



HAL
open science

Les religions au Mali, cent vingt ans de regard ethnographique. Version prepublication

Tal Tamari

► **To cite this version:**

Tal Tamari. Les religions au Mali, cent vingt ans de regard ethnographique. Version prepublication. Françoise Le Guennec-Coppens, Marina Lafay, Elisée Coulibaly, éd. Regards scientifiques sur l'Afrique depuis les indépendances, Karthala, pp.239-292, 2016, 9782811115593. halshs-03816535

HAL Id: halshs-03816535

<https://shs.hal.science/halshs-03816535v1>

Submitted on 3 Nov 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les religions au Mali, cent vingt ans de regard ethnographique

Dans cet essai, nous tenterons de dresser l'état des lieux des recherches effectuées sur le fait religieux au Mali (ou dans la région, présentant une certaine unité culturelle, qui allait devenir le Mali) depuis le lancement des recherches ethnographiques systématiques, qui a suivi de peu l'installation du régime colonial à la fin du XIX^e siècle, jusqu'à maintenant.¹ Ce bilan comportera trois volets : les religions dites traditionnelles ; l'islam ; et l'interface ou les relations entre les deux. Nous tenterons d'identifier quelques-uns des principaux acquis, ainsi que les lacunes, en mettant l'accent sur les points que l'on pourrait, aujourd'hui encore, approfondir. Si nous avons choisi de remonter aussi loin dans le passé, c'est que nous considérons que les écrits les plus anciens sont le complément indispensable des travaux ultérieurs, les documents de différentes époques s'éclairant mutuellement. Le fait principal qui se dégage de ce parcours est l'extrême rapidité ainsi que la profondeur du changement religieux et social – marqué non seulement par la progression de l'islam qui, minoritaire au départ, est devenu la religion de la majorité (près de 90% des Maliens, selon les estimations récentes), mais aussi par des changements qualitatifs. En ce qui concerne l'histoire de la recherche elle-même, la périodisation suivante semble pertinente, en tout cas en ce qui concerne les religions traditionnelles (sur lesquelles portèrent, jusqu'à ces deux dernières décennies, l'essentiel des études) : jusqu'en 1935 environ ; de 1930 jusqu'à la fin des années 1960 ; et à partir de 1970 environ. Par ailleurs, il semblerait que l'évolution des domaines d'intérêt et des méthodologies reflète non seulement celle des débats académiques mais aussi, et peut-être surtout, les changements dans la société malienne. Chemin faisant, nous aborderons les thèmes suivants : les représentations de la Divinité ; les croyances dites « totémiques » ; les controverses autour de l'« école Griaule » ; les sociétés initiatiques masculines et féminines ; la notion de secret ; les savoirs islamiques ; et l'influence réciproque de l'islam et des religions dites traditionnelles.

Si nous ne consacrons pas de discussion spéciale au christianisme, ce n'est nullement parce que nous estimons sa contribution comme moins significative, car, même minoritaire, cette religion est très présente dans l'espace culturel – mais simplement parce que, personnellement, nous l'avons peu étudiée. En outre, elle a fait l'objet de peu de publications.

En dépit du caractère paradigmatique des travaux effectués au Mali pour l'étude des religions africaines, force est de reconnaître que les recherches se sont portées, de manière presque exclusive, sur quelques-unes seulement de ses populations : les Mandingues (les Malinké et les Bambara) – des études, en assez petit nombre, mais qui jalonnent régulièrement plus d'un siècle de changement ; les Dogon, qui font l'objet de seulement trois études au début du vingtième siècle² mais de plusieurs centaines à partir des années 1930 ; et les Minianka, qui font l'objet de plusieurs études solides à partir des années 1970. Les Bozo et les Soninké n'ont été l'objet que de quelques rares études, où la religion a la part congrue, alors que d'autres populations, dont les Songhay, Sénoufo et jusqu'à tout récemment les Bwa (souvent

¹ On ne niera donc pas l'existence d'un lien entre régime colonial et anthropologie, ni d'ailleurs l'incidence des configurations politiques, de manière générale, sur les recherches en sciences sociales. Premières notations intéressantes sur les religions, dans les Archives nationales du Mali : à partir de 1895 environ ; premières publications, à partir de 1907 (Brun).

² Desplagnes 1907, Arnaud 1922 et Seabrook 1931 (récit de voyage d'un journaliste, qui présente néanmoins un intérêt considérable sur le plan ethnographique).

appelés Bobo) ont à peine été décrits dans le cadre malien, même s'ils l'ont été, dans une certaine mesure, dans celui des Etats voisins. Encore est-il que la répartition géographique des études est très inégale, et que le peuplement bambara septentrional, par exemple, ne semble avoir fait l'objet d'aucune recherche substantielle.³

D'autres bilans des études, portant sur le champ religieux par rapport au Mali ou plus généralement l'Afrique occidentale, ont été dressés récemment.⁴ La perspective adoptée ici est, cependant, résolument ethnographique.

Enfin, on ne peut que regretter que les nationaux ne représentent encore, dans ce domaine comme dans bien d'autres, qu'une minorité des chercheurs (pas plus de 15% des titres publiés depuis l'indépendance en 1960 comme pendant chacune des trois dernières décennies).

LES RELIGIONS DITES TRADITIONNELLES

1907-1934

Dieu et l'âme

Les écrits les plus anciens peuvent nous aider à mieux comprendre les représentations des Mandingues concernant Dieu et le surnaturel. Il est apparu à tous les observateurs que chez ce peuple, comme chez d'autres de la région sahélo-soudanienne, la croyance en un Dieu créateur voisine avec la croyance en une multitude de puissances, éventuellement matérialisées par des objets.

Les missionnaires Joseph Brun (1907 : 951-954) et Joseph Henry (1910 : 61-82) notent que la Divinité est désignée par les termes *Ala* ou *Ngala*, tous les deux manifestement dérivés du coranique *Allah*. Ils se demandent donc si les Mandingues ne connaissaient pas le concept de Dieu, qu'ils auraient emprunté à l'islam, ou si, au contraire, les termes d'étymologie arabe n'auraient pas remplacé le terme mandingue propre. Ils avancent – précautionneusement pour Brun, plus vigoureusement pour Henry – cette deuxième interprétation. Par ailleurs, Maurice Delafosse (1911: 11) signale que dans certaines régions mandingues, plus éloignées de l'influence musulmane, les termes *Ka* ou *San*, signifiant « ciel », peuvent également s'appliquer à Dieu, permettant ainsi d'entrevoir un état ancien des croyances fort différent de celui attesté par la plupart des documents tout au long du vingtième siècle. L'existence d'un tel état antérieur est encore étayée par les expressions d'ordre météorologique rapportées par Henry, dans lesquels les mots *san* et *Ala* peuvent se permuter indifféremment (par exemple, *Ala* ou *san bè fin*, « le ciel noircit », c'est-à-dire « le ciel se couvre de nuages »⁵).

De son côté, le Père Brun écrit (1907 : 951) : « Que les Malinkés fétichistes (nous ne parlons pas des Musulmans) reconnaissent l'existence d'un Dieu unique, créateur et souverain maître de tout, c'est un fait ». L'Abbé Henry, lui, n'envisageait que pour la réfuter l'hypothèse selon laquelle les représentations qu'il constatait chez les Bambara provenaient de l'islam. Pourtant, les villages, dans lesquels il séjourna, sont situés dans la périphérie immédiate de Ségou (dans

³ Depuis celle faite, au moyen de l'un de ses agents, par Louis Tauxier en 1913 (renseignements intégrés à son ouvrage publié en 1927) et les quelques notations de Charles Monteil (1903, 1932)

⁴ Dont Belcher 2003, Saul 2006, Doquet 2010, Triaud 2010.

⁵ Henry, pp. 76-79. La première expression, aussi bien que la seconde, est encore employée aujourd'hui ; elle est toutefois devenue rare.

un rayon d'environ 30 km) et avaient souffert durement du régime toucouleur (de 1862 à 1890 environ), qui, souligne-t-il (1910 : 67-71), avait interdit la célébration des cultes « animistes » et rendu obligatoires les dévotions musulmanes.

Enfin, ces textes anciens permettent de mieux comprendre les concepts, déjà passablement embrouillés à l'époque, de *ni*, « âme » ou « souffle », *ja* « ombre », « double » ou « image », et *nyama*, « force vitale » ou encore « esprit efficient ».⁶

Une question reste ouverte : La croyance en un Dieu unique est-elle un fait africain, voire universel, ou bien s'agit-il, à chaque fois, d'un héritage historique ?

Le totémisme et le symbolisme animal en milieu mandingue

Les *tènè* ou *tana*⁷, interdits liés le plus souvent à un *jamu* (nom d'honneur ou nom de clan), donnent lieu à des discussions étendues dans les travaux de la première moitié du vingtième siècle consacrés aux Mandingues, mais ils sont à peine mentionnés dans les travaux récents. Cela reflète peut-être un plus grand intérêt porté à ce phénomène dans les travaux plus anciens – en fonction des débats théoriques de l'époque – mais surtout le fait que ces interdits ont progressivement perdu de leur pertinence sur le plan social. Même en milieu rural, ils sont rarement évoqués, et alors, le plus souvent, sur un ton de dérision. En l'espace de quelques décennies, la plupart des animaux et végétaux en question se sont raréfiés, voire ont disparu de l'environnement naturel, ou bien encore ne sont plus considérés comme comestibles. Or, il y a seulement vingt-cinq ans, dans certains villages reculés, la maîtresse de maison s'enquerrait des interdits de l'étranger de passage avant de préparer son repas. Il n'est point besoin d'un grand effort d'imagination, dans de telles circonstances, pour réaliser à quel point ces interdits avaient été un élément important de la classification sociale comme de la vie quotidienne.

De manière aussi déroutante qu'ailleurs⁸, ces interdits portent sur des animaux (le plus souvent), des plantes (quelquefois), et des objets inanimés, y compris des objets fabriqués (parfois). Comme ailleurs également, certains interdits concernent non pas l'ensemble de l'espèce, mais seulement les individus présentant tels traits particuliers (par exemple, une certaine coloration). Ces interdits se rattachent le plus souvent à des groupes humains porteurs d'un nom d'honneur (partageant un *jamu*), quelquefois à des individus ou à des lieux. Très rarement, un groupe humain est considéré comme le *tana* d'un autre. Tout au long du vingtième siècle et aujourd'hui encore, ce terme possède deux sens distincts mais liés : espèce naturelle ou objet par rapport auquel on est tenu à des comportements particuliers ; tout interdit d'ordre religieux ou mystique.⁹

Les points de vue des auteurs anciens présentent une certaine diversité. Ainsi, le Père Joseph Brun, l'Abbé Joseph Henry et Maurice Delafosse, insistent tous sur les différences entre les institutions ouest-africaines, d'une part, et celles des Amérindiens et Australiens, d'autre part. Le Père Brun fait état d'un « bienfait rendu par l'animal à un ancêtre de la famille » (1910, pp. 858, 864), l'Abbé Henry (1910, p. 21), d'« un simple lien de fraternité, d'amitié, de

⁶ Parmi les principaux travaux : Henry 1910 : 25-28, 41-43 ; Delafosse 1911, 1923, Tauxier 1927, Labouret 1934 : 113-127.

⁷ La prononciation de ce terme varie en fonction des dialectes et des régions.

⁸ Cf. Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, 1962.

⁹ Cf. Delafosse 1920, 1923 ; Cuello et Robin 2005, pp. 195-202 ; Bailleul 2007, p. 438.

reconnaissance ». Maurice Delafosse (1920) démontre que les définitions proposées par Arnold Van Gennep (1908, 1912, 1920) ne s'appliquent pas. Pourtant, Louis Tauxier, qui a mené ses recherches en 1913-1916, fait entendre une voix discordante, en parlant (1927, p. 115) d'un « totémisme maintenant effacé et s'en allant en débris ».

Au cours des dernières décennies, c'est devenu un lieu commun de considérer, conformément à l'analyse de Delafosse, qu'il s'agit d'observances exclusivement négatives : interdiction de tuer, de blesser ou de consommer, voire de toucher ou de fixer du regard l'être ou l'objet interdit. Or, en scrutant bien les travaux des auteurs du début du XX^e siècle, on relèvera également des rites positifs.

Ainsi, l'Abbé Henry (1910, p. 26) évoque le cas d'une personne qui découvre son *tana* mort :

Quand le cadavre d'un tabou est trouvé par un des gens de la lignée qu'il protège, il reçoit les honneurs de la sépulture ordinairement. Le *Djara* [*Jara*] du lion le fait même avec pompe ; les femmes pleurent, les tambours battent et les hommes vont lui offrir une pièce d'étoffe, dans laquelle on l'enroule avant de le déposer dans la fosse¹⁰

Henri Labouret (1934, p. 104) pour sa part évoque le cas d'une personne témoin de la mise à mort de l'animal *tana* de son *sanankun* (allié à plaisanterie, cf. plus loin), comme le cas de celui qui tue par mégarde son propre *tana* :

La *sananku-ya* influe également sur certaines croyances et pratiques en matière d'interdictions familiales. Prenons, à titre d'exemple, le cas de deux *sananku-u* : Baba Koné ayant pour *tana* ou *tene* ou *tne* ou animal interdit, le lion, et Samba Dembélé ayant pour *tana* la panthère. Si l'on tue devant Samba un lion, animal interdit de son *sanaku*, il devra tremper son doigt dans le sang du fauve et s'en toucher le front comme il le ferait pour un de ses alliés ayant péri de mort violente.

[...]

Reprenons l'exemple précédent et imaginons que Samba Dembélé ait tué involontairement ou par accident, la panthère, son *tana*. Il est, de ce fait, obligé à des cérémonies de rachat et d'expiation comme s'il avait mis à mort un parent ou un *sananku*.

Le fauve est porté dans un endroit désigné par le devin ; le meurtrier creuse sa tombe et ensevelit le cadavre dans un linceul qu'il a spécialement acheté. Mais, auparavant, il doit se débarrasser du *n'ama* [*nyama*] ou pernicieuse influence qui enveloppe la victime et lui-même. Après avoir accompli des libations d'eau et de bière, il passe des torches enflammées autour du cadavre, se frappe la tête avec une poignée de paille en disant [...] (Que le *n'ama* soit chassé par ceci, que la malchance soit chassée par ceci, la bouche a fait entrer le serment, la bouche a fait sortir le serment).¹¹ La paille est ensuite jetée sur le cadavre. Quelques semaines plus tard, les funérailles définitives sont célébrées par des sacrifices et des réjouissances comme s'il s'agissait d'un parent.

De manière également significative, le Père Brun (1910, p. 861) indique :

Ces prohibitions [de voir ou toucher le *tana*] s'appliquent même aux dépouilles des animaux totems. J'ai vu bien des fois un individu se voiler les yeux avec la main chaque fois qu'il entrait dans une case où était étendue une peau de panthère.

¹⁰ Le nom en question est habituellement orthographié « Diarra » à l'état civil (*Jara* dans l'orthographe bambara officielle au Mali).

¹¹ Labouret cite les paroles bambara sous la forme suivante : *N'ama-o-n'ama bè ge ni o-ye ; kara-o-kara bè ge ni o-ye, da ye kali do, da ye kali bo*. Dans la transcription officielle actuellement en vigueur au Mali, on devrait écrire : *nyama o nyama bè gèn ni o ye ; kala o kala bè gèn ni o ye. da ye kali don, da ye kali bò*.

Et il confirme également que :

Si l'on est coupable d'une offense envers le totem [généralement le fait de l'avoir tué, blessé, ou consommé], on doit une expiation. Les musulmans font une *sadaka* (ou *saraka*), offrande distribuée en aumône. Chez les païens, on fait une libation, accompagnée d'une sorte d'exorcisme. [...] Dans le cas où un individu aurait offensé le totem d'une famille alliée à la sienne, il est tenu aux mêmes expiations, avec cette différence qu'il prendra comme exorciste un notable de la famille dont il a offensé le totem.

Enfin, il fait état (p. 862) d'une obligation d'entraide par rapport au *tana* animal :

Il y a une certaine obligation de venir en aide à l'animal totem, si l'occasion s'en présente. Un de nos voisins à Kayes me raconta un jour comment, la veille, il avait recueilli pieusement un petit caïman qui s'était égaré dans les terres ; il l'enveloppa dans son habit et le rapporta dans le Sénégal pour l'empêcher de mourir dans la brousse : c'était son totem. D'autres jeunes gens à qui l'on avait commandé de tuer un serpent qui s'était introduit dans une case, le firent sortir tout doucement, sans lui faire de mal. C'était le totem de l'un d'eux.

Wangrin, interprète de l'administration coloniale, originaire de la région de Bougouni, héros de l'œuvre éponyme d'Amadou Hampâté Bâ, doit expier la mort accidentelle de son interdit animal, qui est en même temps sacré à une divinité locale. Les faits se déroulent dans les années 1930. Conduisant sa voiture Torpédo :

[...] il ne discerna pas à temps une ligne sombre qui barrait à moitié la route. [...] Au moment où il s'aperçut que c'était un python, sa voiture était déjà passée sur le corps du reptile et avait brisé plusieurs de ses anneaux. [...] Involontairement, Wangrin venait de tuer son « animal interdit », celui qui tout à la fois était l'interdit de son clan et le dieu protecteur du pays qu'il traversait. Désormais, il pouvait être considéré comme un « suicidé involontaire ». Le double de la personne, en effet, est censé habiter son « Tana », ou animal sacré, et c'est pourquoi il est interdit de le tuer. [...] Le lendemain, [...] [Wangrin] demanda à voir le « maître du couteau » du village. Il lui expliqua sa triste aventure.

Wangrin « donna la somme d'argent nécessaire » à l'achat d'« un taureau, un bouc, un coq et un chat, tous noirs, pour être sacrifiés à la mare ». Quant au python, il « fut rituellement enterré au pied du tamarinier, sa demeure » (Ba, 1992 [1973], pp. 326-327).

Germaine Dieterlen (1988 [1951], pp. 101-103), qui mena des recherches dans les villages des environs de Ségou à la fin des années 1940, signale des offrandes faites en cas de ruptures d'interdit, le plus souvent à Faro, divinité associée à l'eau et particulièrement au fleuve Niger.¹²

Camara Laye (1979 [1953], pp. 14-23), se rappelant son enfance dans les années 1930 à Kouroussa, ville du pays malinké du nord de la Guinée, fait état d'un petit serpent noir, le « génie de sa race », que son père voyait régulièrement en rêve, et qu'il caressait lorsque celui-ci venait lui rendre visite dans sa forge. Camara Laye parle également des relations entre

¹² Nous ajoutons foi à ses témoignages sur ce point, car voici quelques années, notre logeuse de Ségou nous a spontanément fait état des invocations à Faro, accompagnées d'offrandes, qu'elle et ses amies accomplissaient chaque fois qu'elles allaient se baigner dans le fleuve, lors de leur enfance (c'est-à-dire dans les années 1960). Lors de notre premier voyage au Mali et passage à Ségou, en 1979, on nous a spontanément parlé des lieux, *Faaro tin na*, où cette divinité se manifestait régulièrement et où l'on devait faire des offrandes (ces observances ont, à notre connaissance, disparu aujourd'hui). Le film de Salif Traoré, *Faro, la Reine des eaux* (2008), tourné près de Ségou, fait référence aux croyances relatives à cette divinité.

sa mère et son « totem » le crocodile, hérité en ligne paternelle, dont elle croyait fermement qu'il ne pouvait lui faire aucun mal (pp.78-80). Et de conclure (p. 80) :

Ces prodiges – en vérité, c'étaient des prodiges ! – j'y songe aujourd'hui comme aux événements fabuleux d'un lointain passé. Ce passé pourtant est tout proche : il date d'hier. [...] Oui, le monde bouge, le monde change ; il bouge et change à telle enseigne que mon propre totem – j'ai mon totem aussi – m'est inconnu.

Nous sommes ainsi encline à accepter les arguments de Louis Tauxier selon lequel il y a eu une évolution historique quant aux croyances relatives aux *tana* :

[...] il semble bien qu'ils [les populations] conçoivent actuellement l'alliance entre les clans Bambara et tel ou tel animal ou végétal comme la suite non pas d'une parenté [...] mais d'un service rendu par cet animal ou végétal à l'ancêtre du clan [...] Cette notion de service rendu est-elle vraiment primitive ? Ne remplacerait-elle pas actuellement l'ancienne notion de parenté ou même de « descendance » ?
(p. 116 ; c'est Louis Tauxier qui souligne.)

Louis Tauxier fait en particulier valoir deux arguments qui nous semblent en effet pertinents : l'animal ou végétal interdit est très souvent « le sauveur de l'enfant de la famille », lui permettant ainsi de conserver une descendance ; et à l'autre extrémité de la vie, la « métamorphose finale » des vieillards en individus de l'espèce *tana*, suggérant une forme de consubstantialité (pp. 122-123, n. 2 ; p. 130 ; c'est toujours Tauxier qui souligne). Ajoutons que le fait que de nombreux récits associent un nourrisson humain aux rejetons de l'animal sauveur (par exemple, la chienne qui sauve un garçonnet d'un incendie, en le plaçant parmi ses chiots) étaye également son interprétation.

Certains récits de tradition orale confortent également l'hypothèse selon laquelle certains groupes humains croyaient, autrefois, qu'ils avaient un lien de parenté avec une ou plusieurs espèces animales. Ainsi, plusieurs versions de la légende de Wagadou (qui relate la fondation de l'empire soninké médiéval du Ghana) indiquent que le fondateur de cet empire fut le frère jumeau du python gardien des lieux, avec lequel il scella l'alliance qui garantissait la prospérité du royaume et du pays¹³ Les légendes peules relatives à Tyanaba (ou plus correctement : *Caamaba*), qui relatent l'origine de la société peule, font également état de la gemellité de l'ancêtre humain et du python (ou, selon certaines versions, l'être mi-humain, mi-animal) garant de la pluie et de la prospérité du groupe humain et de son bétail¹⁴. L'épopée de Sunjata, qui relate la fondation de l'empire du Mali, indique que le père de Sunjata se transformait en lion (*tana* des Keita et Konaté) alors que sa mère prenait la forme du buffle, son *ja* ou « double »¹⁵ Une géographie arabe médiévale décrit des cultes, dans la capitale de l'ancien Ghana, qui impliquaient tant l'usage des masques en forme de serpents que l'entretien des spécimens vivants, nourris au lait et aux sorbets¹⁶.

¹³ Voir notamment C. Monteil 1953, C. Monteil et A. Bathily 1967.

¹⁴ Voir notamment : Kesteloot, Barbey, Ndongo *et al.* 1985 ; Bâ et Dieterlen 1961, pp. 26-29, 36-37. Cette légende, qui se rencontre uniquement chez les Peuls de l'Ouest (Sénégal et Mali), semble avoir subi l'influence de la tradition soninké. Le nom *Caamaaba* ou *Saamaaba*, qui n'est pas conforme à la structure syllabique caractéristique du peul (ConsonneVoyelleConsonne), est lui-même vraisemblablement emprunté au soninké : cf. par exemple Diagona 2011, p. 34.

¹⁵ Voir, par exemple, Niane 1960.

¹⁶ Voir le texte d'al-Bakri (ouvrage achevé vers 1068) traduit *in* Cuoq 1975, pp. 97-98.

Nous conviendrons donc avec Marcel Mauss (2002 [1947], pp. 303-304) que « La discussion par Delafosse du totémisme africain apparaît comme l'une de ses rares erreurs : exprimé sous forme d'une alliance, le totémisme n'est pas éliminé pour autant ».

De son côté, au Sénégal tout proche, Marguerite Dupire (1991) a montré magistralement comment chez les Sérères Ndut, le « totémisme » fonctionne comme un système de classification tant de l'environnement naturel que de la société humaine – ce qui explique incidemment la présence des phénomènes météorologiques parmi les « totems » – tout en impliquant des notions de parenté et de consubstantialité avec les éléments interdits, assortis à une obligation (exceptionnelle) d'entraide et l'offrande (également exceptionnelle) de nourriture¹⁷.

Notre expérience personnelle du terrain nous amène à formuler l'interrogation suivante : les récits standardisés, qui prétendent rapporter l'origine des *tana*, consignés en grand nombre dans la littérature ethnographique, ne seraient-ils que des versions volontairement simplifiées, la face obvie, voire le camouflage, de récits autrement plus complexes qui auraient un caractère historique mais qui ne pouvaient être dits en public ? C'est ainsi que nous avons recueilli, auprès d'un ancien du lignage concerné, mais aussi auprès des anciens d'autres lignages de la contrée, à chaque fois sous le sceau du secret, un récit détaillé portant sur les pérégrinations, aventures et mésaventures de l'ancêtre ; les différentes versions concordaient parfaitement, tant en ce qui concerne les événements que les noms propres. Dans ce récit, le *tana* n'est plus l'animal qui a sauvé l'ancêtre bébé, comme dans la version dite publiquement, mais l'animal que l'ancêtre adulte a sacrifié dans des circonstances très précises et qu'il lui est désormais interdit de tuer¹⁸ (récits recueillis dans les années 1985-1992 dans le Bélédougou)¹⁹.

Il se trouve que ce récit étaye l'hypothèse avancée par Brévié (1923, pp. 11-12, 66-83) et Molinie (1959) : l'adjonction de nouveaux *tana*, comme leur rare abandon, correspond à la réalisation d'une certaine différenciation sociale, souvent liée à l'éparpillement des groupes dans l'espace.

Enfin, nous avons pu constater que dans le Bélédougou bambara, comme dans certaines régions malinké²⁰, le fait de posséder à la fois le même nom d'honneur (*jamu*) et le même *tana* constituait, jusqu'à ces dernières années, un empêchement au mariage, ce qui suggère qu'autrefois (comme dans les cas classiques) ces interdits n'étaient qu'un élément d'une institution complexe.

La croyance en un lien particulier entre un individu humain et un individu d'une autre espèce, auquel il confie la protection de ses principes spirituels et/ou en lequel il peut se transformer, notée par les premiers auteurs, a été décrite à une période récente et persiste encore aujourd'hui. Ainsi, Michael Jackson (1989, recherches menées au début des années 1970)

¹⁷ Également au Sénégal, on a documenté l'entretien, assorti souvent d'un véritable culte, des animaux ayant naturellement un habitat aquatique (ou partiellement aquatique) ; cependant ces animaux sont considérés principalement comme les protecteurs des lieux, il s'agit donc des croyances comparables au *dasiri* chez les Mandingues (cf. Veirman et Kesteloot 2007, et ci-dessous, p. 8).

¹⁸ Avec un curieux clin d'œil à une certaine théorie viennoise des origines du totémisme (Freud, *Totem et tabou*, 1912).

¹⁹ Le Bélédougou est une zone de peuplement bambara alors majoritairement fidèle aux cultes anciens « animistes », sise au nord de Bamako : Cercles de Kolokani et de Banamba, Région administrative de Koulikoro).

²⁰ Cf. Leynaud et Cissé 1978.

rapporte que chez les Kouranko mandinguophones (sous-groupe malinké du nord de la Sierra Leone), on affirme que certains individus peuvent se transformer en membres de telle ou telle espèce animale. On nous a maintes fois dit, en milieu bambara rural, que tel arbre fort ancien avait été le lieu où tel vieillard, mort au moment où le premier fut foudroyé, avait déposé ses principes spirituels. La croyance selon laquelle certains individus peuvent se métamorphoser en membres de telle autre espèce apparaît également dans le roman *Safrin*, inspiré d'une tradition orale malinké²¹ – et est souvent énoncée en milieu urbain, au Mali et en Guinée, aujourd'hui.

De manière générale, les animaux sacrés, comme le symbolisme centré sur l'animal, jouaient autrefois un rôle bien plus important dans l'imaginaire comme dans les pratiques rituelles des peuples du Mali. Les *dasiri*, esprits protecteurs des lieux et les animaux qui leur servaient de montures ou d'incarnations temporaires, sont mentionnés dans toutes les ethnographies jusque dans les années 1950 et rarement par la suite – et pour cause, car entre temps ces cultes avaient disparu²².

Almamy Yattara, lettré musulman de langue peule, ayant grandi dans le Guimballa (zone de peuplement peul, songhay, touareg et bambara, située à cheval sur les régions administratives de Mopti et de Tombouctou), fournit un récit analogue à celui de Wangrin. Ayant tué le varan « maître de l'eau » d'un village bambara, afin de lui retirer son collier de perles rouges, sa famille doit offrir un sacrifice substantiel (« une chèvre rouge, deux poulets rouges, dix colas rouges ») ; il rêve de l'animal, tombe gravement malade mais ne meurt pas grâce aux rituels accomplis tant par le sacrificateur attitré du village que par son maître coranique²³.

L'abbé Henry (1910, pp. 13-14) décrit un événement, vraisemblablement exceptionnel, qui témoigne néanmoins de la place très importante qu'occupait autrefois le règne animal dans l'imaginaire :

En juillet 1908, au moment où la moisson sortait de terre, ce fut dans certaines régions du cercle de Ségou une invasion de toutes petites chenilles [...] Pendant que ces bestioles dévoraient la moisson, le musulman hurlait à l'Orient sa fade formule et ses « Dieu est grand » [...] Le païen lui, après avoir blanchi le devant de sa demeure avec la farine délayée dans l'eau offerte aux mânes des ancêtres, après avoir versé à un peu tout et sur tout le sang des poules, crut mieux de tenir conseil et de consulter ses sorciers. L'ordre fut général : quelque puissant sans doute de la gent chenille, un prince peut-être, célèbre ses noces, il faut lui rendre les honneurs. Tous les villages païens les lui rendirent, et le mariage des chenilles eut lieu un beau matin au lever du jour. Deux ou trois chenilles furent placées au fond de vieilles Calebasses hors d'usage, et les femmes et les jeunes filles précédées de tambours qui ouvrent la marche et battent avec rage, s'en vont chantant et dansant les porter hors du village au loin sur un sentier du côté de l'ouest. Au lieu fixé par les anciens elles déposent les petites bêtes et après une ronde échevelée elles lui font leurs adieux, adieux sots, stupides peut-être, et néanmoins touchants quand même, car si la jeunesse leur lance dans une longue fusée de rires : « *i na somaon fo* vous saluerez vos gens », si quelques vieilles acariâtres leur

²¹ Kamara 1991: cinquième partie.

²² Lem (1948) en fournit sans doute la dernière description détaillée.

²³ Yattara et Salvaing 2000, pp. 224-227, 406-407, 435-436. L'expression « maître de l'eau » doit correspondre au bambara *jitigi* ; par ailleurs, il s'agit vraisemblablement d'un *dasiri*. Almamy a également eu des rencontres avec des animaux-génies (voir particulièrement pp. 168-172, 243-248, 255-256) et d'autres avec des génies ayant une apparence et des modes de vie proches de ceux des humains (pp. 128-129). De même que d'autres amis d'Almamy, nous avons contribué à l'information et la mise en forme de cet ouvrage autobiographique (cf. les notes ainsi que les remerciements placés *in fine*).

crient sur un ton de commandement : « *Ta so ! Allez chez vous !* », plus nombreuses sont celles qui leur disent : « *Toumouni* petites chenilles, *an bi déli* nous vous en supplions, ayez pitié de nous, retournez désormais en vos royaumes, tout est dévoré et il ne reste plus rien. Allons, saluez les gens de votre famille, saluez-les tous et saluez-les bien »²⁴.

Henri Labouret (p. 128) décrit, comme un phénomène assez fréquent, l'identification entre les habitants de certains villages et telle espèce animale :

On rencontre dans beaucoup de villages manding non islamisés, en particulier chez les Bambara, des iguanes d'eau, *kana*, très nombreux et qui se montrent d'une extraordinaire familiarité. C'est le cas, par exemple, à Tiola (cercle de Sikasso), habité par des Sangaré, à Komantou (cercle de Bougouni) peuplé de Koné, à Famana et à Dialakoro, à la limite du cercle de Bamako. Dans ce dernier centre, les Bakayoko sont entourés par une multitude de ces lézards, qui pullulent aux abords des maisons. Ils pensent que chaque être humain est, en quelque sorte, doublé par un iguane du même sexe, venu au monde en même temps que lui et qui périra quand l'homme mourra.

On peut se demander comment des auteurs anciens, dont on conviendra que les méthodes d'enquête ne devaient pas correspondre, le plus souvent, à celles préconisées aujourd'hui, ont pu obtenir un nombre considérable d'informations pertinentes. Si en général ces auteurs ne nous détaillent pas leurs méthodes de travail, ils nous fournissent des indices utiles – et nous permettent d'apercevoir une certaine diversité en ce qui concerne la nature de leur insertion, ou non insertion, dans les sociétés locales. La plupart (voire tous) semblent avoir eu recours à des informateurs privilégiés – souvent (mais non systématiquement) nommés. Les situations de ceux-ci, comme aussi la nature de leurs relations avec les signataires des ouvrages, étaient fort variables. Ainsi, Charles Monteil fit convoquer d'autorité des griots (et probablement aussi d'autres personnes) ; Louis Tauxier eut recours à ses subordonnés – soldats ou agents administratifs ; Maurice Delafosse noua des relations d'amitié avec des lettrés, chefs et notables ; Henri Labouret, qui cite plusieurs individus qu'il semble avoir connus personnellement, mentionne tout particulièrement (1934, p. 121) ses discussions avec : Moussa Travélé, interprète et lui-même chercheur, auteur d'un dictionnaire, d'un recueil de littérature orale et de quelques articles ethnographiques ; Mamby Sidibé, instituteur et auteur de plusieurs articles ethnographiques ; et Samba Niambélé, en lequel on reconnaît « Wangrin », instituteur de formation devenu interprète et l'un des principaux collaborateurs

²⁴ Les phrases bambara devraient se transcrire : *i na somòò fo ; taa so ; tumuninw, an b'i deli*.

L'Abbé Henry rapporte aussi que lors de cette saison de pluies 1908 décidément mouvementée, un vendredi fut déclaré jour férié sur le conseil d'une hyène. Cependant, il s'agit à notre avis d'un phénomène distinct : la divination par les hyènes. Cette divination consiste le plus souvent en l'interprétation de leurs cris ou des traces de leurs pas ; très exceptionnellement, on rencontre l'affirmation selon laquelle les hyènes « parlent » en articulant un langage humain. Ces phénomènes, bien connus au Mali, ont été peu traités dans la littérature ; voir toutefois la note de Sidi Konaté (1945). Ainsi, Henry écrit, pp. 14-15 :

« En août 1908, une bonne partie de la population des villages situés aux alentours de Ségou passa la journée du vendredi 28 dans un doux farniente. Sachant qu'un fétiche *Kono [Kònò]* allait d'un village à l'autre, porté par ses maîtres pour y recruter des adeptes, je pensai tout d'abord que la raison d'être de ce repos, insolite au plus fort des travaux du sarclage, était là. Pas du tout, les Bambara païens se reposaient et les femmes offraient à leurs maris et à leurs enfants le *dégé [dègè]* (farine de mil délayée dans du lait et de l'eau de miel) sur l'ordre d'une hyène. Celle-ci, disait-on, et tous les sorciers l'assuraient, était sortie de son mutisme, sa langue s'était déliée et elle avait prédit à des gens de l'Ouest qu'un fléau plus terrible encore que celui des chenilles allait s'abattre sur la région. Pour le conjurer un seul moyen restait : s'abstenir d'aller aux champs le vendredi et de s'offrir ce mets si cher aux musulmans, le *dégé*. »

de François-Victor Equilbecq pour son recueil de contes²⁵. Le Père Joseph Brun cite également de nombreux individus, avec lesquels il semble avoir noué des relations amicales. Maurice Delafosse et Henri Labouret, mais vraisemblablement aussi les missionnaires Brun et Henry, avaient une très bonne connaissance du mandingue. Mais la principale raison du succès de ces auteurs, par comparaison avec certains ethnographes récents, réside probablement dans le fait qu'à leur époque beaucoup d'institutions et de pratiques étaient vivantes, ou en tout cas bien présentes ; ils pouvaient donc observer, ou du moins recueillir des informations concernant, certains faits devenus rares ou marginaux par la suite. A l'exception de certains domaines réservés, ils trempaient, pour ainsi dire, dans l'information.

L' « école Griaule », 1931-1992

Aux travaux de cette première période succèdent ceux menés et publiés, surtout dans les années 1930 à 1960, mais se prolongeant dans certains cas jusque dans les années 1990, par ce qu'il est convenu d'appeler « l'école Griaule », label appliqué à un groupe de chercheurs en réalité assez diversifié, ne partageant pas tous les mêmes perspectives théoriques ni les mêmes méthodes de travail sur le terrain²⁶.

Dès les années 1960, et de manière plus marquée à partir des années 1970, apparaît une grande diversité de courants nouveaux, dont certains se démarquent ouvertement, voire s'affirment en opposition, aux options identifiées avec le nom de Marcel Griaule.

Les membres de cette « école » ont réalisé un grand nombre de travaux portant principalement sur les Dogon, mais aussi sur les Mandingues, les Soninké et les Bozo.

Ces travaux ont toujours suscité le scepticisme, en même temps qu'une grande fascination, dans le monde anglo-saxon et de manière plus générale, hors de France. Il est devenu habituel de considérer – depuis vingt-cinq ans, également en France – qu'il s'agit d'une sorte de fiction, qui a émergé lors des échanges entre des ethnographes spéculatifs et des interlocuteurs qui tenaient à leur plaisir. Ce sont les points de vue développés – avec des tonalités différentes mais des arguments convergents – par des auteurs aussi différents l'un de l'autre que James Clifford (1983) et Walter van Beek (1991, 2004). Et actuellement, il serait certainement plus facile, et plus conforme aux tendances en vogue, de rejeter ces travaux emblématiques en bloc plutôt que de leur reconnaître une validité même partielle, comme nous le ferons ici.

Parmi les critiques formulées à l'encontre de ces travaux – dont on reconnaîtra volontiers qu'ils présentent, tant sur le plan de l'enquête de terrain que de celui de la restitution des résultats, un certain nombre de défauts – deux arguments, qui paraissent pourtant relever du simple bon sens, nous semblent d'une pertinence limitée : d'abord ces résultats n'auraient pas été vérifiés par d'autres chercheurs ; ensuite les Dogon seraient par trop différents des autres populations africaines. En effet, d'une part, comme le suggèrent les discussions précédentes, les pratiques et croyances ont grandement évolué au fil du temps ; d'autre part, les matériaux recueillis, en situation ethnographique, dépendent incontestablement de la personnalité de

²⁵ Equilbecq 1913-1916. Les trajectoires de Moussa Travélé et de Mamby Sidibé, de même que celles de toute la première génération d'auteurs de langue française du futur Mali, ont été étudiées par Jean-Hervé Jézéquel (2002). Wangrin est, bien entendu, le héros du récit de A.H. Bâ (1^{ère} éd. 1973).

²⁶ Nous comptons donc ici, de la mission Dakar-Djibouti dirigée par Marcel Griaule (1931-1933) jusqu'au dernier ouvrage publié par Germaine Dieterlen, *L'Empire de Ghana. Le Wagadou et les traditions de Yérééré*, 1992.

l'enquêteur et des circonstances précises de son séjour. On ne s'attendra donc pas à ce que deux personnes, surtout à des moments distants dans le temps et dans un espace (tel que le pays dogon) dont on sait qu'il n'est pas culturellement homogène, recueillent des informations identiques : on ne peut exiger qu'une certaine cohérence entre les résultats obtenus par différents chercheurs. Or, cette condition semble remplie.

Les recherches de Hélène Leloup (1994) établissent des correspondances entre certaines statues dogon, d'une part, et les personnages et événements des mythes, d'autre part²⁷.

Philippe Jaspers (1992), qui a mené des recherches en pays minianka à partir de 1971, fait état d'une planchette de 86 idéogrammes illustrant les épisodes d'un récit mythique. Ce mythe, dont cet auteur rapporte plusieurs versions, présente des ressemblances clés avec les discours dogon – dont les signes et supports de puissances qui entrent en matière à la suite de l'impulsion donnée par un Dieu créateur, et la référence à la gemellité – mais aussi des traits spécifiques (tels que le fait que les jumeaux, lépreux, soient soudés l'un à l'autre par le tronc).

Luc Pecquet (2007a, 2007b, 2011) a décrit un système de divination par les traces du chacal (*Vulpes pallida*, le fameux « renard pâle ») chez les Lyela du Burkina Faso, linguistiquement proches des Dogon ; les Mossi auraient eu, autrefois, un système de divination semblable. Les magnifiques photos de tableaux divinatoires tracés dans le sable ne permettent plus aucun doute quant à la complexité de ce système, dont les figures méritent pleinement d'être qualifiées d'« écriture ».

De nombreux systèmes de signes graphiques, allant des cryptographies des Maures à l'« écriture » du devin gourmantché (Burkina) et au complexe système d'idéogrammes dit *nsibidi* du sud-est du Nigéria, ont été décrits en Afrique occidentale²⁸.

Geneviève Calame-Griaule a publié, en 1965, une analyse richement documentée des conceptions relatives à la parole chez les Dogon (principalement de Sanga et des villages proches).

En 1967-1974, Jean Rouch a filmé le *sigi*, complexe série de cérémonies célébrées tous les soixante ans, pendant sept ans, dans certains villages dogon seulement²⁹.

Et la thèse d'Anne-Lise Granier-Duermaël (2003) permet d'entrevoir un système d'interdits, relatif tant aux personnes qu'aux substances et aux espèces naturelles, encore plus complexe que celui relevé par les chercheurs antérieurs (notamment Griaule et Dieterlen).

L'*Essai sur la religion bambara* de Germaine Dieterlen a été particulièrement critiqué. Or, s'il ne fait aucun doute qu'il s'agit d'une étude incomplète, comme le reconnaît d'ailleurs l'auteur, et s'il est probable qu'il existe des confusions quant à la nature des relations entre les différentes puissances surnaturelles évoquées, il ne s'agit assurément pas d'une fabrication. La preuve en est que certains objets culturels, qu'il est actuellement difficile ou impossible d'observer dans le cadre villageois, sont attestés dans différentes collections muséographiques, dont celle du Musée national du Mali : le *kara*, longue planche sur laquelle sont souvent gravés des signes, et le *pembele* (*penbele*), billot gravé (ou pyrogravé) de signes.

²⁷ Voir particulièrement les planches 55, 74, 83, 87.

²⁸ Voir, par exemple, V. Monteil 1951, Cartry 1968, Dalby 1986, Kreamer *et al.* 2007.

²⁹ Voir, par exemple, le film *Sigui synthèse*, qui présente des extraits des cérémonies réalisées lors de chacune de ces années (Rouch 1981).

Le vieil ouvrage de Charles Monteil sur *Les Bambara*, publié en 1924 mais fondé sur des recherches menées en 1900-1903, apporte une confirmation encore plus tranchante : il mentionne plusieurs fois les *kara*, qu'il met en relation avec les cérémonies mortuaires (p. 222) ainsi qu'avec la société initiatique du Kore [Kòrè] (pp. 281-282). Le chercheur malien Pascal Baba Couloubaly (2001, p. 47) confirme que traditionnellement, le *penbele* était conservé dans les familles. Dominique Zahan a publié des photos des *penbele* et des *kara*, sur la base des recherches menées dans les années 1950.³¹

La référence aux quatre éléments (air, eau, feu, terre) dans les travaux sur les Dogon (et particulièrement dans le *Renard pâle*), comme dans les travaux de Viviana Pâques (et notamment dans son étude sur les Bambara des environs de Bougouni, 1954) a paru suspecte. Pourtant, dans un article peu connu, qui évoque un village bambara animiste situé un peu au sud de Bamako, où il avait élu villégiature à partir des années 1930, Amadou Hampaté Bâ (1970 : 53-55) décrit un rite du nouvel an qui fait référence à ces mêmes quatre éléments représentés par « une brique crue en argile [...] une vessie gonflée d'air [...] un tessou de canari garni de braises ardentes [...] [et] un petit vase en terre cuite rempli d'eau ».

Un passage de son *Koumen* (recueilli en 1943, publié en 1961), qu'il présente comme le récit initiatique d'un groupement de Peuls « animistes » du Sénégal – récit contesté s'il en fut, mais dont plusieurs traits démontrent, à notre sens, le caractère authentique³² – met également en scène, dans une image superbe, ces quatre éléments :

[Le néophyte] Silé Sadio perçut une lumière sortant du fond d'une poterie remplie d'eau. Un serpent, face à la poterie, jouait des airs mélancoliques au moyen d'une flûte creusée dans une tige de sorgho et percée de sept trous pour varier les sons.

« O feu ! dit le reptile, pourquoi ne t'éteins-tu pas sur l'eau ? Est-ce que les sons que je tire de la flûte ne produisent pas une brise qui diminue la force du feu et le tue ? »

(*Première clairière*, pp. 36-37).

Dans sa monographie consacrée au pays dogon, Eric Jolly (2004) note systématiquement les convergences ainsi que les divergences entre ses observations et celles des ethnographes antérieurs.³³

Nous reviendrons plus loin sur ces traits contestés des systèmes de pensée malinké, bambara et dogon, et sur d'autres encore, et en proposerons une explication.

On oublie aujourd'hui le caractère proprement révolutionnaire des écrits de Marcel Griaule. Il fut parmi les premiers à reconnaître aux sociétés de l'Afrique subsaharienne le statut de « civilisations », et le premier (et jusqu'ici le seul) à les hisser au rang de celles qui ont donné

³¹ *Penbele* : in Zahan 1974, planches I 1. et 2 (objets collectés par Solange de Ganay, cf. aussi la discussion pp. 6-7 et Ganay 1949, p. 188 *sqq.* ; *kara* : Zahan 1960, planches XIII.1 et 2, planche XXII, et Zahan 1974, planches XXXVII.1 et 2, légende p. 31.

³² Parmi ceux-ci : les caractéristiques du lieu d'initiation (clairière dans le bois, associée à un cours d'eau) ; les noms des différentes puissances (recoupées par d'autres sources). La gamme de sept sons, comme les sept couleurs et les planètes évoquées dans d'autres passages de ce discours initiatique, sont autant d'indices d'une influence musulmane. Nous pensons publier bientôt notre étude à ce sujet.

³³ En revanche, nous ne le suivons pas entièrement, lorsqu'il rapproche (2011) les représentations graphiques du mythe dogon du blason personnel (d'aviateur) de Marcel Griaule jeune. Les ressemblances avec les cosmogonies de l'Égypte antique, et particulièrement avec la théologie thébaine, qui associe la Création par la parole et la gestation d'une ogdoade de divinités ou d'ancêtres, nous semblent plus pertinentes. (Cf. par exemple, Sauneron et Yoyotte 1959.)

naissance à l'Occident³⁴. Son attitude est infiniment préférable à celle de Walter van Beek (1991, 2004), qui note avec satisfaction qu'il n'a recueilli que de simples récits étiologiques, semblables à ceux présentés par Griaule dans son premier ouvrage sur les Dogon (*Masques*, 1938). Nous souscrivons pleinement aux remarques de Jean-Loup Amselle (2000), qui souligne la contribution salutaire de cette école – quels que soient ses défauts par ailleurs – à la revalorisation des cultures africaines. Enfin, nous sommes persuadée que la critique serrée, ethnographique et historique, de leurs travaux, permettra de démêler ce qui est valable de ce qui relève éventuellement de l'exagération ou du malentendu.

Travaux récents

Sociétés initiatiques masculines

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'un des domaines, dans lesquels on a enregistré les avancées les plus importantes au cours des dernières décennies, est celui des sociétés initiatiques – sociétés secrètes dont l'approche paraîtrait, *a priori*, particulièrement difficile. On peut distinguer deux types de recrutement pour ces sociétés dont la plupart sont principalement ou exclusivement masculines : celles dont l'appartenance est en principe obligatoire pour tous les autochtones (ou tous les hommes autochtones) de certaines localités ; celles dont l'adhésion est optionnelle.

Tout en restant cohérents avec les travaux anciens, ceux réalisés à partir des années 1950 les dépassent grandement pour ce qui est de la densité et l'approfondissement de l'information ; ces travaux sont dépassés à leur tour par les travaux des années 1960, puis par ceux des années 1970-1990. Les données recueillies depuis 1950 portent principalement sur la répartition des sociétés initiatiques (cartographie) et sur l'iconographie, mais aussi sur leur organisation interne ; un certain nombre de films et d'enregistrements musicaux (portant le plus souvent sur les spectacles publics) ont également été réalisés. On citera notamment : en milieu minianka, les travaux de Jean-Paul Colleyn et de Philippe Jaspers (1992) sur le *Nya* et le *Kòmò* ; en milieu bambara ; les travaux de Dominique Zahan sur le *Ntomo* ; ceux de Dominique Zahan (particulièrement 1980), Pascal Imperato et Jean-Paul Colleyn sur le *Ciwara* ; ceux de Viviana Pâques (1954), Dominique Zahan (particulièrement 1960), Catherine De Clippel et Jean-Paul Colleyn (2001, 2007) sur le *Kòrè* ; de ces deux derniers sur le *Kònò* ; de Patrick McNaughton (1979) sur le *Kòmò* ; ceux de Pascal Imperato (1983), Kate Ezra (1986), Salia Malé (1995), Pascal Baba Couloubaly (2001) et de Georges Meurillon (documentation malheureusement inédite) sur le *Jo*. Georges Meurillon a également réalisé un travail important de transcription, de traduction et d'analyse des chants initiatiques du *Jo*.

On regrettera cependant qu'il n'y ait pas encore eu d'étude substantielle sur le *Do* du Bélé Dougou, qui diffère tant des sociétés de même nom présentes au Burkina et en Côte d'Ivoire que du *Jo* de la région du Baninko (largement comprise dans le Cercle administratif de Dioïla, au Mali).³⁵ De même les masques, comportant souvent des éléments métalliques, fréquemment conservés dans les familles soninké (pourtant musulmanes), n'ont pas encore été étudiés.

³⁴ Car implicitement, Marcel Griaule ne met pas sur le même plan les civilisations antiques et celle de l'Occident moderne, qu'il valorise davantage – considérant, semble-t-il, qu'il y a eu un progrès intellectuel aussi bien que technique.

³⁵ Sur le *Do* des Bobo du Burkina, voir Le Moal 1980. Sur le *Do* en Côte d'Ivoire, voir par exemple Green 1987, Silverman 1996.

C'est peut-être précisément le déclin de ces sociétés, leur marginalisation progressive dans des communautés de plus en plus gagnées à l'islam ou au christianisme, qui explique que celles qui fonctionnaient encore pendant cette période (la plupart sont éteintes aujourd'hui) ont accueilli favorablement des enquêteurs extérieurs. Toutefois, les travaux sur ces associations n'atteignent pas le même degré d'approfondissement, dans l'information et la restitution de l'expérience vécue, que certaines études menées dans les Etats voisins³⁶ : peut-être parce qu'à la différence de ce qui se passe ailleurs, l'admission à la plupart des associations maliennes dépend de multiples critères (de statut social, de lignage...) et non simplement de l'âge et du genre.

Rites politiques

Des avancées considérables ont aussi été effectuées concernant les représentations et rites liées à la chefferie, notamment grâce aux travaux de Youssouf Cissé (dont ses commentaires dans Cissé et Kamissoko 1988, 1991), de Jean Bazin (1988), et de Danielle Jonckers (1998). En particulier, cette dernière montre (1987) que dans certains villages minianka sans chefferie (le cas le plus fréquent dans cette société sans Etat), une puissance surnaturelle, matérialisée par un objet cultuel (le *manyán*), est assimilée à un roi sacré, figure avec lequel il partage plusieurs attributs (armes, sceptre, « chasse-mouches », tenue rouge...). Claude Fay (1995) a montré comment, dans le Macina, les relations entre différents groupes locaux (qui s'identifient le plus souvent comme Peuls ou Bozo) sont définies par des pactes de sang asymétriques associés à des comportements stéréotypés.

Il ne s'agit, néanmoins, que d'une petite partie de ce qu'il y aurait à savoir sur les fondements religieux du pouvoir. Lorsque nous avons commencé nos recherches dans le Bélédougou, nous avons pris connaissance des traditions orales de trois anciennes chefferies contiguës (ou plus exactement emboîtées les unes dans les autres), sises dans un rayon de vingt kilomètres, et dont chacune avait son village-capitale. La mort des chefs était traitée selon trois modalités contrastées : dans un village, ils étaient enterrés à côté du palais, centralement situé, dans un cimetière spécial visible par tous, leurs tombes marquées par des pierres ; dans le second, les chefs étaient enterrés dans un bois sacré, dans lequel ne pouvaient pénétrer que les hommes membres du lignage du chef (lignage qui, il est vrai, englobait une grande partie de la population) ; dans le troisième, les chefs n'ont pas de tombes, car on affirme que devenus vieux, ils se transforment en oiseaux. Par ailleurs, on nous a montré l'emplacement initial de la capitale de l'une de ces chefferies : emplacement sur lequel se trouvait, nous expliquait-on, jusque dans les années 1960, une case abritant un feu perpétuel symbolisant et garantissant la prospérité de cette chefferie.³⁷

³⁶ Nous pensons ici notamment aux travaux de Guy Le Moal (1980, 2008, nombreux textes inédits) sur les Bobo et les populations limitrophes, de Robert Baum (1999) et d'Odile Journet (2007) sur les Diola, de Zempléni sur les Sénoufo (particulièrement l'article de 1993), de Michel Dieu (publié en 1993 à titre posthume) et de Jan Ovesen (1990) sur les Lobi.

³⁷ Robert Arnaud (1923) rapporte des témoignages concernant des cultes impliquant un feu perpétuel, existant à cette époque ou récemment disparus, dont un culte fonctionnant dans la région (le Bélédougou) où nous avons réalisé notre enquête. De tels cultes auraient-ils été un facteur de l'assimilation opérée par les auteurs arabes médiévaux entre certaines populations non musulmanes de l'Afrique de l'Ouest et les "Mages" (Zoroastriens) ? (Voir par exemple, al-Zuhri, écrivant vers 1133, traduit in Cuoq 1975, pp. 115-123.)

Des traditions aussi belles – dont ces exemples suggèrent la richesse et la diversité – existaient sûrement ailleurs ; mais est-il encore temps de les recueillir ?

Rites liés à l'environnement

Les rites liés aux mares et aux cours d'eau, phénomène majeur en région de savane, après avoir été longtemps négligés, ont donné lieu à quelques travaux par des chercheurs nationaux (il s'agit souvent des mémoires de fin de cycle universitaire ou professionnel), dont une thèse substantielle sur le pays bwa (Kamaté 2011). Les dimensions rituelles et religieuses de la chasse ont été étudiées, principalement par Youssouf Cissé (particulièrement : 1964, 1994).

Rites et initiations féminines

Il y a toutefois des domaines que l'ensemble des sources laisse dans l'ombre. Les activités cultuelles féminines sont de ceux-là. L'Abbé Henry parle simplement d'un arbre consacré, le *mouso ka djiri* [*muso ka jiri*], litt. « arbre des femmes », présent dans la plupart des villages mais pas dans tous, ainsi que de sa fête annuelle qui s'accompagne d'offrandes et de libations faites sur son tronc (1910, pp. 95-96, 114) ; Pascal Imperato, sur la base des recherches menées dans les années 1960, a brièvement repris le sujet (1983, pp. 41-42). En outre, les rares remarques relatives aux sociétés initiatiques féminines, figurant dans la littérature récente, comportent des inexactitudes³⁸. Le *Jango* et le *Nyakurunin* (présents dans le Bélédougou, et peut-être ailleurs)³⁹ sont, comme nous le savons grâce à nos enquêtes personnelles, des associations de jeunes filles (et non, comme il est allégué, de vieilles femmes). Nous connaissons, mais sous d'autres noms et dans d'autres régions, des associations cultuelles de femmes mariées. Même la *moribayasa*, qui en milieu rural est souvent un véritable culte et non une simple danse folklorique, n'a pas fait l'objet d'une description adéquate. Toutefois, on pourrait encore acquérir une meilleure connaissance de ces différents cultes car, même là où ils ont cessé de fonctionner, d'anciennes initiées s'en souviennent⁴⁰.

Jumeaux

Des cultes liés aux jumeaux sont toujours pratiqués, sans doute sous une forme simplifiée, en milieu rural bambara. Pourtant, ils sont connus uniquement à travers quelques photos (représentant certaines catégories d'objets cultuels seulement) et de très laconiques

³⁸ Patrick McNaughton, « The Power Associations : Introduction » in Colley 2001, résumant la littérature ainsi que les informations obtenues auprès des tiers, pp. 170-171, 243, 246.

³⁹ Cf. la référence à une divinité protectrice des accouchements, *Nyakuruba*, dans *Wangrin*, de A.H. Bâ (chapitre 1, pp. 13-17 de l'éd. 10/18 de 1992) [1^{ère} éd. : 1973]).

⁴⁰ Rappelons ici, à titre de comparaison, quelques associations et activités initiatiques féminines : dans une société linguistiquement très proche, celle des Mandenka de Gambie (cf. Weil 1998) ; géographiquement et culturellement un peu plus éloignée : l'organisation *Sandé* chez les Mendé de Sierra Leone (cf. Boone 1986, Phillips 1995). Les rôles des femmes par rapport aux masques portés par des hommes ont été étudiés de manière approfondie par Monni Adams (1980, 1986), Marie-Paule Ferry (2003) et Monique Gessain (2006).

descriptions⁴¹. Or, il serait facile d'approfondir cette documentation s'agissant de rites peu (ou pas) secrets.

Notion de secret

Justement, depuis une quarantaine d'années, la notion de « secret » a été fortement remise en cause dans les études anthropologiques. On prétend couramment qu'il ne s'agit que de « secrets de Polichinelle », qu'il n'y a rien à savoir.⁴² Nous convenons, certes, que les relations tissées lors du processus d'initiation même, comme l'opposition entre initiés et exclus qu'il engendre inéluctablement, sont des facteurs majeurs de son efficacité psychologique et sociale. Toutefois, il ne s'ensuit nullement qu'il n'existe pas aussi, au sein de ces associations, des savoirs réservés qui ne sont aucunement triviaux ni dépourvus d'intérêt. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer la riche documentation recueillie par le médecin missionnaire George Way Harley entre 1926 et 1960, à propos de la société initiatique *Poro* au Libéria (principalement chez les Mano), peu après son interdiction (1941a, 1941b, 1950) ; et les éléments, aussi fades que fragmentaires, à propos du *Poro* de la population kpellé voisine, publiés par Beryl Bellman (autre pourfendeur de la notion de secret, 1975, 1984) sur la base de séjours effectués à partir de 1967, alors que (faisant suite à la levée de l'interdiction) cette société avait été placée sous l'égide de l'Etat libérien. Harley évoque d'ailleurs (1950, p. vi) la réémergence d'une « version édulcorée » du *Poro*, largement déconnectée de ses fonctions politiques (locales) antérieures. Le fait que l'on puisse énoncer et faire admettre des fausses informations concernant les sociétés initiatiques féminines (cf. ci-dessus) suggère également que certains savoirs dépassent difficilement le cercle des adeptes. Enfin, il convient de se rappeler que l'on ne sait que très peu de choses sur les sociétés initiatiques du monde hellénistique et de l'empire romain – et encore, il s'agit essentiellement des déclarations de transfuges, donc sujettes à caution. Les sociétés fondatrices de l'Occident (ou reconnues telles) auraient-elles le monopole du secret véritable ?

Certes, les individus exclus d'une association initiatique se doutent bien qu'il y a des personnes sous les masques, voire connaissent l'identité de certains porteurs ; connaissent éventuellement le fonctionnement de certains objets culturels. Cela ne veut pas dire qu'ils connaissent TOUS les objets culturels, ni le symbolisme de ces objets, ni la signification de ses pas de danse, ni ses récits ou ses remèdes...

L'ETUDE DE L'ISLAM

Curieusement, les travaux anciens relatifs à l'islam sont moins satisfaisants que ceux portant sur les religions traditionnelles. Les jugements portés sur les marabouts et les pratiques d'enseignement, dont on affirme qu'elles sont fondées sur la simple répétition et mémorisation, sont presque toujours dépréciatifs⁴³. Malheureusement, de tels points de vue persistent aujourd'hui et sont largement partagés tant parmi l'élite malienne francophone que

⁴¹ Henry 1910, pp. 96-98 ; Travélé 1931 ; Zahan 1974 pp. 7-9, 13-15, légendes aux planches, pp. 25-32 *passim*, planches VI.1 et 2, XV.1, 2 et 2bis, XVI.1 ; Dieterlen 1988 [1ère éd. 1951], pp. 105-107 ; Imperato 1975, Imperato and Imperato 2008.

⁴² Voir notamment Jamin 1977 et, pour une position beaucoup plus radicale, Houseman 2012. Concernant le milieu mandingue en particulier, voir par exemple Jansen 2002.

⁴³ Par exemple : Brévié 1923, pp. 211-214 ; Gouilly 1952 : 221-228 ; Froelich 1962, pp. 138-182.

parmi les chercheurs étrangers. Récemment encore, on a pu écrire que les lettrés traditionnels sont incapables de lire avec compréhension les ouvrages qu'ils possèdent⁴⁴. Presque seul à l'époque coloniale, Maurice Delafosse reconnaissait une valeur intellectuelle, toute relative d'ailleurs, aux lettrés subsahariens⁴⁵. Jusque dans les années 1950, la plupart des ouvrages sont rédigés sur un ton condescendant. Or, dans les travaux consacrés aux religions traditionnelles, les manifestations de mépris ne sont que ponctuelles, et disparaissent complètement dans les années 1930. L'expression « islam noir », popularisée par Vincent Monteil (1964) mais faisant référence à un usage déjà établi, a fini par connoter un islam plus syncrétique que tolérant – et tolérant uniquement parce qu'ignorant. Face à l'intransigeance de certains jugements, il est difficile d'éviter l'inférence que ceux-ci reflètent, au moins en partie, le conflit millénaire de l'islam et de l'Occident. Certes les publications de l'époque coloniale sont irremplaçables, de même que les documents d'archives, encore à peine exploités, simplement parce qu'il n'existe pas d'autres sources concernant plusieurs des questions traitées – mais il y a tout lieu de penser que, très incomplètes, elles comportent aussi des distorsions.

Des progrès considérables dans la connaissance de l'islam ont été effectués à partir des années 1960, et surtout des années 1970. La plupart des travaux ont porté sur l'histoire politique de cette religion et son articulation avec les développements économiques et sociaux. On dispose maintenant de plusieurs ouvrages portant sur l'histoire des formations politiques précoloniales et sur les confréries. Depuis les années 1990, on s'est également intéressé à la place des femmes et au rôle des médias⁴⁶. Certains travaux s'appuient sur la collecte de traditions orales, souvent accompagnée d'une fine analyse⁴⁷. Il ne s'agit pourtant que d'un défrichage.

On peut cependant regretter que la priorité accordée à l'analyse politique et sociologique ait conduit à négliger l'histoire des idées. Parmi les rares travaux, on citera les ouvrages suivants. Lansiné Kaba (1974) étudie de manière approfondie les débats impliquant Wahhabis, soufis et traditionalistes dans les années 1940 et 1950 ; Mahmoud Zouber, dans sa thèse publiée en 1977, étudie la vie du savant tombouctien Ahmad Baba (1556-1627) et recense ses œuvres, puis analyse quelques-unes de celles-ci ; Jean-Louis Triaud et Sidi Mohamed Mahibou (1983) ont édité, traduit et analysé le mémoire composé par al-Hajj °Umar pour justifier son *jihad* (1861-1864) à l'encontre de l'Etat musulman fondé quelques quarante ans plus tôt par Shaykhou Amadou au Macina ; à partir d'une diversité de sources écrites et orales, Louis Brenner (1984, 1985) analyse la trajectoire historique ainsi que le positionnement théologique et doctrinal, implicite ou explicite, du *kabbe*, enseignement oral des dogmes musulmans qui,

⁴⁴ Bouwman 2005 (par exemple, pp. 37-46, 80, 88, 170-177, 186-187).

⁴⁵ Ainsi, il écrit (1910 : 186, 188) : « On a beaucoup parlé du défaut d'instruction du clergé musulman des pays noirs : il semble qu'on a exagéré son ignorance. Assurément il ne faudrait pas s'attendre à rencontrer en Afrique occidentale des docteurs de marque ni même des arabisants de première force ; cependant, si beaucoup d'*almami* de petits villages sont presque illettrés, si beaucoup de *mallami* savent à peine déchiffrer les textes qu'ils enseignent, il en est beaucoup d'autres qui ont une connaissance relativement remarquable de leur religion, qui savent le Coran autrement que par cœur, qui sont capables d'expliquer dans leur langue maternelle les livres arabes qu'ils possèdent, et qui peuvent rédiger en un arabe passable, en employant même des tournures rares et recherchées. [...]

Il suffit d'avoir conversé, dans leur langue maternelle, avec un certain nombre d'*almami* et de « marabouts » de l'Afrique occidentale, et d'avoir correspondu avec eux en arabe, pour être intimement convaincu de l'inanité de la légende qui nous représente comme parfaitement ignorant le clergé musulman noir pris en masse ».

⁴⁶ Voir notamment : Traoré 1983, Robinson 1985, Sanankoua 1990, Hanson 1996, Djata 1997, Robinson et Triaud (éd.) 1997, Triaud et Robinson (éd.) 2000, Soares 2005, Schulz 2012.

⁴⁷ Nous pensons tout particulièrement à Bâ et Daget 1962, Brown 1969.

comme le montre cet auteur, est attesté dans le milieu peul dès le XVIII^e siècle, puis s'est largement répandu à travers le monde peul au XIX^e siècle, pour enfin inspirer certains aspects de l'enseignement de Tierno Bokar, le maître de Amadou Hampâté Bâ, au début du XX^e siècle ; John Hanson et David Robinson (1991) ont présenté et traduit des correspondances et autres documents relatifs au règne de Ahmad al-Kabir (1864-1890), fils et successeur d'al-Hajj Umar ; Christiane Seydou a publié (notamment en 2008) des poèmes dévotionnels, transmis oralement ou par écrit, en langue peule. Ces travaux viennent donc renouer, après une longue interruption, avec ceux menés sur ou à partir des textes arabes (exceptionnellement en langues africaines transcrites en caractères arabes) lors des deux premières décennies du vingtième siècle.⁴⁸

C'est à partir des années 1970, et surtout des années 1980, que l'enseignement musulman au Mali a retenu l'attention des chercheurs. Les premières études, et la plupart de celles réalisées depuis, ont porté principalement sur les établissements perçus comme modernistes, c'est-à-dire les *madrassa*, établissements qui, à première vue, semblent calquées sur l'école occidentale et l'école arabe moderne (elle-même influencée par l'école de type occidental). Ces travaux décrivent et analysent, de manière souvent très complète, les contextes socioéconomique et politique de ces établissements ; en revanche, leurs pratiques pédagogiques n'ont pas toujours fait l'objet d'une observation soutenue⁴⁹.

Ce n'est qu'à partir des années 1990 que l'on s'est aperçu que l'enseignement traditionnel au Mali présentait un caractère structuré, avec une distinction – comme cela avait été initialement signalé en milieu peul du nord-Cameroun⁵⁰ – entre deux niveaux d'étude, et une progression rationnelle dans l'acquisition des compétences (lecture, écriture...) comme dans l'étude des différentes disciplines. On a pu montrer – comme cela avait été précédemment mentionné par rapport aux milieux peul et haoussa du nord-Nigéria et illustré pour le milieu peul du nord-Cameroun – que l'enseignement avancé traditionnel au Mali était fondé essentiellement sur la traduction orale, dans les langues du pays, des textes rédigés en arabe⁵¹. Comme l'a montré l'auteur de ces lignes, ces traductions orales suivent une méthodologie très précise, et emploient un lexique et des structures syntaxiques spécifiques⁵². Le rôle important joué par les langues locales dans la transmission des savoirs explique un paradoxe apparent : pourquoi les lettrés de la région, dont certains maniaient manifestement l'écrit, déclaraient le plus souvent ne pas « parler » l'arabe.

Contrairement à une idée répandue, il y a une certaine continuité entre l'enseignement traditionnel et celui proposé dans les *madrassa* : celle-ci concerne non seulement les contenus, mais aussi le maintien, comme outil pédagogique, de la pratique de la traduction orale, au

⁴⁸ Voir notamment les chroniques de Tombouctou éditées par Octave Houdas, Edmond Benoist et Maurice Delafosse (1898-1900, 1913 ; entrées à al-Sa^cdi et Ibn al-Mukhtar) et le poème historique peul édité par Henri Gaden (1935). Comme le souligne Jean Schmitz (1998), ce n'est que récemment que l'anthropologie africaniste a commencé à renouer avec les préoccupations des « orientalistes » (entendre ici : spécialistes de l'écrit).

⁴⁹ Pour ne citer que des ouvrages : Kaba 1974, Sanankoua et Brenner (éd.), 1991, Brenner 2001, Kavas 2003, Bouwman 2005.

⁵⁰ Santerre 1973.

⁵¹ Hiskett 1973, pp. 34-36 ; Eguchi 1975 ; Mommersteeg 1996, chapitre 4.

⁵² Dans une série d'articles publiés à partir de 1996 : particulièrement 2002, 2005, 2009, 2013a, d'autres études étant sous presse. Recherches analogues par Dmitry Bondarev sur l'ancien kanembou et dans le milieu kanouri du nord-Nigéria : voir par exemple 2006a, 2006b, d'autres travaux étant sous presse.

moins pendant les premières années d'étude mais souvent, tout au long du cursus. Les *madrassa* du Mali ne sont donc pas simplement des écoles arabophones, comme le voudrait une image stéréotypée, mais des établissements dont la pédagogie, comme celle de l'enseignement traditionnel, est fondée sur l'équilibre de deux langues, l'une employée à l'écrit et l'autre (comme langue unique ou, s'agissant des *madrassa*, comme langue auxiliaire) à l'oral. Contrairement à une idée également répandue, il y a une intense interaction et une grande perméabilité (manifestée notamment par la circulation des élèves et des maîtres) entre toutes les formes d'enseignement proposées au Mali (en langue française ou associant les langues nationales à la langue française, comme entre les diverses formes d'enseignement islamique).⁵³

Ce n'est que progressivement que l'on a pris conscience de l'importance numérique, de la diversité et, le cas échéant, de l'ancienneté des manuscrits, le plus souvent en arabe mais quelquefois comportant aussi des annotations en peul, tamachek ou songhay, ou plus rarement dans d'autres langues, présents dans la région. Si, dès la fin des années 1960, et avec un nouvel élan à partir des années 1990, des efforts considérables ont été accomplis afin de les identifier, de les conserver et de les répertorier, ce travail n'en est qu'à ses débuts⁵⁴. On peut espérer qu'à la suite des tragiques événements récents, ils seront intégralement numérisés et que l'on évitera désormais de les concentrer en un petit nombre de lieux. Toutefois, ce retard, dans la reconnaissance des richesses manuscrites de la région, ne résulte pas uniquement des œillères des enquêteurs. Selon les détenteurs de plusieurs bibliothèques familiales que nous avons rencontrés, celles-ci ont été délibérément dissimulées. Méfiance aujourd'hui atténuée, alors même que les risques pour les manuscrits se sont aggravés. La confiscation de la majeure partie de la bibliothèque *umarienne* de Ségou lors de la prise de cette ville en 1890, comme le prêt sans retour de nombreux manuscrits à un enseignant algérien de la médersa franco-arabe de Tombouctou dans les années 1910-1920 (faits connus des lettrés locaux) n'a pu que renforcer cette méfiance⁵⁵.

Pourtant, au moins deux auteurs précoloniaux – James Grey Jackson, commerçant au Maroc au début du XIX^e siècle, et à sa suite le grand explorateur, historien et linguiste Heinrich Barth, au milieu du XIX^e siècle – avaient prédit que les bibliothèques des régions soudaniennes, et particulièrement de Tombouctou, livreraient, outre des compositions locales, des classiques perdus ailleurs⁵⁶. Ces prévisions commencent à se vérifier. Ainsi, les « Six poètes », probablement l'anthologie la plus importante de la poésie arabe préislamique, compilée et éditée par le philologue andalou Yusuf al-A^llam (1019-1083), a été redécouverte et éditée dans les pays arabes à partir des manuscrits maliens et mauritaniens⁵⁷. Un commentaire très largement diffusé, au XX^e siècle, des *Maqamat* (« Séances » en prose rimée) de l'Irakien Abu l-Qasim Muhammad al-Hariri (1054-1122) est dû à Muhammad b. *Umar* at-Tunisi (1789-1857) qui a longtemps voyagé dans les régions subsahariennes, où il a

⁵³ Tamari 2009. Interprétations largement confirmées par les observations que nous avons effectuées par la suite.

⁵⁴ Voir particulièrement Ghali, Mahibou et Brenner 1985 ; Ould Ely *et al.* 1995-1998; Haïdara 2000 ; Hunwick (éd.), 2003.

⁵⁵ Même si, rétrospectivement, l'on doit concéder que ces pillages ont eu pour effet d'assurer une meilleure conservation de ces manuscrits. En revanche, ces importantes confiscations (plus de 500 tomes à Ségou ; plus de 100 à Tombouctou) ont dû désorganiser pendant plusieurs années, voire durablement, l'enseignement dans chacune de ces villes.

⁵⁶ Barth, t. 2, pp. 506, 510 ; Jackson, pp. 216-217. C'est toutefois aux écrits des philosophes grecs que songent ces deux auteurs.

⁵⁷ Cf. Tamari 2013a.

peut-être profité des rencontres avec des lettrés. Ce commentaire, dont la première édition est parue au Caire en 1850, est régulièrement réimprimé – depuis les années 1870, sans nom d’auteur⁵⁸. Le Syrien °Abd al-Ghani al-Nabulsi (1641-1731), l’un des plus importants mystiques et penseurs de son temps, échangeait des correspondances avec des savants soudanais⁵⁹, et son ouvrage sur l’interprétation des rêves est bien connu au Mali comme dans d’autres pays de l’Afrique de l’Ouest⁶⁰. Le manuscrit autographe (ou plus exactement, de la dictée autographe) de l’œuvre majeure de Ahmad b. °Abd al-Hayy al-Halabi (m. 1708), mystique d’origine syrienne installé au Maroc, est conservée à Tombouctou⁶¹ ; la bibliothèque royale de Ségou renfermait trois autres exemplaires de ce texte qui continue à circuler sous forme manuscrite, tant à Ségou qu’à Tombouctou.⁶²

Il manque cruellement d’études sur la dimension rituelle de l’islam, comme aussi sur l’islam vécu.⁶³ A ce jour, plusieurs aspects de la vie religieuse musulmane ne sont nullement traités dans la littérature. Ainsi, l’on ne possède ni pour le Mali, ni d’ailleurs pour les autres pays de Afrique de l’Ouest, des descriptions suffisamment détaillées des principales fêtes annuelles : Ashura (10 du mois de Muharram), qui ressemble, à bien d’égards, à une fête du nouvel an ; le *mawlid* (« Maouloud », commémoration de la naissance suivie dans certaines localités de celle de la dation du prénom du Prophète) ; le Ramadan et le *°Id al-Fitr* (Fête de la rupture du Jeune) ; et le *°Id al-adha*, ou Fête sacrificielle (dite souvent « Fête du mouton » ou Tabaski). Bien que l’islam soit une religion passablement ritualisée, avec l’obligation d’accomplir plusieurs purifications et prières chaque jour, d’invoquer Dieu avant de consommer toute nourriture et de manière générale avant tout acte important, il n’y a eu aucune tentative de cerner la signification de ces rites – et encore moins de ceux qui sont simplement recommandés – pour les croyants. Les rites, liés au cycle de vie, ne sont pas non plus décrits. Les quelques travaux, consacrés à l’apprentissage coranique, n’évoquent que rarement sa dimension rituelle et n’analysent pas comment il prépare à l’accomplissement des rites et cérémonies de la vie adulte. On n’a pas non plus analysé comment la récitation du Coran et des textes dévotionnels, de même que l’accomplissement des prières obligatoires et surrogatoires, sont intégrés à des rites familiaux ou lignagers. Au Mali, la « cuisine du sacrifice » musulman n’a rien à envier en complexité à celle d’autres traditions culturelles, ou à celle des « animistes » locaux.

Pour l’étude de l’islam au Mali, aussi, il y a urgence, car cet héritage se transforme rapidement. S’ajoutant aux initiatives individuelles de quelques maîtres (les directives du début de l’époque coloniale sont généralement restées lettre morte), les écoles coraniques subissent désormais de fortes pressions pour introduire de nouvelles matières et méthodes pédagogiques. Les cérémonies très complexes qui caractérisent le Ramadan et le Maouloud,

⁵⁸ Tamari 2005.

⁵⁹ Cf. Aladdin 1985. Etudiante et assistante de Bakri Aladdin à l’époque, c’est nous qui avons effectué les identifications des anthroponymes et toponymes africains contenus dans cette correspondance.

⁶⁰ Comme cela ressort de nos observations personnelles. Voir aussi Sanneh 1989, p. 21n, 200-203.

⁶¹ Il s’agit de : *al-Hulal as-sundusiyya fi l-maqamat al-Ahmadiyya al-qudsiyya*, « Les brocarts de soie des saintes séances ahmadiennes ». Comme le suggère son titre, ceci est un ouvrage de théologie et de mystique, ordonné en « Seances » composées en prose rimée et en vers. Nous travaillons à l’édition de ce texte qui n’a jamais été imprimé (il a été lithographié au Maroc).

⁶² C’est cette bibliothèque qui fut versée au fonds de la BN Paris dès 1890.

⁶³ Nous reprenons ici le titre (« L’islam vécu ») de l’ouvrage de Jacques Jomier. Toutefois, Anne-Marie Brisebarre et Liliane Kuczysnki ont réuni des études détaillées sur la fête du Tabaski au Sénégal. L’étude du rituel a attiré davantage d’attention en Afrique de l’Est ; les ouvrages suivants sont remarquables : El Zein 1974, Holy 1991, Parkin et Headley (éd.) 2000.

dans plusieurs localités du Mali, et qui gagnent en complexité chaque année, résultent en partie d'un travail de réinterprétation rituelle accompli par les lettrés (surtout malikites) au XX^e et au début du XXI^e siècles, alors que d'autres rites plus anciens périclitent. Mais toute cette civilisation islamique, amène et à vrai dire ouverte, pourrait être facilement balayée, on vient de le voir, par des formes radicalement nouvelles. Enfin, tout un faisceau d'indices donne à penser que les pratiques d'enseignement « traditionnelles », encore observables au Mali, sont très proches de celles qui existaient autrefois, en Afrique du Nord et en Egypte, mais qui se sont progressivement éteintes au cours du XX^e siècle. L'étude des uns peut donc éclairer, aussi, le passé des autres⁶⁴.

INTERRELATIONS DE L'ISLAM ET DES RELIGIONS TRADITIONNELLES

Le thème le moins étudié de l'anthropologie religieuse au Mali, et qui pourtant fournit, à notre sens, la clef de plusieurs énigmes apparentes, est celui des interrelations entre différentes traditions religieuses. Il convient de se rappeler que l'islam est présent dans la région qu'est devenue le Mali depuis la fin du IX^e siècle au moins (comme l'attestent les sources arabes extérieures)⁶⁵, mais que jusqu'à la fin du XIX^e siècle au moins, il est resté fortement minoritaire, ne devenant la religion de la majorité que dans les années 1950 à 1970⁶⁶.

Une telle situation ne pouvait que favoriser l'échange et la symbiose entre différentes traditions religieuses. De manière significative, Paul Marty (1920, vol. 4, p. 186) écrit : « Si l'on ne savait pas les Bambara fétichistes, on pourrait croire, à suivre le fil du Niger [...] qu'on se trouve en un pays entièrement islamisé ». Dans la même veine, Charles Monteil (1977 [1924], pp. 331-333) affirme : « [...] le paganisme et l'islamisme ne constituent pas, chez les Bambara et, plus généralement, les Soudanais, des dogmes antagonistes [...] entre ces deux pôles, islamisme et paganisme, existent une infinité d'états intermédiaires qui les relie l'un à l'autre [...] à certains égards, l'islam a renforcé le paganisme [...] ».

C'est aussi ce qu'exprime Jean-Loup Amselle (1990), avec une touche d'ironie, lorsqu'il compare ce qu'il appelle le « paganisme blanc », parce qu'influencé par les religions de l'écrit d'origine extérieure, à un « islam noir », car intégré à son milieu. Ces ressemblances (qu'ils désignent par le terme « convergences ») ont également retenu l'attention des chercheurs

⁶⁴ Concernant les pratiques d'enseignement au Maroc autrefois, voir par exemple Berque (1949) et Eickelman (1975) ; concernant l'Egypte, voir le célèbre récit autobiographique de Taha Husayn (1929, 1939). Actuellement au Maroc, le terme « école coranique » désigne le plus souvent une école primaire (jardin et cours préparatoire) qui propose un enseignement religieux en sus des cours d'arabe, de français, d'arithmétique et des matières d'éveil (voir notamment le site officiel du Royaume du Maroc, Ministère des Habous et des Affaires islamiques, www.habous.net).

⁶⁵ Voir notamment les géographies, chroniques et récits traduits par Joseph Cuoq, 1975, pp. 76-77, 84-109, 111-114, 120-122, 294-317, 330-357, ainsi que les données archéologiques réunies par Timothy Insoll (2003).

⁶⁶ On considère, le plus souvent, que ce passage a eu lieu dans les années 1950, juste avant l'indépendance. Toutefois, d'après les témoignages oraux que nous avons recueillis, le *Kòmò* n'a quitté la ville de Bamako que dans les années 1960 à la suite des mesures prises à son encontre par le président Modibo Keita, alors que le *Ntomo* et le *Kòmò* tenaient des manifestations dans la ville de Ségou encore dans les années 1970. Lorsque nous avons visité les villages des alentours de Ségou pour la première fois en 1985, les sociétés de masques étaient en train de s'éteindre ; elles seraient encore actives dans certains villages situés en face de Ségou, sur la rive gauche du Niger.

maliens Amadou Hampâté Bâ et Fily Dabo Sissoko, même s'ils en donnent une explication différente de celle qui sera proposée ici⁶⁷.

Dans le cadre d'une étude précédente (2001), nous avons hésité quant à l'explication des étranges ressemblances entre l'islam (qui intègre l'héritage de l'hellénisme mais aussi, jusqu'à un certain point, de l'Égypte et de la Mésopotamie antiques) et les représentations religieuses dogon, bambara et malinké, telles qu'elles apparaissent à travers certaines descriptions ethnographiques : recours à des « informateurs » musulmans, ou ayant autrefois adhéré à la religion musulmane ? Interpolations, suggestions, ou surinterprétations des chercheurs ? Confusions entre les déclarations des « informateurs » et les amplifications des interprètes ? Influences, récentes ou opérant dans la longue durée, de l'islam ou du christianisme ?

Nous sommes actuellement persuadée que la plupart de ces facteurs sont pertinents (par rapport à différentes portions du corpus), mais que les interactions entre l'islam et les religions du terroir, ainsi qu'entre celles-ci, en constituent le ressort principal. Ces échanges culturels, se développant pendant douze siècles, se sont vraisemblablement intensifiés à partir du dix-neuvième siècle.

Dans le travail cité plus haut, nous avons montré que de nombreux éléments de la liturgie des religions traditionnelles correspondent à des énoncés du Coran ou bien de la théologie scolastique musulmane. Nous avons également relevé les correspondances entre les chiffres et les formes géométriques valorisées dans les traditions culturelles « animistes » et musulmanes, et suggéré que de manière générale, les récits de création recueillis auprès des populations « animistes » correspondent à un modèle néoplatonicien repris par la philosophie et la mystique musulmanes. Et nous avons formulé l'hypothèse selon laquelle, les textes arabes étant expliqués oralement dans les langues du pays, leurs contenus se transmettaient de proche en proche, même à des non lettrés et à des non musulmans.

Le fait que plusieurs sociétés initiatiques (dont le *Jo*, le *Kòrè* et le *Kònò*) sont organisées selon un cycle de sept ans – fait déjà signalé dans les sources les plus anciennes, c'est-à-dire par Brun, Henry, Monteil et Tauxier – semble bien indiquer une influence islamique. Car, dans les années 1930 encore, de nombreuses populations du Mali – et davantage encore celles des pays situées plus au sud – organisaient leurs marchés et autres activités en fonction d'une semaine de quatre ou cinq jours⁶⁸.

Ajoutons que les chiffres 9, 11 et 22, cités dans de nombreux récits mythiques – ce dernier correspond aussi au nombre d'entailles gravées sur le billot sacré bambara dit *penbele* – revêtent une grande importance dans l'ésotérisme musulman⁶⁹. Quant au chiffre 60, aux

⁶⁷ Pour eux, les religions du terroir ont préparé et facilité l'implantation de l'islam grâce à ces ressemblances. Par exemple, selon A.H. Bâ :

« Les religions animistes préparèrent le Mali, comme d'ailleurs tous les pays africains au sud du Sahara, à l'idée du Sacré et d'une force mystérieuse créatrice de l'univers. Les religions révélées, et notamment le christianisme et l'islam, y trouvèrent un terrain propice à leur propagation. [...] L'empire de l'islam en Afrique s'est établi, je ne dirai pas sur les ruines de l'animisme – car il survit encore, malgré les coups qui lui sont portés par les religions et par la civilisation technique et philosophique amenée par la civilisation occidentale – mais sur ses fondations. » (1972, pp. 137-138.)

⁶⁸ Cf. Labouret 1934, p. 242, Paulme 1988 (1940), p. 298.

⁶⁹ En ce qui concerne le 11, il correspond (*inter alia*) à la somme des lettres constitutives de deux des noms de Dieu (Allah et *huwa*, Lui) ; le 22, double du précédent, correspond aussi au nombre de lettres

résonances mésopotamiennes, il pourrait s'agir d'un élément de l'ancien système de calcul des Malinké, qui privilégie le chiffre 60. (L'expression *maninka kèèmè*, « le « cent » des Maninka » [= Malinké]) signifie « 60 » ; il s'oppose à *bamanan kèèmè*, « cent des Bambara » = 80, et à *silamèya kèèmè*, « cent des musulmans » = 100)⁷⁰.

Ajoutons encore que les autels des sociétés initiatiques bambara du *Kòndò* – tout comme ceux du *Do* des Bobo du Burkina étudiés par Mahir Saul (1997) – ressemblent à des mosquées miniatures⁷¹ ; qu'en considérant les photos des *kara*, ces longues planches en bois sur lesquelles sont fréquemment gravés ou tracés des signes destinés à être « lus », il est difficile de ne pas songer aux tablettes coraniques, et plus généralement à la présence dans la région des personnes maniant l'écriture ; qu'enfin il n'est pas indifférent que de nombreux objets culturels, et spécialement ceux de la société initiatique masculine *Kòmò*, sont censés provenir de La Mecque⁷².

Il n'est pas difficile de comprendre comment des représentations relatives aux quatre éléments ont pu être assimilées par les cultures de cette région, car ils jouent – de même que le zodiaque – un rôle fondamental dans la divination, la magie et la médecine islamiques. Or, l'on sait que de nombreux systèmes divinatoires de l'Afrique subsaharienne dérivent (directement ou indirectement) de la géomancie véhiculée par l'islam⁷³. Au cours de la dernière décennie, nous avons maintes fois entendu citer les quatre éléments (bambara : *fènw naani*) au cours des consultations divinatoires réalisées tant par des musulmans que par des non musulmans. Geert Mommersteeg (1996, 2009) détaille le rôle des quatre éléments dans les divinations effectuées par les lettrés de Djenné. Dans de nombreuses sociétés à travers le monde, le concept des quatre éléments a grandement frappé l'imagination populaire, tout en inspirant les philosophes. Il tient une place considérable dans les folklores européens et asiatiques, ainsi que dans les religions afro-brésiliennes⁷⁴.

La part des mots d'étymologie arabe, dans les langues de la région, est très importante ; vingt pour cent est sans doute une estimation basse, nous continuons à mettre au jour régulièrement des cas d'emprunt. Ce vocabulaire d'origine arabe concerne tous les domaines sémantiques et inclut des mots parmi les plus fréquents de ces langues⁷⁶, il est en effet impossible de

de l'alphabet hébraïque – et est prisé à ce titre également dans les calculs ésotériques musulmans. Voir, par exemple, Gobert 1982, Schimmel 1993.

⁷⁰ Usages fréquents au début du vingtième siècle (cf. notamment Labouret 1934, pp. 229-232, 242) et encore attestés aujourd'hui. Labouret mentionne que dans certains milieux, il était interdit de prononcer les noms des chiffres 7, 8 et 9 dans la vie courante, en raison de leur valeur magique ; l'importance particulière de ces chiffres, dans les pensées bambara, malinké et dogon, n'est donc pas une invention de Griaule ou de Dieterlen.

⁷¹ Comme on le voit très nettement dans les photos de Catherine De Clippel (2007, pp. 140-143). Voir aussi la description des autels du Kono par Louis Tauxier (1927, pp. 327-328) et les photos publiées par Zahan (1974, planches VIII.1 et XVIII.1). Les Bobo, Malinké et Bambara parlent des langues proches.

⁷² Thème amplement développé par Paulo Moraes de Farias (1989).

⁷³ Voir notamment : al-Buni (avant 1225, imprimé en 1928) ; Fahd 1966 ; Jaulin 1966 ; Hamès 1997.

⁷⁴ Voir le numéro spécial des *Cahiers de Littérature Orale* n° 61, 2007, et particulièrement l'article de Ming Anthony. Cet auteur hésite quant à l'origine africaine ou européenne de ce concept dans les religions afro-brésiliennes. L'Inde et certaines autres civilisations asiatiques reconnaissent un cinquième élément : l'éther.

⁷⁶ Parmi les travaux les plus importants sur le mandingue, on citera : Delafosse 1955, Lagarde s.d., Bailleul et Lagarde 2007. Baldi (2008) porte sur plusieurs langues ouest-africaines.

prononcer quelques phrases dans une langue malienne sans employer aussi des mots d'étymologie arabe.

De nombreux contes, récits, généalogies et légendes, transmis oralement, ont leur source dans les écrits arabes connus dans la région : *hadith* (dits et faits du Prophète), *qisas al-anbiya'* (Récits des prophètes antéislamiques), *sira* (deux sens distincts : biographies du Prophète ; longs récits portant sur des héros légendaires), ainsi que des collections de contes merveilleux, dont les *Mille et une nuits*. Certains de ces textes reprennent eux-mêmes des sources plus anciennes, d'origine diverse (grecque, indienne, égyptienne, mésopotamienne, syrienne et hébraïque)⁷⁸.

Si, selon de nombreux observateurs, toutes les religions de la zone sahélo-soudanienne sont manifestement syncrétiques, on a peut-être sous-estimé la fréquence et l'ampleur des changements d'identité religieuse. Il est bien connu que des objets protecteurs et des supports de puissances « animistes » peuvent intégrer des écritures ou objets islamiques, et que des non musulmans recourent aux services rituels des lettrés musulmans et réciproquement⁷⁹. On a spéculé, sans pouvoir la prouver, sur l'hypothèse que le déclin de l'empire du Mali – caractérisé à son apogée par la conversion de l'élite urbaine à l'islam, ou bien par la pratique simultanée du culte musulman et des cultes locaux⁸⁰ – a été suivi par un retour aux religions traditionnelles⁸¹ qui ne devaient pas être pratiquées tout à fait de la même manière, remarquons-le, par des ex-musulmans.

Or, fin 2010, nous avons séjourné au village de Diakhaba-sur-le-Bafing (Cercle de Bafoulabé, Région de Kayes), qui, d'après toutes les traditions orales, aurait été fondé par le saint et savant Salim Souwaré à son retour de La Mecque ; ce village aurait également été le point initial de dispersion des lignages de lettrés Diakhanké à travers l'Afrique de l'Ouest⁸². On peut y visiter le mausolée de Salim Souwaré, ainsi que celui de la sainte femme qui l'accompagnait (Fatoumata Diakité), un puits et d'autres objets qui leur sont associés. Comme le souligne Ivor Wilks (1968), l'on attribue à Salim Souwaré l'introduction en Afrique de l'Ouest de plusieurs livres et d'un cursus structuré d'études, de même qu'une forme d'islam pacifique prônant la coexistence avec les non musulmans, et les Diakhanké sont généralement considérés comme étant parmi les meilleurs lettrés de l'Afrique de l'Ouest.

Par ailleurs, les notables de Diakhaba nous ont affirmé – chacun séparément, mais les informations se recoupent parfaitement – que pendant une longue période (que nous estimons de l'ordre de plus d'un siècle), suite à des nombreuses attaques païennes, ils furent contraints d'abandonner leur village et perdirent la connaissance de l'écriture et de la prière, ayant été admis dans les sociétés initiatiques de leurs voisins. Ils conservèrent toutefois le souvenir de leurs ancêtres musulmans et continuèrent à entretenir leurs tombes ; à la faveur de la paix coloniale (leurs traditions, comme beaucoup d'autres, insistent sur les conditions de relative sécurité instaurées par le colonisateur), ils ont envoyé des émissaires à leurs contribuables demeurant au Sénégal afin qu'ils leur envoient un maître qui les remettra sur le chemin de

⁷⁸ Tamari 2013b.

⁷⁹ Voir notamment Bravmann 1974, Mark 1992, Bâ 1969-1970, et les photos remarquables (« Sacrifice au dieu suprême ») publiées par De Clippel (2007, pp. 112-119).

⁸⁰ Voir notamment les récits d'al-'Umari, Ibn Battuta et Ibn Khaldun in Cuoq 1975, pp. 262-288, 290-317, 332-359.

⁸¹ Voir particulièrement : Person 1970, pp. 271, 277-283 ; Person 1972 ; Levtzion 1973, pp. 196-199.

⁸² Voir notamment : concernant la Sénégambie : Sanneh 1989 ; la Guinée : Marty 1921, pp. 104-147 ; la Guinée-Bissau : Giesing et Vydrine 2007 ; et le Ghana : Wilks 1968, 2000.

l'islam – ce qui fut fait. Nous avons ensuite eu confirmation de cette tradition orale par des Diakhanké originaires d'autres villages et contrées, qui nous ont en outre indiqué qu'ailleurs aussi, certaines communautés ont abandonné la foi musulmane pour y revenir ou non par la suite.

Nous en inférons que le retour aux religions du terroir, par des groupes, lignages et individus, a été un phénomène numériquement important qui a dû avoir un impact considérable sur l'évolution des religions dites « traditionnelles ».

Un autre phénomène, qui a dû avoir une influence considérable sur l'évolution religieuse au Mali, est le processus inverse : la conversion forcée des non musulmans à l'islam qui, pour certains, sont revenus à leur religion d'origine par la suite. Sur la base des sources actuellement disponibles, on peut discerner trois périodes importantes : sous Askia Muhammad, souverain du Songhay (règne : 1493-1528), qui, sur les conseils du juriste d'origine nord-africaine Muhammad al-Maghili a sévi contre les masques et la divination par le renard⁸³ (cf. aussi ci-dessus) ; Shaykhu Amadou, fondateur de l'émirat du Macina, qui a contraint ses contribuables peuls, alors majoritairement « païens », à choisir entre la conversion et l'exil, et a sévi durement contre certains groupes dogon (il a, par ailleurs, vraisemblablement toléré, en les réorganisant, certains rites pastoraux que d'autres plus rigoristes auraient pu percevoir comme incompatibles avec l'islam)⁸⁴ ; et al-Hajj ʿUmar et ses successeurs qui, d'après plusieurs sources, ont exigé la conversion des Bambara à Ségou et dans ses environs, détruisant de nombreux objets culturels ; cette répression aurait été particulièrement sévère, comme l'ont déjà souligné certains auteurs⁸⁵. Les premiers auteurs coloniaux notèrent qu'au tout début du vingtième siècle, les Bambara revenaient aux pratiques religieuses ancestrales⁸⁶. Les sociétés que les Français découvraient, en prenant possession du Soudan, futur Mali, étaient donc des sociétés post-jihad : des jihads qui se prolongèrent, selon les régions, pendant quarante ans à un siècle (ou, avec des interruptions, sur trois siècles).

Une autre série d'événements a dû également avoir des effets considérables sur l'évolution religieuse, et plus généralement culturelle, de la région : l'invasion et la destruction de l'empire songhay par le Maroc (1591-1599), suivies par l'établissement d'une administration sur les villes de Tombouctou, de Djenné, de Gao et de leurs environs, contrôlée d'abord directement par le Maroc, puis par des personnes d'ascendance marocaine, pendant plus de deux siècles. La classe dirigeante marocaine ne se souciait sans doute pas outre-mesure de la pratique religieuse de ses sujets – la conquête ayant eu pour but explicite la mainmise sur l'or de la région – mais, par son exemple, elle a dû influencer sur celle-ci. Dans toute l'Afrique occidentale soudano-sahélienne, l'observance de la fête de l'Ashura comporte, comme en Afrique du Nord, des rites de purification par l'eau et l'allumage des feux de joie. Il s'agit bien, comme l'a remarqué John Spencer Trimingham (1968, p. 63), des survivances des pratiques « africaines », mais pas de celles de la région : des rites saisonniers de l'Afrique du Nord romaine (attestés par les sources latines), ensuite transposées au calendrier lunaire

⁸³ Voir Hunwick 1985, pp. 76-79, 122-124.

⁸⁴ Telle du moins est notre interprétation des traditions orales rapportées par A.H. Bâ et Jacques Daget (1962), puis par A.H. Bâ dans ses mémoires (1991, 1994).

⁸⁵ Voir, par exemple, Henry 1910, p. 70 ; Imperato 1983, pp. 20-22 ; Djata 1997, pp. 56-59 ; et l'importante étude de Harmon (1988, pp. 196-215, 223-225, 232-234).

⁸⁶ Voir, par exemple, Marty 1920, t. 4, pp. 2-3, 47-48, 176-178 et *passim* ; Delafosse 1922 ; Brévié 1923, pp. 143-176 ; et Harmon *ibid.*, pp. 247-265.

musulman, puis transplantées au sud du Sahara⁸⁷. Les cérémonies de mariage caractéristiques des populations musulmanes du Mali sont, en dépit de nombreuses variantes régionales ou ethniques, très proches de celles du Maroc (qui présentent également un certain degré de variation)⁸⁸. Ces pratiques cérémonielles auraient pu être introduites à l'époque des empires du Mali et du Songhay qui comptaient d'importantes communautés arabo-berbères, mais qui ont dû être renforcées et renouvelées lors de la colonisation marocaine.

A une époque plus récente, l'histoire des débuts de Bamako permet d'illustrer cette interpénétration de traditions religieuses. La ville fut fondée grâce à l'association de trois lignages : les Nyagaté soninké (et donc vraisemblablement musulmans à l'origine) devenus des Niaré bambaraphones et animistes, et deux lignages musulmans d'origine maghrébine. Tous coopèrent rituellement. Les insignes et objets culturels des premiers comportent plusieurs éléments ayant pu être véhiculés par l'islam (dont la référence aux quatre éléments). Les seconds conservèrent leur identité musulmane et leur vocation commerciale tout en acceptant des rites « animistes », dont un sacrifice humain annuel (supprimé par l'administration coloniale aux premières années du vingtième siècle)⁸⁹.

Quant aux Dogon, ils sont le produit d'un peuplement dont on commence seulement à entrevoir la complexité. Successivement placés sous le joug songhay, peul et toucouleur, et pendant un temps et dans certaines régions aussi bambara, ils ont accueilli (d'après leurs traditions orales) des groupes en provenance de Djenné ou de ses environs⁹⁰ et ont dû, au cours des deux derniers siècles, partager leur territoire avec des Peuls et des Toucouleurs. Tous ces facteurs permettent de mieux comprendre pourquoi on trouve chez certaines populations dogon l'empreinte des concepts musulmans. Le fait que leur région était dotée jusqu'au XIII^e siècle de nombreux cours d'eau⁹¹ expliquerait le contexte historique de l'alliance à plaisanterie *mangu* entre Bozo et Dogon, et suggère qu'elle devait, à une certaine époque, être fortement impliquée dans le commerce et la culture des empires de la région. Il expliquerait aussi l'importance accordée à une divinité d'eau par ce peuple actuellement perché sur des falaises.

Les prières et les sacrifices de musulmans et de non-musulmans peuvent se ressembler à s'y méprendre en invoquant les mêmes attributs de Dieu (omnipotence, omniscience, bonté ...) et en employant les mêmes ingrédients. Une catégorie de sacrifices (*saraka* ou *sarakati*, de l'arabe *sadaqa'* « aumône ») est considérée comme « musulmane », mais est également

⁸⁷ Comme l'a déjà suggéré Paulo de Moraes Farias (1996, p. 265). Dans son étude sur la société Noupé (nord-Nigéria), S.F. Nadel 1954 : 241-244) se demande ce qui, dans les observances liées à l'Ashura, est proprement noupé et ce qui est islamique. Concernant les rites en Afrique du Nord, voir notamment Doutté 1984 [1908], Laoust 1921, Westermarck 1926, Servier 1985. L'Ashura est en fait l'adaptation musulmane (remontant au Prophète) du Grand Pardon des juifs (10^e jour du premier mois du calendrier) (cf. von Grunbaum 1976 [1951], Wensick 1960). Comme l'avait pressenti Daniel Mc Call (1971), sur les bords du Niger, on n'a pas encore quitté les rives de la Méditerranée.

⁸⁸ Westermarck 1926, Laoust 1993 (publication posthume, auteur m. 1952).

⁸⁹ Voir notamment Pâques 1953, Meillassoux 1963.

⁹⁰ Concernant ces « Djennenké », voir notamment Leloup 1994, pp. 119-137, Moine 1998, Holder 2001. Concernant l'impact songhay, voir aussi les nombreuses références aux régions habitées par les Dogon dans la chronique de l'auteur tombouctien al-Sa'di (milieu du XVII^e), ainsi que Hunwick 1985, *ibid.*

⁹¹ Lespez *et al.* 2011.

pratiquée par des « animistes »⁹². Toutefois, du point de vue des acteurs de ces rituels, la frontière est nette : en fonction de son destinataire ultime, le rituel est soit musulman, soit « animiste ».

Il est regrettable que les processus de conversion religieuse, à l'époque récente ou actuelle, ne sont qu'à peine évoqués dans la littérature sur le Mali. On citera cependant l'étude de Danielle Jonckers (1998), si nuancée, portant sur le milieu minianka en cours d'islamisation. Pour notre part, nous avons constaté, comme elle, que les raisons du changement d'affiliation religieuse sont très diverses, allant de la quête spirituelle au conformisme et à la recherche d'un avantage social ou matériel. Evoquons seulement, à partir de notre expérience personnelle, le cas d'un homme, convaincu par les arguments qui lui avaient été présentés, qui demeura pendant deux décennies l'unique chrétien d'un village du Bélédougou ayant quatre sociétés initiatiques actives. Ou de tel autre, dans un village de la même région, qui déclara quarante ans après sa conversion au christianisme, qui avait provoqué un grand remous : *anw bè sini nyini, bi ko tè* (« Nous recherchons le lendemain, il ne s'agit pas d'aujourd'hui »). Quel contraste avec le Burkina, pour lequel on dispose d'un certain nombre d'études solides réalisées selon des méthodologies différentes⁹³. Comme la plupart des chercheurs dans le domaine, nous avons également rencontré les cas de personnes qui, pendant des années voire des décennies, cumulent la pratique de plusieurs religions, ou alternent entre elles, sans exercer un choix.

CONCLUSION

En conclusion, nous pensons que la périodisation suivante est pertinente pour comprendre l'évolution du regard ethnographique sur les religions au Mali : 1890 - années 1930 ; années 1930 - années 1960, certaines tendances inaugurées à cette époque se poursuivant jusqu'au début des années 1990 ; nouveaux courants se manifestant dès la fin des années 1960 mais surtout à partir des années 1970. A chaque époque, les chercheurs apportent un certain nombre d'informations et d'interprétations non perçues par leurs prédécesseurs, mais aussi, oublient ou négligent une partie de leurs acquis. L'évolution des perspectives reflète bien entendu aussi bien les débats théoriques propres à chaque époque que les préoccupations personnelles des chercheurs, mais aussi le changement dans les croyances et les pratiques des milieux étudiés, au Mali même. Une configuration religieuse toujours mouvante, souvent en lien avec les formations politiques, marquée par des périodes de flux et de reflux de l'islam, ainsi que par des échanges culturels soutenus entre différentes populations et régions : en cela consiste, brossée à grands traits, l'histoire des religions au Mali. Si la tendance majeure, à partir du XIX^e siècle, a été celle de l'expansion de l'islam, elle s'est accompagnée de la reconfiguration interne des religions dites traditionnelles, et particulièrement de la modification des représentations relatives à la Divinité ; de l'étiollement des interdits (*tènè* en mandingue) liés aux noms d'honneur et l'abandon des rites positifs ; du déclin des sociétés initiatiques, dont on pourrait néanmoins, pendant quelques années seulement, continuer à approfondir la connaissance. Avant d'être contraints de travailler uniquement sur archives, et

⁹² Les *saraka* impliquent souvent des substances blanches (riz, lait, colas ou tissus blancs ...). Selon certains auteurs, et donc probablement dans certains milieux, ils ne comportent pas de sacrifice sanglant. Toutefois, dans d'autres milieux, le terme *saraka* s'applique également à ceux-ci.

⁹³ Nous ne citerons ici que Le Roy Ladurie 1965, Laurent 2003 et Somé 2004 qui sont chacun exemplaire en leur genre. La plupart des études sur le Burkina portent sur le christianisme et, seulement de manière accessoire, sur l'islam.

afin de pouvoir aussi mieux interpréter celles-ci, il importe de poursuivre les recherches sur le terrain.

BIBLIOGRAPHIE

- ABITBOL, Michel. *Tombouctou et les Arma. De la conquête marocaine du Soudan nigérien en 1591 à l'hégémonie de l'Empire peul du Macina en 1833*. Paris : G.-P. Maisonneuve et Larose, 1979.
- ADAMS, Marie Jeanne (Monni), éd., [N° spécial sur les sociétés initiatiques Poro et Sandé], *Ethnologische Zeitschrift Zürich* 1, 1980.
- ADAMS, Monni, « Women and Masks among the Western Wè of Ivory Coast », *African Arts* 19(2), 1986 : 46-55, 90.
- ALADDIN, Bakri. *Abdalgani an-Nabulusi (1143/1731). Œuvre, vie et doctrine*. Thèse de doctorat d'Etat, Université de Paris I, 1985. 2 t.
- AMSELLE, Jean-Loup, « Le paganisme blanc », pp. 181-208 de son ouvrage *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris : Payot, 1990.
- AMSELLE, Jean-Loup, « L'anthropologie au deuxième degré. A propos de 'La mission Griaule à Kangaba (Mali)' de Walter E.A. van Beek et Jan Jansen », *Cahiers d'études africaines* 40(4), n° 160, 2000 : 775-777.
- ANTHONY, Ming, « La théorie des quatre éléments dans les religions afro-brésiliennes », *Cahiers de Littérature Orale* 61, 2007 : 99-115. (Numéro thématique : « La ronde des éléments. »)
- ARNAUD, Robert, « Notes sur les Montagnards Habé des cercles de Bandiagara et de Hombori (Soudan français) », *Revue d'ethnographie et des traditions populaires* 2, 1921 : 241-314.
- ARNAUD, Robert, « Vestiges de la vénération du feu au Soudan », *Revue d'ethnographie et des traditions populaires* 4, 1923 : 193-200.
- BÂ, Amadou Hampâté ; CARDAIRE, Marcel. *Tierno Bokar, le Sage de Bandiagara*. Paris : Présence africaine, 1957.
- BÂ, Amadou Hampâté ; DIETERLEN, Germaine. *Koumen. Texte initiatique des pasteurs peul*. Paris, La Haye : Mouton, 1961.
- BÂ, Amadou Hampâté ; DAGET, Jacques. *L'Empire peul du Macina (1818-1853)*. Abidjan : Les Nouvelles éditions africaines ; Paris : Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1984. (Réimpression des éditions précédentes : *Etudes soudanaises* (Bamako), vol. 3, 1955 ; Paris : Ecole Pratique des Hautes Etudes, 6^{ème} Section, Mouton, 1962.)
- BÂ, Amadou Hampâté, « Le grand fétiche de Yérémadio », *Ecclesia. L'Eglise dans le monde* 249, déc. 1969 : 27-33 ; « Le grand fétiche de Yérémadio, II » 250, janv. 1970 : 48-55.
- BÂ, Amadou Hampâté, « Les rapports traditionnels de l'homme africain avec Dieu », pp. 111-140 in A.H. Bâ, *Aspects de la civilisation africaine*, Paris : Présence africaine, 1972.
- BÂ, Amadou Hampâté. *L'Etrange destin de Wangrin ou Les Roueries d'un interprète africain*. Nouvelle édition, avec une postface de l'auteur. Paris : Editions 10/18, 1992. [1^{ère} éd. : 1973.]
- BÂ, Amadou Hampâté. *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le Sage de Bandiagara*. Paris : Le Seuil, 1980.
- BÂ, Amadou Hampâté. *Amkoullel, l'enfant peul*. Arles : Actes Sud, 1991. (Mémoires.)
- BÂ, Amadou Hampâté. *Oui, mon commandant !* Arles : Actes Sud, 1994. (Mémoires, 2.)

- BAILLEUL, Charles. *Dictionnaire bambara-français*. Troisième éd. corrigée. Etymologies arabes établies par Michel LAGARDE. Bamako : Donniya, 2007. (1^{ère} éd. : Avebury, Angleterre, 1980.)
- BALDI, Sergio. *Dictionnaire des emprunts arabes dans les langues de l'Afrique de l'Ouest et en swahili*. Paris : Karthala, 2008.
- BARTH, Heinrich. *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika in den Jahren 1849 bis 1855. Tagebuch seiner im Auftrag der Britischen Regierung unternommenen Reise*. 5 vol. Gotha : Justus Perthes, 1857-1858 ; reproduction facsimile : Saarbrücken : Fines Mundi pour le Heinrich-Barth-Institut (Cologne), 2004.
- BARTH, Heinrich. *Travels and Discoveries in North and Central Africa, being a Journal of an Expedition Undertaken under the Auspices of H.B.M.'s Government in the Years 1849-1855*, biographical note by A.H.M. KIRK-GREENE. Centennial edition : Londres : Frank Cass, 1965. 3 vol. ; 1^{ère} éd. : Londres et New York : 1857-1859.
- BAUM, Robert M. *Shrines of the Slave Trade : Diola Religion and Society in Precolonial Senegambia*. New York : Oxford University Press, 1999.
- BAZIN, Jean, « Princes désarmés, corps dangereux. Les 'roi-femmes' de la région de Segou », *Cahiers d'études africaines* 28(3-4), 1988 : 375-441. (Numéro thématique : Manding.)
- BELCHER, Stephen, « Empire of the Mind : New Work in Mande Studies », *Research in African Literatures* 34(4), 2003 : 129-144.
- BEEK, Walter E.A. van, « Dogon Restudied. A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule », *Current Anthropology* 32(2) 1991 : 139-158.
- BEEK, Walter E.A. van, « Haunting Griaule : Experiences from the Restudy of the Dogon », *History in Africa* 31, 2004 : 43-68.
- BELLMAN, Beryl Larry. *Village of Curers and Assassins. On the Production of Fala Kpelle Cosmological Categories*. La Haye, Paris : Mouton, 1975. (Approaches to Semiotics.)
- BELLMAN, Beryl Larry. *The Language of Secrecy. Symbols and Metaphors in Poro Ritual*. Foreword by James W. Fernandez. New Brunswick, New Jersey : Rutgers University Press, 1984.
- BERQUE, Jacques, « Ville et université. Aperçu sur l'histoire de l'Ecole de Fès », *Revue historique de droit français et étranger*, 4^{ème} série, 27^{ème} année, n° 1 : 64-117.
- BONDAREV, Dmitry, « An Archaic Form of Kanuri/Kanembu : A Translation Tool for Qur'anic Studies », *Journal of Qur'anic Studies* 8(1), 2006 : 142-153.
- BONDAREV, Dmitry, « The Language of the Glosses in the Bornu Quranic Manuscripts », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 69 (1), 2006 : 113-140.
- BOONE, Sylvia Ardyn. *Radiance from the Waters : Ideals of Feminine Beauty in Mende Art*. New Haven : Yale University Press, 1986.
- BOUWMAN, Dinie. *Throwing Stones at the Moon : the Role of Arabic in Contemporary Mali*. Thèse de doctorat, Université de Leiden, 2005.
- BRENNER, Louis. *West African Sufi : The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*. Londres : C. Hurst, 1984.
- BRENNER, Louis, « Un enseignement théologique en fulfuldé : le *kabbe* », pp. 55-77 in L. BRENNER, *Réflexions sur le savoir islamique en Afrique de l'Ouest*. Bordeaux : Institut d'études politiques, Centre d'étude d'Afrique noire, 1985.
- BRENNER, Louis. *Controlling Knowledge : Religion, Power and Schooling in a West African Muslim Society*. Bloomington : Indiana University Press, 2001.
- BRAVMANN, René A. *Islam and Tribal Art in West Africa*. Cambridge : Cambridge University Press, 1974.
- BRÉVIÉ, Jules. *Islamisme contre "Naturisme" au Soudan français. Essai de psychologie politique coloniale*. Préface de Maurice Delafosse. Paris : Ernest Leroux, 1923.

- BRISEBARRE, Anne-Marie ; KUCZYSNKI, Liliane, éd. *La Tabaski au Sénégal: une fête musulmane en milieu urbain*. Paris : Karthala, 2009.
- BROWN, William A. *The Caliphate of Hamdullahi ca. 1818-1864 : A Study in African History and Tradition*. Thèse de doctorat. Madison : University of Wisconsin, 1969.
- BRUN, Joseph (Père), « Notes sur les croyances et les pratiques religieuses des Malinké fétichistes », *Anthropos* 2, 1907 : 722-729, 942-954.
- BRUN, Joseph (Père), « Le Totémisme chez quelques peuples du Soudan occidental », *Anthropos* 5, 1910 : 843-869.
- BUNI (al-), Ahmad b. °Ali (m. 1225). *Shams al-ma°arif wa-lata°if al-°awarif*. Le Caire, 1928.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève. *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*. Paris : Gallimard, 1965 ; rééd. augmentée d'une postface : Paris : Institut d'ethnologie, 1987.
- CARTRY, Michel, « Laalebasse de l'excision en pays gourmantché », *Journal de la Société des Africanistes* 38 (2), 1968 : 189-226.
- CIARCIA, Gaetano. *De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays dogon*. Paris : Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2003.
- CISSÉ, Youssouf Tata, « Notes sur les sociétés de chasseurs malinké », *Journal de la Société des Africanistes* 34(2), 1964 : 175-226.
- CISSÉ, Youssouf Tata. *La confrérie des chasseurs Malinké et Bambara. Mythes, rites et récits initiatiques*. Paris : Association Arsan ; Ivry : Nouvelles du Sud, 1994.
- CISSÉ, Youssouf Tata ; KAMISSOKO, Wa. *La grande geste du Mali. Des origines à la fondation de l'empire*. Paris : Karthala, Arsan, 1988.
- CISSÉ, Youssouf Tata ; KAMISSOKO, Wa. *Soundjata, la gloire du Mali*. Paris : Karthala, Arsan, 1991.
- CLIFFORD, James, « Power and Dialogue in Ethnography : Marcel Griaule's Initiation », pp. 121-156 in George W. Stocking, Jr., éd., *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison : The University of Wisconsin Press, 1983 ; rééd. pp. 55-91 in *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1988 ; version française : « Pouvoir et dialogue en ethnographie : l'initiation de Marcel Griaule », pp. 61-95 in Anne-Marie Sichère, trad., *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX^e siècle*. Paris : Ecole nationale supérieure des Beaux-Arts, 1996.
- COLLEYN, Jean-Paul, éd. *Bamana : The Art of Existence in Mali*. New York : Museum for African Art ; Zurich : Museum Rietberg ; Gand : Snoeck-Ducaju, 2001.
- COULOUBALY, Pascal Baba. *La Gwandusu, une forme de sculpture chez les Bamanan du Mali. (Réponse à P.J. Imperato et à K. Ezra)*. Bamako : Jamana, 2001.
- CUELLO, Gabriel (Père) ; ROBIN, Loïc. *Les Malinké du Konkodugu (Mali)*. Paris : L'Harmattan, 2005.
- CUOQ, Joseph, éd. et trad. *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII^e au XVI^e siècle*. Paris : Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1975.
- DALBY, David. *Africa and the Written Word*. Lagos : Afrprint Nigeria, 1986.
- DE CLIPPEL, Catherine (photographies) ; COLLEYN, Jean-Paul (préface et textes). *Sécrets. Fétiches d'Afrique*. Paris : La Martinière, 2007.
- DELAFOSSÉ, Maurice, «Le clergé musulman de l'Afrique occidentale», *Revue du Monde Musulman*, juin 1910: 177-206.
- DELAFOSSÉ, Maurice, [Compte rendu de] « L'Ame d'un peuple africain : les Bambara », *Revue d'ethnographie et de sociologie* 2, 1911 : 10-14.
- DELAFOSSÉ, Maurice, « Les soi-disant clans totémiques de l'Afrique occidentale », *Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires* 2, 1920 : 87-109.

- DELAFOSSÉ, Maurice, « L'année agricole et le calendrier des Soudanais », *L'Anthropologie* 1921 : 105-113.
- DELAFOSSÉ, Maurice, « L'animisme nègre et sa résistance à l'islamisation en Afrique occidentale », *Revue du Monde Musulman* 49, mars 1922 : 121-163.
- DELAFOSSÉ, Maurice, « Terminologie religieuse au Soudan », *L'Anthropologie* 38, 1923 : 371-383.
- DELAFOSSÉ, Maurice. *La langue mandingue et ses dialectes (malinké, bambara, dioula)*. 2^e volume : *Dictionnaire mandingue-français*. Paris : Imprimerie nationale, Librairie Paul Geuthner, 1955. (Publication posthume, auteur m. 1926.)
- DESPLAGNES, Louis. *Le Plateau central nigérien, une mission archéologique et ethnographique au Soudan français*. Paris : E. Larose, 1907.
- DIAGANA, Ousmane Moussa. *Dictionnaire soninké-français : Mauritanie*. Paris : Karthala, 2011.
- DIARRA, Joseph Tanden. *Et si l'ethnie Bo n'existait pas ? Lignages, clans, identité ethnique et sociétés de frontière*. Préface de Mamadou Diawara. Paris : L'Harmattan, 2007.
- DIETERLEN, Germaine. *Essai sur la religion bambara*. Préface de Marcel Griaule. Paris : Presses universitaires de France, 1951 ; rééditée avec une introduction supplémentaire par l'auteur, Bruxelles : Editions de l'Université de Bruxelles, 1988.
- DIETERLEN, Germaine ; SYLLA, Diarra et al. *L'Empire de Ghana. Le Wagadou et les traditions de Yérééré*. Paris : Karthala, Arsan, 1992.
- DIEU, Michel, « Quelque chose de nouveau à l'initiation », pp. 368-377 in Michèle FIELOUX, Jacques LOMBARD et Jeanne-Marie KAMBOU-FERRAND (éd.), *Images d'Afrique et sciences sociales. Le pays lobi, birifor et dagara (Burkina Faso, Côte d'Ivoire et Ghana)*. Paris : Karthala, 1993.
- DJATA, Sundiata A. *The Bamana Empire by the Niger. Kingdom, Jihad and Colonization 1712-1920*. Princeton : Markus Wiener, 1997.
- DOQUET, Anne, « Le Mali, un puits tari de l'africanisme ? », *Cahiers d'études africaines* 50 (2-4), n° 198-200, 2010 : 595-618.
- DOUTTÉ, Edmond. *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Paris : J. Maisonneuve, P. Geuthner, 1984 ; 1^{ère} éd. : Alger : Adolphe Jourdan, 1908.
- DRAMÉ, Patrick Papa. *L'Impérialisme colonial français en Afrique. Enjeux et impacts de la défense de l'AOF (1918-1940)*. Paris : L'Harmattan, 2007.
- DUPIRE, Marguerite, « Totems sereer et contrôle rituel de l'environnement », *L'Homme* 31(2), 1991 : 37-66 ; reimprimé in M. DUPIRE, *Sagesse sereer. Essais sur la pensée sereer ndut*, pp. 97-125. Paris : Karthala, 1994.
- EGUCHI, Paul Kazuhisa, « Notes on the Arabic-Fulfulde Translational Reading in Northern Cameroon », *Kyoto University African Studies* 9, 1975: 177-250.
- EICKELMAN, Dale F. *Knowledge and Power in Morocco : The Education of a Twentieth-Century Notable*. Princeton : Princeton University Press, 1985.
- EL ZEIN, Abdul Hamid M. *The Sacred Meadows : A Structural Analysis of Religious Symbolism in an East African Town*. Evanston, Illinois : Northwestern University Press, 1974.
- EQUILBECQ, F[rançois-] V[ictor]. *Contes populaires d'Afrique occidentale*. Paris : G.-P. Maisonneuve et Larose, 1972 ; 1^{ère} éd. : 1913-1916.
- EZRA, Kate. *A Human Ideal in African Art : Bamana Figurative Sculpture*. Washington, D.C. : Smithsonian Institution Press, 1986.
- FAHD, Toufic. *La divination arabe : études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'islam*. Thèse de doctorat d'Etat, Université de Strasbourg, 1966 ; éd. : Leiden : Brill, 1966, puis Paris : Sindbad, 1987. [L'édition de 1987 omet la bibliographie générale et les indexes.]

- FAY, Claude, « 'Car nous ne faisons qu'un'. Identités, équivalences, homologues au Maasina (Mali) », *Cahiers des Sciences humaines* 31(2), 1995 : 427-456. (Numéro thématique : « Identités et appartenances dans les sociétés sahéliennes », sous la direction de Claude Fay.)
- FERRY, Marie-Paule, « Masques, initiation et fêtes des femmes chez les Bedik du Sénégal oriental », *Journal des Africanistes* 73(1), 2003 : 110-126.
- FROELICH, Jean-Claude. *Les musulmans d'Afrique noire*. Paris : Editions de l'Orante, 1962.
- GADEN, Henri, éd. et trad. *La Vie d'El Hadj Omar. Qacida en poular*, par Mohammadou Aliou Tyam. Paris : Institut d'ethnologie, 1935.
- GANAY, Solange de, « Aspects de mythologie et de symbolique bambara », *Journal de psychologie normale et pathologique*, avr.-juin 1949 : 181-201.
- GESSAIN, Monique. *La femme et le masque, ou l'éloge de l'équilibre chez les Bassari*. Préface d'Albert Jacquard. Saint-Maur-des-Fossés : Sépia, 2006.
- GHALI, Noureddine ; MAHIBOU, Sidi Mohamed ; BRENNER, Louis. *Inventaire de la bibliothèque 'umarienne de Ségou*. Paris : Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1985.
- GIESING, Cornelia ; VYDRINE, Valentin. *Ta:rikk Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau): la mémoire des Mandinka et Sòoninke du Kaabu*. Leiden : Brill, 2007.
- GOBERT, M.H. *Les nombres sacrés et l'origine des religions*. Paris : Stock, 1998. [1^{ère} éd. : 1982.]
- GOUILLY, Alphonse. *L'Islam dans l'Afrique occidentale française*. Paris : Larose, 1952.
- GRANIER-DUERMAËL, Anne-Lise. *Les artisans-médiateurs en milieu dogon. Etude des groupes jan et gon*. Thèse de doctorat, Marseille, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2003.
- GREEN, Kathryn, « Shared Masking Traditions in Northeastern Ivory Coast », *African Arts* 20(4), 1987 : 62-69.
- GRIAULE, Marcel. *Masques dogons*. Paris : Institut d'ethnologie, 1938 ; rééd. : 1983.
- GRIAULE, Marcel. *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*. Paris : Editions du Chêne, 1948 ; réédité avec un nouvel avant-propos de Geneviève Calame-Griaule. Paris : Librairie Arthème Fayard, 1975.
- GRIAULE, Marcel *et al.* *Signes graphiques soudanais*. Paris : Hermann, 1951.
- GRIAULE, Marcel ; DIETERLEN, Germaine. *Le renard pâle*. T. 1 : *Le mythe cosmogonique*, fascicule 1 : *La création du monde*. Paris : Institut d'ethnologie, 1965 ; rééd.
- GRUNEBaum, Gustav Eduard von. *Muhammadan Festivals*. « Introduction » de C.E. Bosworth. Londres : Curzon Press, 1976. [1^{ère} éd. : 1951.]
- HAÏDARA, Abdelkader Mamma, éd. par Ayman Fu'ad SAYYID. *Catalogue of Manuscripts in the Mamma Haidara Library*. Londres: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2000. 4 vol.
- HAMÈS, Constant. *L'art talismanique en Islam d'Afrique occidentale: personnes, supports, procédés, transmission. Analyse anthropologique et islamologique d'un corpus de talismans à écritures*. Thèse de doctorat, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses, 1997.
- HANSON, John H. ; ROBINSON, David *et al.*, éd. *After the Jihad : The Reign of Ahmad al-Kabir in the Western Sudan*. East Lansing : Michigan State University Press, 1991. (African Historical Sources, 2).
- HANSON, John H. *Migration, Jihad, and Muslim Authority in West Africa. The Futanke Colonies in Karta*. Bloomington : Indiana University Press, 1996.
- HARLEY, George Way. *Native African Medicine with special reference to its Practice in the Mano Tribe of Liberia*. « Introductory Note » by Carleton S. Coon. Londres : Frank Cass, 1970. (1^{ère} éd. : 1941.)

- HARLEY, George Way, « Notes on the Poro in Liberia », *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology* 19(2), 1941.
- HARLEY, George Way, « Masks as Agents of Social Control in Northeast Liberia ». *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology* 32 (2), 1950.
- HARMON, Stephen A. *The Expansion of Islam among the Bambara Under French Rule: 1890 to 1940*. Thèse de doctorat, University of California at Los Angeles, 1988.
- HENRY, Joseph (Abbé). *L'Âme d'un peuple africain : les Bambara*. Münster : Aschendorff, 1910.
- HISKETT, Mervyn. *The Sword of Truth. The Life and Times of the Shehu Usuman Dan Fodio*. New York : Oxford University Press, 1973.
- HOLDER, Gilles. *Poussière, ô poussière ! La cité-Etat sama du pays dogon, Mali*. Nanterre : Société d'ethnologie, 2001.
- HOLY, Ladislav. *Religion and Custom in a Muslim Society. The Berti of Sudan*. Cambridge : Cambridge University Press, 1991.
- HOUSEMAN, Michael. *Le rouge est le noir. Essais sur le rituel*. Traduit de l'anglais par Guillaume Rozenberg. Toulouse : Presses universitaires du Mirail, 2012.
- HUNWICK, John O. *Shari'a in Songhay : The Replies of al-Maghili to the Questions of Askia al-Hajj Muhammad*. Londres : Oxford University Press for the British Academy, 1985. (Fontes historiae africanae.)
- HUNWICK, John O. *Arabic Literature of Africa. The Writings of Western Sudanic Africa*. Leiden : E.J. Brill, 2003.
- HUSAYN, Taha. *Le Livre des jours*. Paris : Gallimard, 1947. Traduit de l'arabe par Jean Lecerf et Gaston Wiet, préface d'André Gide ; 1ère éd. arabe : Le Caire, t. 1, 1929, t. 2, 1939.
- IBN AL-MUKHTAR. *Ta'rikh al-fattash fi akhbar al-buldan wa-'l-juyush wa-akabir al-nas. Chronique du chercheur pour servir à l'histoire des pays, des armées et des notabilités*. Edité et traduit par O[ctave] HOUDAS et M[aurice] DELAFOSSE. Paris : Publications de l'École des langues orientales vivantes, 1913 ; rééd. Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1981. [Rédaction initiale achevée vers 1665. Ajouts et remaniements majeurs au dix-neuvième siècle.]
- IMPERATO, Pascal James, « Bamana and Maninka Twin Figures », *African Arts* 8(4), 1975 : 52-60, 83-84.
- IMPERATO, Pascal James. *Buffoons, Queens and Wooden Horsemen. The Dyo and Gouan Societies of the Bambara of Mali*. New York : Kilima House, 1983.
- IMPERATO, Pascal James ; IMPERATO, Gavin H., « Twins, Hermaphrodites, and an Androgynous Albino Deity : Twins and Sculpted Twin Figures among the Bamana and Maninka of Mali », *African Arts* 41(1), 2008 : 40-49.
- INSOLL, Timothy. *The Archaeology of Islam in Sub-Saharan Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- JACKSON, James Grey. *An Account of the Empire of Morocco, and the District of Suse : compiled from miscellaneous observations made during a long residence in, and various journeys through, those countries. To which is added an account of Timbuctoo, the great emporium of central Africa*. 2ème éd. Philadelphia: Francis Nichols, 1810.
- JACKSON, Michael, « The Man Who Could Turn into an Elephant », pp. 102-118, in M. JACKSON, *Paths Toward a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington : Indiana University Press, 1989.
- JAMIN, Jean. *Les lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret*. Paris : François Maspero, 1977.
- JANSEN, Jan. *Les secrets du Manding. Les récits du sanctuaire Kamabolon de Kangaba (Mali)*. Leiden : CNWS, 2002.

- JAULIN, Robert. *La géomancie. Analyse formelle*. Notes mathématiques de Françoise Dejean et Robert Ferry. Paris, La Haye : Mouton, 1966.
- JESPERS, Philippe. *Essai sur la religion minyanka*. Thèse de doctorat, Université Libre de Bruxelles, 1992. 2 t.
- JÉZÉQUEL, Jean-Hervé. *Les « mangeurs de craies » : socio-histoire d'une catégorie lettrée à l'époque coloniale : les instituteurs diplômés de l'école normale William-Ponty (c. 1900-c. 1960)*. Thèse de doctorat. Paris : Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2002.
- JOLLY, Eric, « Du fichier ethnographique au fichier informatique. Le fonds Marcel Griaule : le classement des notes de terrain », *Gradhiva* 30-31, 2001-2002 : 81-104.
- JOLLY, Eric. *Boire avec esprit. Bière de mil et société dogon*. Nanterre : Société d'ethnologie, 2004.
- JOLLY, Eric, « Ecriture imagée et dessins parlants : les pratiques graphiques de Marcel Griaule », *L'Homme* 200, oct.-déc. 2011 : 43-82.
- JOMIER, Jacques. *L'islam vécu en Egypte (1945-1975)*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.
- JONCKERS, Danielle, « La sacralisation du pouvoir chez les Minyanka du Mali », *Systèmes de pensée en Afrique noire* 10, 1987 : 145-167. (Numéro thématique : « Chefs et rois sacrés », sous la direction de Luc DE HEUSCH.)
- JONCKERS, Danielle, « 'Le temps de prier est venu' : islamisation et pluralité religieuse au sud du Mali », *Journal des Africanistes* 68(1-2), 1998 : 21-45. (Numéro thématique : Parcours de conversion.)
- JOURNET, Odile. *Les créances de la terre : chroniques du pays jamaat (Joola de Guinée-Bissau)*. Turnhout, Belgique : Brepols, 2007. (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses, 134.)
- KABA, Lansiné. *The Wahhabiyya : Islamic Reform and Politics in French West Africa*. Evanston : Northwestern University Press, 1974.
- KAMARA, Lamine. *Safrin ou le duel au fouet*. Paris : Présence africaine, 1991.
- KAMATÉ, Mama. *Rites agraires, rites de pluie en milieu rural : l'exemple des Bwa des Cercles de San et de Tominian*. Thèse de doctorat, Université de Bamako, 2011.
- KASSIBO, Bréhima, « La géomancie ouest-africaine. Formes endogènes et emprunts extérieurs », *Cahiers d'études africaines* 32, n° 128 : 541-596.
- KAVAS, Ahmet. *L'Enseignement islamique en Afrique francophone : les médersas de la République du Mali*. Istanbul : Organisation de la conférence islamique, Centre de recherches sur l'histoire, l'art et la culture islamiques, 2003.
- KESTELOOT, Lilyan ; BARBEY, Christian ; NDONGO, Siré Mamadou *et al.*, « Tyamaba, mythe peul, et ses rapports avec le rite, l'histoire et la géographie », *Notes africaines* 185-186, 1985 : 1-72.
- KONATÉ, Sidi, « Les hyènes sacrées de Barbé », *Notes africaines* 25, janv. 1945 : 11 et 14.
- KREAMER, Christine Mullen ; ROBERTS, Mary Nooter *et al.*, éd. *Inscribing Meaning. Writing and Graphic Systems in African Art*. Washington, D.C. : Smithsonian Institution ; 5 Continents, 2007.
- LABOURET, Henri. *Les Manding et leur langue*. Paris : Librairie Larose, 1934.
- LAGARDE, Michel. *Influences de l'arabe sur la langue bambara*. Falajè (Mali) : Centre d'étude de langue bambara, 1988. (Document photocopié.)
- LAOUST, Émile, « Notes et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas », *Hespéris* 1921 : 3-66, 253-316, 387-420.
- LAOUST, Émile. *Noces berbères. Les cérémonies de mariage au Maroc*. Edition établie par Claude Lefébure. [Aix-en-Provence] : Edisud, 1993. (Publication posthume, auteur m. en 1952.)

- LAURENT, Pierre-Joseph. *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*. Préface d'André Mary. Paris : IRD, Karthala, 2003.
- LAYE, Camara. *L'Enfant noir*. Paris : Plon, 1979 ; 1^{ère} éd. : 1953.
- LELOUP, Hélène. *Statuaire dogon*. Strasbourg : D. Amez, 1994.
- LEM, F.H., « Le culte des arbres et des génies protecteurs au Soudan français », *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire* 10, 1948 : 539-549.
- LE MOAL, Guy. *Les Bobo : Nature et fonction des masques*. Paris : ORSTOM, 1980 ; 2^{ème} éd. : Tervuren : Musée royal de l'Afrique centrale, 1999.
- LE MOAL, Guy. *Masques Bobo : vie, formes et couleurs*. Tervuren : Musée royal de l'Afrique centrale, 2008.
- LE ROY LADURIE, Marie. *Pâques africaines, de la communauté clanique à la communauté chrétienne*. Préface de Gabriel Le Bras. Paris, La Haye : Mouton, 1965.
- LESPEZ, Laurent, et al. « High-resolution fluvial records of Holocene environmental changes in the Sahel : the Yamé River at Ounjougou (Mali, West Africa) », *Quaternary Science Reviews* 30 (5-6), 2011 : 737-756.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris : Presses universitaires de France, 1962.
- LEVTZION, Nehemia. *Ancient Ghana and Mali*. Londres : Methuen, 1973.
- LEYNAUD, Émile ; CISSÉ, Youssouf. *Paysans malinké du Haut Niger. (Tradition et développement rural en Afrique soudanaise)*. Bamako : Edition Imprimerie Populaire du Mali, 1978.
- MCCALL, Daniel F., « The Cultural Map and Time-Profile of the Mande-Speaking Peoples », pp. 27-98 in Carleton T. HODGE (éd.), *Papers on the Manding*. Bloomington : Indiana University ; La Haye : Mouton, 1971. (Indiana University Publications. African Series, 3).
- MCNAUGHTON, Patrick R. *Secret Sculptures of Komo : Art and Power in Bamana (Bambara) Initiation Associations*. Philadelphia : Institute for the Study of Human Issues, 1979.
- MAHIBOU, Sidi Mohamed ; TRIAUD, Jean-Louis, éd. et trad. *Voilà ce qui est arrivé. Bayan ma waqa'a d'al-Hâgg 'Umar al-Fûtî. Plaidoyer pour une guerre sainte en Afrique de l'Ouest au XIXe siècle*. Paris : Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1983.
- MALÉ, Salia. *Le culte jo en pays Baninko (Mali) : objets et rites initiatiques*. Thèse de doctorat, Université de Paris X – Nanterre, 1995.
- MARÇAIS, Philippe, « 'Ashura' au Maghrib », *Encyclopédie de l'islam* (2^{ème} éd.), t. 1, pp. 726-727.
- MARK, Peter. *The Wild Bull and the Sacred Forest : Form, Meaning, and Change in Senegambian Initiation Masks*. Cambridge : Cambridge University Press, 1992.
- MARTY, Paul. *Etudes sur l'islam et les tribus du Soudan*. Paris : Ernest Leroux, 1920. 4 t.
- MARTY, Paul. *L'islam en Guinée, Fouta-Diallon*. Paris : Ernest Leroux, 1921.
- MAUSS, Marcel. *Manuel d'ethnographie*. « Avertissement » et « Préface » de Denise Paulme. Paris : Payot et Rivages, 2002. [1^{ère} éd. : Paris : 1947.]
- MEILLASSOUX, Claude, « Histoire et institutions du *kafô* de Bamako d'après la tradition des Niaré », *Cahiers d'études africaines* 4(2), n°14, 1963 : 186-227.
- MOINE, Jean-Christophe. « *Gens de Djenné* » en pays dogon : les Janage des vallées du Jew. Thèse de doctorat, Université de Paris X – Nanterre, 1998.
- MOLINIE (Lt de l'infanterie de Marine). *Les systèmes patronymiques au Soudan central*. Centre militaire d'information et de spécialisation pour l'outre-mer, section de documentation, 1959. (Document photocopié.)
- MOMMERSTEEG, Geert. *Het domein van de marabout. Koranleraren en magisch-religieuze specialisten in Djenné, Mali*. Thèse de doctorat, Université de Utrecht, 1996.

- MOMMERSTEEG, Geert. *Dans la cité des marabouts. Djenné, Mali*. Préface de Constant Hamès. Postface de Joseph Brunet-Jailly. Brinon-sur-Sauldre (France) : Grandvaux, 2009. (1^{ère} éd. néerlandaise : 1998 ; trad. anglaise : 2012.)
- MONTEIL, Charles. *Soudan français. Monographie de Djenné, cercle et ville*. Tulle : Imprimerie de Jean Mazeyrie, 1903.
- MONTEIL, Charles. *Les Bambara du Ségou et du Kaarta (étude historique, ethnographique et littéraire d'une peuplade du Soudan français)*. Préface de Vincent Monteil, [nouvelles] notes, index et cartes de Jean Bazin. Paris : G.P. Maisonneuve et Larose, 1977 ; 1^{ère} éd. : 1924.
- MONTEIL, Charles. *Une cité soudanaise. Djenné, métropole du delta central du Niger*. Paris : Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, 1932 ; rééd. avec une préface de Vincent Monteil, Paris : Anthropos, 1971.
- MONTEIL, Charles, éd. Vincent Monteil, « La légende de Ouagadougou et l'origine des Soninkés », pp. 359-408 in *Mélanges ethnologiques*. Dakar : Institut français d'Afrique noire, 1953. (Mémoire de l'IFAN, 23). [Publication posthume.]
- MONTEIL, Charles, « La légende du Wagadou, texte soninké de Malamina Tandyan ; retranscrit, traduit et annoté par Abdoulayé Bathily ; éditée par Vincent Monteil », *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique noire* 29(1), 1967 : 134-149.
- MONTEIL, Vincent, « La cryptographie chez les Maures. Note sur quelques alphabets secrets du Hodh », *Bulletin de l'Institut français de l'Afrique noire* 13(4), oct. 1951 : 1257-1264.
- MONTEIL, Vincent. *L'Islam noir. Une religion à la conquête de l'Afrique*. Paris : Seuil, 4^{ème} éd. revue, 1986 ; 1^{ère} éd. : 1964.
- MORAES FARIAS, Paulo Fernando de, « Pilgrimages to 'Pagan' Mecca in Mandenka Stories of Origin reported from Mali and Guinea-Conakry », pp. 152-170 in Karin BARBER et Paulo Fernando DE MORAES FARIAS, éd., *Discourse and Its Disguises. The Interpretation of African Oral Texts*. University of Birmingham, Centre of West African Studies, 1989.
- MORAES FARIAS, Paulo Fernando de, « Borgu in the Cultural Map of the Muslim Diasporas of West Africa », pp. 259-286 in John HUNWICK et Nancy LAWLER, éd., *The Cloth of Many Colored Silks. Papers on History and Society Ghanaian and Islamic in Honor of Ivor Wilks*. Evanston, Illinois : Northwestern University Press, 1996.
- NADEL, Siegfried Friedrich. *Nupe Religion*. Londres : Routledge and Kegan Paul, 1954.
- NIANE, Djibril Tamsir. *Soundjata ou l'épopée mandingue*. Paris : Présence africaine, 1960.
- OULD ELY, Sidi Amar ; JOHANSEN, Julian et al. *Handlist of Islamic Manuscripts in the Centre de Documentation et de Recherches Historiques Ahmad Baba, Timbuktu*. Londres : Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1995-1998. 5 vol.
- OVESEN, Jan, « Initiation : A Folk Model among the Lobi », pp. 49-167 in Michael JACKSON et Ivan KARP (éd.), *Personhood and Agency. The Experience of Self and Other in African Cultures*. Stockholm : Almqvist and Wiksell, 1990. (Acta universitatis upsaliensis.)
- PÂQUES, Viviana, « L'estrade royale des Niaré », *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire* 15(4), oct. 1953 : 1642-1654.
- PÂQUES, Viviana, « Bouffons sacrés du Cercle de Bougouni », *Journal de la Société des Africanistes* 24(1), 1954 : 63-110.
- PÂQUES, Viviana, « Les Samaké », *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire* 18, 1956 : 369-390.
- PARKIN, David ; HEADLEY, Stephen C. (éd.). *Islamic Prayer across the Indian Ocean : Inside and Outside the Mosque*. Londres : Curzon, 2000.

- PAULME, Denise. *Organisation sociale des Dogon*. Paris : Domat Montchrestien, 1940 ; rééd. avec un nouvel avant-propos de l'auteur : Paris : Jean-Michel Place, 1988.
- PECQUET, Luc, « Les animaux dans les divinations africaines », in Christiane Falgayrettes-Leveau, éd., *Animal*, Paris : Dapper, 2007, pp. 89-103.
- PECQUET, Luc, « Divination par le renard des sables (pays Iyela, Burkina Faso) », in Christiane FALGAYRETTES-LEVEAU, éd., *Animal*, Paris : Dapper, 2007, pp. 208-225.
- PECQUET, Luc, « La parole visible du renard : pays Iyela, Burkina Faso », *Journal des Africanistes* 81(1), 2011 : 61-96.
- PERSON, Yves, « Du Soudan nigérien à la côte Atlantique », pp. 85-117 in Hubert DESCHAMPS, éd., *Histoire générale de l'Afrique noire, de Madagascar et des archipels*. T. 1 : *Des origines à nos jours*. Paris : Presses universitaires de France, 1970.
- PERSON, Yves, « The Dyula and the Manding World ». Communication au Congrès d'études manding, Londres, 1972. 19 pp. dactylographiées.
- PHILLIPS, Ruth Bliss. *Representing Woman : Sande Masquerades of the Mende of Sierra Leone*. Foreword by Doran H. ROSS. Los Angeles : Fowler Museum of Cultural History, 1995.
- ROBINSON, David. *The Holy War of Umar Tal. The Western Sudan in the Mid-Nineteenth Century*. Oxford : Clarendon Press, 1985 ; trad. : *La guerre sainte d'al-Hajj Umar*. Paris : Karthala, 1988.
- ROBINSON, David ; TRIAUD, Jean-Louis, éd. *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. Paris : Karthala, 1997.
- « La Ronde des éléments ». *Cahiers de Littérature Orale* 61, 2007. (Numéro thématique coordonné par Geneviève CALAME-GRIAULE et Brunhilde BIEBUYCK.)
- ROUCH, Jean, *Sigui synthèse*, 1981 (film, 140 minutes).
- AL-SA[°]DI, °Abd al-Rahman. *Ta'rikh al-sudan. Chronique du Soudan*. Edité et traduit par O[ctave] HOUDAS avec la collaboration d'Edm[ond] BENOIST. Paris : Publications de l'Ecole des langues orientales vivantes, 1898 [t. 1, texte arabe], 1900 [t. 2, trad.] ; rééd. Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1981. Traduction anglaise partielle (chapitres 1 à 30) de John O. HUNWICK : *Timbuktu and the Songhay Empire. Al-Sa[°]di's Ta'rikh al-sudan down to 1613 and other Contemporary Documents*. Leiden : Brill, 1999. [Rédaction achevée à Tombouctou vers 1655.]
- SANANKOUA, Bintou. *Un empire peul au XIXe siècle. La Diina du Maasina*. Paris : Karthala, 1990.
- SANANKOUA, Bintou ; BRENNER, Louis, éd. *L'Enseignement islamique au Mali*. Bamako : Jamana, 1991.
- SANNEH, Lamin. *The Jakhanke Muslim Clerics. A Religious and Historical Study of Islam in Senegambia*. Lanham, Maryland : University Press of America, 1989 ; 1^{ère} éd. : *The Jakhanke. The History of an Islamic Clerical People of the Senegambia*, Londres : International African Institute, 1979.
- SANTERRE, Renaud. *Pédagogie musulmane d'Afrique noire. L'école coranique peule du Cameroun*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 1973.
- SAUL, Mahir, « Islam et appropriation mimétique comme ressource historique de la religion bobo », *Journal des Africanistes* 67(2), 1997 : 7-24.
- SAUL, Mahir, « Islam and West African Anthropology », *Africa Today* 53(1), 2006 : 2-33.
- SAUNERON, Serge; YOYOTTE, Jean, « La naissance du monde selon l'Égypte ancienne », pp. 17-91 in *La naissance du monde : Égypte ancienne, Sumer, Akkad, Hourrites et Hittites, Canaan, Israël, Islam, Turcs et Mongols, Iran préislamique, Inde, Siam, Laos, Tibet, Chine*. Paris : Seuil, 1959. (Sources orientales)
- SCHIMMEL, Annemarie. *The Mystery of Numbers*. New York : Oxford University Press, 1993.

- SCHMITZ, Jean, « L'Afrique par défaut ou l'oubli de l'orientalisme », pp. 107-121 in Jean-Loup AMSELLE et Emmanuelle SIBEUD, éd., *Entre orientalisme et ethnographie : l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*. Paris : Maisonneuve et Larose, 1998.
- SCHULZ, Dorothea E. *Muslims and New Media in West Africa : Pathways to God*. Bloomington : Indiana University Press, 2012.
- SEABROOK, William. *Jungle Ways*. New York : Harcourt, Brace, 1931. Traduction française par Suzanne Flour, préface de Paul Morand : *Secrets de la jungle*. Paris : J. Haumont, 1931.
- SERVIER, Jean. *Tradition et civilisation berbères. Les portes de l'année*. Monaco : Editions du Rocher, 1985.
- SEYDOU, Christiane, éd. et trad. *La poésie mystique peule du Mali*. Introduction de Louis BRENNER. Paris : Karthala, 2008.
- SIDIBÉ, Sotigi Penda Mori. *La rencontre de Jésus-Christ en milieu bambara*. Paris : Beauchesne, 1978.
- SILVERMAN, Raymond A., « Seeking a History for a Masquerade : Do Performances of the Bondoukou Region », pp. 15-21 in *Bedu is My Lover. Five Stories about Bondoukou and Masquerading*, 1996. Brighton : The Green Centre for Non-Western Art, The Royal Pavilion, Art Gallery and Museums.
- SOARES, Benjamin F. *Islam and the Prayer Economy : History and Authority in a Malian Town*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2005.
- SOMÉ, Magloire. *La christianisation de l'Ouest-Volta. Action missionnaire et réactions africaines, 1927-1960*. Préface de Michel Meslin. Paris : L'Harmattan, 2004.
- TAMARI, Tal, « L'Exégèse coranique (*tafsir*) en milieu mandingue. Rapport préliminaire sur une recherche en cours », *Islam et sociétés au sud du Sahara* 10, 1996 : 43-79.
- TAMARI, Tal, « Islamic Higher Education in West Africa : Some Examples from Mali », pp. 91-128 in Georg STAUTH et Thomas BIRSCHENK, éd., *Yearbook of the Sociology of Islam*. Vol. 4 : *Africa*. Münster : Lit, 2002.
- TAMARI, Tal, « La prose littéraire arabe en traduction bambara : une *maqama* d'al-Hariri », pp. 431-463 in Ursula BAUMGARDT et Jean DERIVE, éd., *Paroles nomades. Ecrits d'ethnolinguistique en hommage à Christiane Seydou*. Paris : Karthala, 2005.
- TAMARI, Tal, « The Role of National Languages in Mali's Modernising Islamic Schools (*Madrassa*) », pp. 163-174 in Birgit BROCK-UTNE et Ingse SKATTUM, éd., *Languages and Education in Africa : A Comparative and Transdisciplinary Analysis*. Didcot, Oxfordshire : Symposium Books, 2009.
- TAMARI, Tal, « Un poème arabe en traduction bambara : la *Mu^callaqa* d'Imru' l-Qays », pp. 441-487 in Bertrand HIRSCH et François-Xavier FAUVELLE-AYMAR, éd., *Les ruses de l'historien. Essais d'Afrique et d'ailleurs en hommage à Jean Boulègue*. Paris : Karthala, 2013.
- TAMARI, Tal, « Les œuvres orientales parmi les sources d'inspiration de la littérature orale ouest-africaine : un « roman de chevalerie » arabe en traduction bambara », *Journal des Africanistes* 83(1), 2013 : 214-254.
- TAMARI, Tal, « Styles of Islamic Education. Perspectives from Mali, Guinea and The Gambia », pp. 29-60 in Robert G. LAUNAY, éd., *Writing Boards and Blackboards : Islamic Education in Africa*. Bloomington : Indiana University Press, 2016.
- TAUXIER, Louis. *La religion bambara*. Paris : Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1927.
- TRAORÉ, Alioune. *Islam et colonisation en Afrique. Cheikh Hamahoullah, homme de foi et résistant*. Paris : Maisonneuve et Larose, 1983.
- TRAVÉLÉ, Moussa, « Le komo ou koma », *Outre-Mer* 1(2), juin 1929 : 127-150.
- TRAVÉLÉ, Moussa, « Usages relatifs aux jumeaux en pays bambara », *Outre-Mer* (3), 1931 : 99-102.

- TRIAUD, Jean-Louis, « L'islam au sud du Sahara . une saison orientaliste en Afrique occidentale. Constitution d'un champ scientifique, héritages et transmissions », *Cahiers d'études africaines* 50 (2-3-4), 198-199-200, 2010, pp. 907-950.
- TRIAUD, Jean-Louis ; ROBINSON, David, éd. *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. Paris : Karthala, 2000.
- TRIMINGHAM, John Spencer. *The Influence of Islam Upon Africa*. Beyrouth : Librairie du Liban : Londres : Longmans, Green, 1968.
- VAN GENNEP, Arnold, « Les principes du totémisme », in A. Van Gennep, *Religions, mœurs et légendes. Essais d'ethnographie et de linguistique*, Paris : Mercure de France, 1908.
- VAN GENNEP, Arnold, « Qu'est-ce que le totémisme ? », in A. Van Gennep, *Religions, mœurs et légendes. Essais d'ethnographie et de linguistique*, 4^{ème} série. Paris : Mercure de France, 1912.
- VAN GENNEP, Arnold. *L'Etat actuel du problème totémique. Etude critique des théories sur les origines de la religion et de l'organisation sociale*. Paris : Ernest Leroux, 1920.
- VEIRMAN, Anja ; KESTELOOT, Lilyan, « Le Mboose. Mythe de fondation et génie protecteur de Kaolack », pp. 266-319 in L. KESTELOOT et al., *Dieux d'eau du Sahel. Voyage à travers les mythes de Seth à Tyamaba*. Paris : L'Harmattan, 2007.
- WEIL, Peter M., « Women's Masks and the Power of Gender in Mande History », *African Arts* 31(2), 1998 : 28-37, 88-90, 94-95. (Special issue : Women's Masquerades in Africa and the Diaspora.).
- WENSINCK, A. J., « 'Ashura' », *Encyclopédie de l'islam* (2^{ème} éd.), t. 1, p. 726.
- WESTERMARCK, Edward. *Ritual and Belief in Morocco*. Londres : Macmillan, 1926. 2 t.
- WESTERMARCK, Edward. *Marriage Ceremonies in Morocco*. Londres : Curzon Press, 1972 ; 1^{ère} éd. : Londres, 1914 ; trad. de Jeanne Arin, *Les cérémonies de mariage au Maroc*. Paris : Ernest Leroux, 1921.
- WILKS, Ivor, « The Transmission of Islamic Learning in the Western Sudan », pp. 162-195 in Jack GOODY, éd., *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge : Cambridge University Press, 1968.
- WILKS, Ivor, « The Juula and the Expansion of Islam into the Forest », pp. 93-115 in Nehemia LEVTZION et Randall L. POWELS, éd., *The History of Islam in Africa*. Athens, Ohio : Ohio University Press ; Londres : James Currey ; Cape Town : David Philip, 2000.
- YATTARA, Almamy Maliki; SALVAING, Bernard. *Almamy. Une jeunesse sur les rives du fleuve Niger*. Préface de Adame Ba Konaré. Brinon-sur-Sauldre (France) : Grandvaux, 2000 ; 2^{ème} éd. [légèrement] revue : 2003.
- YATTARA, Almamy Maliki; SALVAING, Bernard. *Almamy. L'âge d'homme d'un lettré malien*. Brinon-sur-Sauldre (France) : Grandvaux, 2003.
- ZAHAN, Dominique. *Sociétés d'initiation bambara. Le N'Domo. Le Korè*. Paris, La Haye : Mouton, 1960.
- ZAHAN, Dominique. *The Bambara*. Leiden : Brill, 1974. (Iconography of religions.)
- ZAHAN, Dominique. *Antilopes du soleil : arts et rites agraires d'Afrique noire*. Vienne : A. Schendl, 1980.
- ZEMPLÉNI, András, « L'invisible et le dissimulé. Du statut religieux des entités initiatiques », *Gradhiva* 14, 1993 : 3-13.
- ZOUBER, Mahmoud A. *Ahmad Baba de Tombouctou (1556-1627). Sa vie et son œuvre*. Paris : G.P. Maisonneuve et Larose, 1977.