiel entre sociétés englobantes et sociétés dépendantes ou englobées (Amselle 1985 : 27-29).

Dans cette situation, « les inconsistances consistantes » (consistent inconsistencies) des chartes mythiques des formations politiques africaines traduisent la nécessité d'affirmer à la fois l'indépendance et la dépendance des autres unités politiques (Kopytoff 1987 : 74). Parallèlement, elles expriment les perspectives contradictoires des groupes au sein de ces ordres. À cet égard, comme le souligne Amselle (1985 : 57-58), il n'existe pas de différence fondamentale entre la nature des sociétés étatiques ou non étatiques. Les antagonismes sociaux qui engendrent la création des nouvelles entités politiques sont déjà présents dans des sociétés à caractère segmentaire. En effet, les discours politiques dans l'aire culturelle mande témoignent d'une transposition de la terminologie et des rapports conflictuels latents du système segmentaire au niveau de l'État.

Au sein des villages du Manden, les branches locales d'un patrilignage, (*bondaw, kabilaw*), sont réparties en plusieurs unités de résidence (*luw*, « concessions ») qui regroupent souvent trois générations de frères classificatoires, leurs épouses et enfants. Selon le nombre des épouses, la famille restreinte de chaque frère est divisée en plusieurs foyers matricentrés (*gwaw, babonw*). Ces derniers rassemblent les enfants des mères respectives en unités de coopération (*badenw*, « enfants de la mère »). Les enfants des épouses différentes (*fadenw*, « enfants du père ») ont au contraire tendance à entretenir des relations de rivalité, ce qui provoque des processus de scission. Suivant le droit de succession coutumier, le frère aîné de la génération la plus âgée doit prendre la succession et rester dans la « concession » paternelle. Pour des raisons économiques ou à cause des conflits, les demi-frères cadets vont souvent devoir partir pour créer leur propres « concessions ».

S'il s'agit de la chefferie d'un village ou d'une autre unité politique plus grande, les dimensions des enjeux politiques, l'influence que certains individus ont pu acquérir à travers des activités guerrières ou économiques, et la multitude de frères et pères classificatoires risquent d'engendrer des querelles de succession. Ces conflits, peuvent aboutir à une transgression des règles de l'héritage et provoquer parfois le départ des factions rivales et la formation de nouveaux villages et *kafow*.

Plus généralement, pour la majorité des hommes, le rapport aîné-cadet implique un passage obligatoire vers l'extérieur afin d'accéder à la position d'aînesse. Ce passage peut être effectué par le travail aux champs, par des voyages de guerre, de commerce, de chasse ou d'apprentissage. L'intégration du monde rural dans l'économie capitaliste a introduit la possibilité de travailler sur les plantations au Sénégal, en Guinée et en Côte-d'Ivoire. Certains vont être scolarisés à la capitale et y trouver un emploi. Ainsi à Saguele, je n'ai pratiquement pas rencontré d'hommes de plus de quarante ans qui n'avaient passé au moins deux ans de leur vie « en aventure » (*tungala*) ailleurs. Les capitaux et savoirs rapportés peuvent servir au maintien de l'ordre préétabli, mais risquent aussi de le mettre en question.

La dynamique de ces relations a produit des identités socio-politiques à la fois complémentaires et opposées. Alors que l'aîné est associé à l'autorité, et à l'image de celui qui reste à la maison, le cadet représente un entrepreneur tourné vers l'extérieur. D'un côté, ce dernier doit respecter ses aînés et partager les bénéfices de son travail avec la maisonnée, d'un autre, il apparaît comme un usurpateur potentiel<sup>54</sup>.

Dans les généalogies et les récits historiques, ces deux positions sont choisies, ou attribuées selon les conjonctures politiques. J. Jansen (voir *infra*) a démontré que les dynasties Keita, qui ont pris les chefferies de plusieurs *kafow* après la dissolution de l'empire du Mali, ont tendance à réclamer la position du dernier né, par rapport aux branches rivales, surtout quand ils s'agit des chefferies politiques réputées pour leurs activités guerrières. Au contraire, les chefferies militairement moins puissantes peuvent insister sur leur statut d'aînesse pour légitimer leur autorité et exiger la loyauté des branches cadettes.

En même temps, un souverain peut être à la fois associé aux deux positions. Ainsi j'ai démontré ailleurs (Zobel 1996 : 42) qu'au Kenieba Konko, les lignages cadets possèdent la chefferie, mais, ils se considèrent également comme les frères aînés des Keita de Bintanya Kamalen. Sunjata Keita, le fondateur de l'empire du Mali, est vu comme un cadet, mais est dit l'aîné « vrai » qui est devenu cadet uniquement à cause de l'annonciation tardive de sa naissance (Ly-Tall, Camara & Diouara 1987 : 35). Cette ambiguïté permet la représentation d'un souverain à la fois charismatique et autoritaire. Dans sa jeunesse Sunjata apparaît comme le rival de son demi-frère

54. Pour une discussion comparative des implications socio-politiques des relations entre aînés et cadets dans le monde mande, voir JANSEN & ZOBEL 1996.

ainé et comme un personnage guerrier. Après son ascension à la royauté du Mali, il représente une autorité gouvernante qui est contrainte de déléguer les entreprises guerrières à ses « généraux », Tira Makan Traore et Fakoli Sissoko. À propos de Da Jara, le plus célèbre des rois de Segou, J. Bazin (1979 : 463) remarque :

« Le roi de Segou est toujours un personnage à double face : d'une part, il est le souverain de droit, celui qui instaure et gère un certain ordre à l'intérieur d'un espace politique donné ; d'autre part, il est l'organisateur de la guerre, une sorte d'entrepreneur qui ne se juge qu'à sa réussite, un souverain de fait qui n'est légitime que dans la mesure où il est victorieux. »

Par conséquent l'ascension à la royauté (*mansaya*) présuppose non seulement l'hérédité, mais aussi une « force » (*fanga*) dont on n'hérite pas. Selon Bazin (*ibid.* : 459), l'attribution narrative de cette puissance à caractère métaphysique « se doit en effet de réduire ce scandale initial de toute souveraineté : pourquoi celui-ci plutôt qu'un autre en vient-il à représenter tous les autres ? » Comparable à l'identité du cadet en tant qu'homme déconcertant et tourné vers l'extérieur, cette force est associée au passage imprévisible de la grâce divine (*baraka*) et à la puissance occulte (*suya*)<sup>55</sup>. À la différence de l'hérédité patrilinéaire, ces forces sont réputées êtres transmises par les mères qui, dans un régime patrilocal, viennent d'ailleurs.

On retrouve la même logique dans l'usage de la notion de *jinè* qui, plus ou moins associée à la nature sauvage, à l'extérieur du domaine culturel, représente une ressource pour l'explication des prétentions et fortunes faisant exception à la règle<sup>56</sup>. La logique des *jinèw* est mise en œuvre pour rendre compte de la prospérité du Kenieba Konko<sup>57</sup>, des victoires militaires, du retour sain et sauf des anciens combattants de la Deuxième Guerre mondiale, du fait que la seule école secondaire de la région a été construite et que l'unique médecin s'est installé à Nana Kenieba, un des villages les plus inaccessibles. Un tel raisonnement éclaire le savoir historique exceptionnel d'un jeune griot, une nouvelle forme sculptée par un artisan, la

55. Nous rencontrons une conception du pouvoir semblable dans le mode d'élection du Sultan du Maroc décrit par R. JAMOUS (1992 : 184). Le souverain désigne son successeur avant sa mort. Mais, après son décès les confédérations tribales se soulèvent et des conditions anarchiques régissent le pays entier. Plusieurs candidats de la famille royale essayent de rallier les forces armées et d'éliminer leurs rivaux. Après la pacification des rebelles, le candidat victorieux retourne à la capitale et est intronisé. « Baraka, it is said, is what has permitted this new Sultan to accede to the throne by ridding the country of anarchy and reforging the unity of the Moroccan community around his own person. Baraka will fall on this community bringing fecundity to the women and fertility to the earth, and so riches and prosperity to the whole country. »

56. Comme le remarque OLIVIER DE SARDAN (1993 : 190) pour les interprétations anthropologiques qui associent les cultes de possession au Niger à un langage politique, l'existence d'une logique de pouvoir métaphysique n'exclut pas l'importance des modes de rationalisation séculaires.

57. Nous retrouvons l'existence de liens entre territoires politiques et certains jinns chez les Munebbih au nord-ouest du Yémen (GINGRICH 1995).

créativité de certains musiciens, les affaires florissantes d'un commerçant, les bonnes récoltes d'un paysan, ou les capacités d'un élève de connaître ce qu'il n'a pas encore appris. Enfin, les Blancs, et leurs inventions devenues les nouveaux signes de la richesse, sont associés aux *jinèw*.

Makka Taa Jigi, le fondateur mythique du Kòma part dans un pays lointain pour chercher les moyens de « faire le Manden ». Les objets de pouvoir mortel qu'il rapporte servent à fonder plusieurs associations socio-religieuses (*jow*) et sont déposés dans des bosquets sauvages hors du village. Le chef du Kòma de Sebejanyiri se rend chez un oncle maternel pour demander quelque chose qui lui donnera le respect de ses confrères. Il reçoit la vision d'un *jinè*, être de la terre non cultivée. Dans le Wòròdugu la « terre » consacrée au génie du Kòma est désignée comme « le cadet » de la terre villageoise, ce qui exprime aussi une hiérarchie formelle entre les maîtres de la terre et les chefs de l'association (Sanogo 1985 : 323). Au Kenieba Konko, des groupes chasseurs et guerriers venus de l'extérieur ont fondé un pacte politique avec les autochtones, où les uns s'occupent des relations à la terre, et les autres se chargent de gérer les affaires internes et externes de la communauté. De la même façon, dans les mythes, le Kòma est conçu comme une puissance venant d'ailleurs qui établit un nouvel ordre. Avec ses moyens occultes violents, l'association assure le combat contre les mauvais sorciers, la protection des nouveaux circoncis, la détection et punition des malfaiteurs, l'exclusion des femmes. En bref, lui-même un « étranger », il s'oppose à l'intrusion au sein de la communauté des forces extérieures.

La volonté des *kòmajinew* fournit une explication pour rendre compte du fait que le Kòma est souvent instauré et dominé par des individus et groupes politiquement subordonnés (cadets, forgerons, alliés, etc.). Avant son accession à la chefferie, le futur *kòmatigi* apparaît comme un rival des autres *somaw* du village. Mais le génie exige souvent l'accord de ses aînés et obligatoirement le consentement du chef de village. L'invocation des ancêtres fondateurs du village et du *kafo* met l'association sous leur tutelle et proscrit des actions qui porteront atteinte à la solidarité (*badenya*) villageoise.

La logique d'action attribuée aux *jinèw* devient alors l'intermédiaire entre l'ordre du monde créé par Dieu et les « coutumes » (*laadaw*) déterminées par les actions des ancêtres et les prérogatives des aînés. Ces êtres, qui sont à la fois des « étrangers » et les hôtes des « maîtres de la terre », représentent une raison pratique situationnelle servant à légitimer les revendications et les innovations apportées par les « cadets », mais aussi la continuité et le conservatisme des institutions politiques et religieuses. Il serait par conséquent impossible de concevoir le Kòma et ses savoirs et expressions comme une simple reproduction d'un ordre mythique préétabli, ou comme une force de subversion politique. Toutefois, il est le produit et le cadre de multiples négociations entre des individus, des groupes et — pour les concernés mêmes — les *jinèw*.

## ANNEXE

- [1] *N'Fa Jigi, a ye togo sòrò, nka a tun tè se ka mago nyè. N'i b'a fè k'waa jègè minè, n'i ma fèn sòrò, i tè togo tigè.*
- [2] *A y'a fò a muso ye, ko a b'a fè k'waa Maka. Eh! Ko Maka? Ko ònhòn. A waato bolifèn do nyinin. O tuma bolifèn ko bugulen tè. A y'a fò a muso ye, ko ka basi fin. A muso ye basi fin, basi fòròko fila.*
- [3] *N'Fa Jigi taara lòn min, a y'o fò. Ale bòlen Manden k'waa yòòrò dow la. Fen dow bè fo yen. O si tè Manden. Ni ale ma Manden la, fèn tun tè Manden. Ale sara tuma minna, mògòw y'a fò ko ale nana ka Manden dilan. Lòn dow bèna, ni Manden ma dilan, alu bè nimisa. O de kòsòn a ye nin bèè nyinin.*
- [4] *A ye san kè mè saba, san bi saba, san saba de kè. A san sabanan a dònna Maka. A y'i sigi Maka jinn kòfè. Tilebindanina denmisen bè tulònkè yen. Ko lòn dankè i ni se! A ko mba. Denmisen ye ci bila u fa ma, ko lòn dankè sigilen bè jinn kòfè. Cèkòròba ko: i ta lòn, a ko olu t'a lòn. Nka ale ye olu fò. A ko waa a nò, a ka na.*
- [5] *Mògò min ye Fa Jigi bismillai, o ye Maka somaw nyèmògò ye. Siman dumunina, ai ye dantigè. A y'a bismillai, k'a diara ye. A fene nana ka se Maka almami ma, k'a Fa Jigi nakan f'a ye.*
- [6] *Ko bèè ni nakun. Kè ko, somaya, ai y'o lagòsi ka sòrò o ka di dow ye. Bèè n'i ta sila! Ne ni e ye, an ka ta voyagi la. E bè jigin mòrikèba dow bara. Ne bè jigin tontigi de bara. E ma kini sòrò yen k'o dumun, i ma mònì min. Ne dun ye n'fa kini ni mònina tontigikè fè. O dugusaje an ka ce, ne bèna ko: karisa saa ye mògò sèbè de. A ma selikè mais alala a bè monikè nyuman ma. Mais i bè sun k'i seli, lòn dan jigilen e bara, i tè dumuni d'a ma. I b'a fò morikè, nka silamè tè. I mana ko o ko kè mògò ye i kana nimisa. A kèra ala nyèna.*
- [7] *Ai ka taga, u ye duòu kè Fa Jigi ye. Fa Jigi a sera dalala. A y'i sigi yen, k'i biri k'i min. Duloki min b'a kannu, o tafu binnan jikòrò. O kèra tigi ye. Hali sini, u b'a fò kuròn minnen di tigi ju la. Tafu were binna. O kèra kòsòn ye. N'a y'i bòn, i b'e sa. A ka jallafini min sirilen a kunna, a n'a cèmasirijalla, o kèlen manian saw ye. Duòu minèna kaban.*
- [8] *A nalen ka somaya ladòn Manden ka franfrasia di mògòw bèè ma. A ye bèè ta d'i ma. Bilakòrò, o ta bè yen. Kulusitigi, ai ta b'e yen. O dòn ka Manden sukòròbai fana sòn. Ko mògò o mògò min b'a fè ka Manden doko bon, sukòròbai k'u nyinin.*
- [9] *Ka na kèko sigi, ka fò: ai ye gè la. Ko kèw waato gè la. O gètu fana, sani ka tutu fèrèn, kungè de bòra yen. Hali sini sògòma Kòma mana bò, ai bè buruku kungè fasa de la. O tu, mògò o mògò bè dòn tu kòrò, mògòsi tè se k'u labò. N'i lalen i yere ma, k'o tu tigè, ala b'i tigè!*
- [10] *Jigi o, kòma mana bò, hali sini a bè N'Fa Jigi kasi. Kòmadenw tannifila nalen. O bèè ye N'Fa Jigi munumunukè diya ye.*

## BIBLIOGRAPHIE

AMSELLE, J.-L.

1977 *Les négociants de la savane*, Paris, Anthropos.

1985 « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique », in J.-L. AMSELLE & E. M'BOKOLO, eds, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte : 11-48.

- 1986 « Au-delà de l'anthropologie marxiste », in *Afrique plurielle, Afrique actuelle : Hommage à Georges Balandier*, Paris, Karthala : 47-59.
- 1988 « Un État contre l'État : le Keleyadugu », *Cahiers d'Études africaines*, XXVIII (3-4), 111-112 : 463-483.
- 1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.
- BAZIN, J.
- 1979 « La production d'un récit historique », *Cahiers d'Études africaines*, XIX (1-4), 73-76 : 435-483.
- BRENNER, L.
- 1993 « Constructing Muslim Identities in Mali », in L. BRENNER, ed., *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, London, Hurst : 59-78.
- BRETT-SMITH, S. C.
- 1994 *The Making of Bamana Sculpture : Creativity and Gender*, Cambridge–New York, Cambridge University Press.
- CISSÉ, Y. T. & KAMISSOKO, W.
- 1988 *La grande geste du Mali. I. Des origines à la fondation de l'empire*, Paris, Karthala.
- 1991 *La grande geste du Mali. II. Soundjata, la gloire du Mali*, Paris, Karthala.
- DIETERLEN, G.
- 1951 *Essai sur la religion Bambara*, Paris, Presses universitaires de France.
- 1955 « Mythe et organisation sociale au Soudan français », *Journal de la Société des Africanistes*, XXV (1-2) : 39-76.
- 1959 « Mythe et organisation sociale en Afrique occidentale (suite) », *Journal de la Société des Africanistes*, XXIX (1) : 119-138.
- 1965 « Contribution à l'étude des forgerons en Afrique occidentale », *Annuaire de l'École pratique des hautes études en sciences religieuses*, LXXIII : 4-28.
- DIETERLEN, G. & CISSÉ, Y. T.
- 1972 *Les fondements de la société d'initiation du Komo*, Paris, Mouton.
- DOUTÉ, E.
- 1909 *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, A. Jourdan.
- FARIAS, P. F., MORAES DE
- 1989 « Pilgrimages to 'Pagan' Mecca in Mandenka Stories of Origin Reported from Mali and Guinea-Conacry », in K. BARBER & P. F. DE MORAES FARIAS, eds, *Discourse and its Disguises: The Interpretation of African Oral Texts*, Birmingham, Center for West African Studies : 152-188.
- GESCHIERE, P.
- 1995 *La viande des autres : sorcellerie et politique en Afrique*, Paris, Karthala.
- GINGRICH, A.
- 1996 « Spirits of the Border : Some Remarks on the Connotation of *jinn* among the Munebbih », *Studi Arabici*, 14 : à paraître.

HENRY, J.

1910 *L'âme d'un peuple africain : les Bambaras. Leur vie psychique, éthique, sociale, religieuse*, Münster, Aschendorffsche Buchhandlung.

JAMIN, J.

1977 *Les lois du silence : essai sur la fonction sociale du secret*, Paris, Maspero.

JAMOUS, R.

1992 « From the Death of men to the Peace of God : Violence and Peacemaking in the Rif », in J. G. PERISTIANI & J. PITT-RIVERS, eds, *Honor and Grace in Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press : 167-191.

JANSEN, J. & ZOBEL, C., eds

1996 *The Younger Brother in Mande : Kinship and Politics in West Africa*. Selected papers from the Third international conference on Mande studies, Leiden, Research School Centre of Non-Western Studies.

KOPYTOFF, I.

1987 « The Internal African Frontier : The Making of African Political Culture », in I. KOPYTOFF, ed., *The African Frontier : The Reproduction of Traditional African Societies*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press : 3-87.

LAUNAY, R.

1988 « Warriors and Traders. The Political Organization of a West African Chiefdom », *Cahiers d'Études africaines*, XXVIII (3-4), 111-112 : 355-373.

LEYNAUD, E.

1966 « Fraternités d'âge et sociétés de culture dans la Haute-Vallée du Niger », *Cahiers d'Études africaines*, VI (1), 21 : 41-68.

LEYNAUD, E. & CISSÉ, Y. T.

1978 *Paysans malinké du Haut-Niger*, Bamako, Éditions Imprimerie du Mali.

LY-TALL, M., CAMARA, S. & DIOURA, B.

1987 *L'histoire du Mande d'après Jeli Kanku Madi Jabate de Kéla*, Paris, Association SCOA (Société commerciale de l'Ouest africain) pour la promotion de la recherche scientifique en Afrique noire.

MACDONALD, D. B.

1965 « Djinn », in *Encyclopédie de l'islam*, Vol. II, Leyde, E. J. Brill/Paris, Maisonneuve & Larose : 560-561.

MCNAUGHTON, P. R.

1988 *The Mande Blacksmiths : Knowledge, Power and Art in West Africa*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.

MONTEIL, C.

1924 *Les Bambara du Ségou et du Kaarta. Étude historique, ethnographique et littéraire d'une peuplade du Soudan français*, Paris, Larose.

OLIVIER DE SARDAN, J.-P.

1991 « Possession », in P. BONTE & M. IZARD, eds, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France : 594-596.

- 1993 « La surinterprétation politique : les cultes de possession hawka du Niger », in J.-F. BAYART, ed., *Religion et modernité politique en Afrique noire : dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala : 163-213.
- PAULME, D., ed.  
1971 *Classes d'âge et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris, Plon.
- PERROIS, L.  
1968 « La circoncision bakota (Gabon) », *Cahiers ORSTOM*, sér. Sciences humaines, V (1) : 5-118.
- PERSON, Y.  
1981 « Nvaani Mansa Mamudu et la fin de l'empire du Mali », in *Le sol, la parole et l'écrit. Mélanges en hommage à Kaymona Mauny*, Paris, Société française de l'histoire d'outre mer : 613-654.
- ROUGET, G.  
1985 *Music and Trance : A Theory of the Relations between Music and Possession*, Chicago, University of Chicago Press.
- SANOGO, M.  
1985 *Contribution à l'étude du Koma. Une société initiatique masculine chez les Worodougou de Côte-d'Ivoire (région de Seguela)*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, thèse de doctorat.
- TAUXIER, L.  
1927 *La religion des Bambara*, Paris, Geuthner.
- TRAVÉLÉ, M.  
1929 « Le Komo ou Koma », *Outre-Mer*, 1 : 127-150.
- WESTERMANN, D.  
1921 *Die Kpelle, ein Negerstamm in Liberia*, Leipzig, J. C. Hinrichs/Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht.
- WESTERMARCK, E.  
1926 *Ritual & Belief in Morocco*, vol. I, London, Macmillan.
- ZAHAN, D.  
1960 *Sociétés d'initiation Bambara : le N'Domo, le Korè*, Paris, Mouton.
- ZOBEL, C.  
1996 « The Noble Griot : The Construction of Mande Jeliw-Identities and Political Leadership as Interplay of Alternate Values », in J. JANSEN & C. ZOBEL, eds, *The Younger Brother in Mande...*, Leiden, Centre of Non-Western Studies Publications : 35-47.

## RÉSUMÉ

Soucieux de reconstruire un état de pureté originel, les études sur l'association socio-religieuse du Kòma/Kòmò ont eu tendance à négliger les échanges entre les pratiques et représentations religieuses locales, et l'islam. Les discours sur les Kòmaw maninka des monts Manding — une région perçue par certains comme le « berceau » de la civilisation mande — expriment ces interactions qui, selon les conjonctures politiques, situent davantage l'association vers un pôle identitaire musulman ou païen. Actuellement, l'accent mis sur les « génies » du Kòma, plutôt que sur ses objets occultes, témoigne d'un nouveau rapprochement avec l'islam. La logique des « génies » sert également à légitimer la direction du Kòma par des groupes sociaux écartés de la chefferie politique. Ceci ne remet pas en question son caractère conservateur. Or, comparable à l'image des institutions politiques lignagères du Manden, l'association représente à la fois une force imprévisible venue d'ailleurs, et l'ordre préétabli par les aînés.

## ABSTRACT

*The Spirit of the Kòma: Local Identities, Religious Mentalities and Sociopolitical Issues in the Manding Mountains.* — Seeking to restore an original state of purity, studies of the Kòma (or Kòmò), a religious association, have tended to overlook exchanges between, on the one hand, local religious practices and conceptions, and, on the other, Islam. Discourses about the Maninka Kòmaw (in the Manding mountains, a region considered to be the cradle of Mande civilization) express these interactions, which, depending on the political circumstances, vary between the two poles of identity as a Moslem or 'heathen'. The current emphasis placed on the Kòma 'spirits' (rather than on ritual objects) is a sign of a new phase of reconciliation with Islam. This emphasis on the « spirits » also legitimates the Kòma's leadership by social groups that have been formally barred from traditional political offices. This does not however compromise this association's conservative nature. In the likeness of Manden political (lineage) institutions, the Kòma represents both an unpredictable force coming from outside the society, and also the order that elders previously established.

Mots-clés/Keywords : Mali/Mali, Maninka/Maninka, associations socio-religieuses/socio-religious associations, Islam/Islam.