

Jean-Paul Colleyn est anthropologue, membre de l'IMAF (UMR 8171/CNRS – UMR 243/IRD) et directeur d'études retraité de l'EHESS. Ses travaux de recherche portent sur l'art et la religion en Afrique de l'Ouest (Mali, Sénégal, Côte d'Ivoire, Togo).

Mots-clés : Mali – génies – possession – exorcisme.

Expulser ou apaiser le génie. Les modalités de la possession au Mali nuancent l'alternative.

Jean-Paul Colleyn,
IMAF/EHESS

Au Mali, la croyance en des génies malfaisants ou bienfaisants (*jinèw*) est d'autant mieux admise que leur existence est attestée dans le Coran. Depuis les années 1960, l'islam s'est quasiment généralisé et les gens qui, il y a vingt ans encore, se réclamaient des cultes traditionnels, notamment dans le Bélédougou et les cercles de Sikasso, Koutiala, Yorosso et San, évitent de le faire aujourd'hui. À noter qu'il n'existe aucun terme objectif pour désigner les rites non musulmans si ce n'est celui de *Bamanaya*, qui nécessite une explication. Est considéré comme *Bamana*¹ celui « qui ne prie pas [Allah] » et qui sacrifie sur des objets considérés comme sacrés. Pendant la colonisation, les recensements exigeaient que les citoyens déclarassent leur religion et les catégories admises furent d'abord « fétichistes » puis « animistes ». Cette dernière appellation perdure mais elle renvoie à l'idéologie évolutionniste du XIX^e siècle². Les musulmans utilisent l'appellation *bamana*, mais lui préfèrent souvent celle de *káafiri* (*káfiri*, *káafride kafri*), qui signifie païens, infidèles, impies. L'appellation « religion traditionnelle » n'est guère satisfaisante non plus car elle suggère qu'il s'agit d'une théogonie constituée, radicalement distincte de l'islam et plus ancienne. Je défends, au contraire, l'idée que la *bamanaya* a, à sa manière, synthétisé l'islam, qui est présent au Mali depuis le X^e siècle³. « À sa manière » signifie ici que les *furatigiw*⁴, les guérisseurs dits « traditionnels » se sont intéressés de près aux pratiques magiques musulmanes. Car la *bamanaya* est inscrite dans l'histoire, elle évolue et ne peut être considérée comme « préislamique ».

¹- *Bámànan kan* désigne officiellement la langue, qui a donné en français bambara, mais dans le sens religieux, sur le terrain, j'ai bien plus souvent entendu *bámána* ou *bámàna*.

²- Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, 1871.

³- Voir à ce sujet Amselle, 1990, et Saul, 1997.

⁴- Le « w » est la marque du pluriel. Un jour, comme mon collaborateur Mingoro Sanogo s'étonnait que dans mes articles les mots bambara figurassent au singulier et en italique, je lui répondis que c'était une convention scientifique. Il s'est gentiment moqué de moi en me demandant ce que je dirais si on écrivait dans un texte « les *cheval* » en affirmant que c'est scientifique. Depuis, en considérant que les personnes dont nous décrivons les modes de vie sont aussi nos lecteurs, j'ai décidé de respecter les accords.

Les liens entre exorcisme et la possession

La notion d'exorcisme est intéressante parce qu'elle implique qu'un esprit, un génie, une divinité s'est introduit dans le corps d'une personne, qui n'est dès lors plus elle-même. Mais l'exorcisme radical – l'expulsion de la puissance intrusive – est relativement rare et cet article a pour but de montrer que la confrontation avec les génies (*jinèw*) est plus souvent de l'ordre du dialogue. Si l'exorcisme implique une possession préalable, le « culte de possession » au sens de culte rendu aux génies et l'exorcisme sont, en principe, antithétiques, mais les relations avec les génies sont toujours dialogiques et évoluent au cours de chaque rituel, ce qui rend chaque cas plus complexe que les idéal-types qu'on serait tenté de proposer. Le continuum entre ces deux pôles – le culte et l'extraction – est un excellent lieu d'analyse de la complexité religieuse non seulement au Mali mais dans tous les pays voisins.

Les *jinèw* sont partout

Une tendance rationaliste, présente dans l'opinion – parmi les enseignants, les journalistes, les cadres et certains imams – nie simplement l'existence des *djinns*⁵ et autres démons. C'est toutefois un point de vue minoritaire, car la catégorie de *jinèbana*, « maladie due à un génie », est généralement admise dans les deux univers. Il faut dire que le lexique religieux des *bamana*⁶ dérive presque entièrement de l'arabe, souvent à l'insu des intéressés.

Je me fonderai sur la littérature relative aux génies et sur une longue expérience de terrain, aussi bien principalement dans le Cercle de Koutiala, mais aussi dans le pays de Ségou, à Bamako et dans cercle de Kati, mais je n'aborderai que les entités désignées par le terme dérivé de l'arabe *jinè(w)*⁷. Entre 2009 et 2018, j'ai travaillé avec une quarantaine de guérisseurs, dont quatre femmes dirigeant un *jinè-ton*, une « association [vouée aux] génies ». Assisté soit par Yacouba Traoré, soit par Mingoro Sanogo, j'ai recouru à l'observation directe, aux entretiens semi directifs et aux techniques d'enregistrements audiovisuels. J'aurais souhaité réaliser des études de cas élargis (*extended case studies*) plus complets, mais un certain nombre de contraintes y font obstacle, malgré des visites répétées s'étalant sur plusieurs années. Parmi ces obstacles, il y a d'abord le secret et la concurrence qui règnent entre les différents thérapeutes, mais aussi la discrétion, la plupart des patients venant voir un(e) *jinè-tigi* refusant de répondre à nos questions en l'absence de celui/celle-ci. J'ai d'autre part abondamment consulté la presse malienne et sénégalaise, souvent relayée sur Internet, qui reflète et façonne à la fois l'opinion publique citadine sur ces questions.

Le refus du don

La maladie due à un génie se manifeste par des syndromes d'échec, un dépérissement, des pleurs, des cris, des insultes, des agitations, des fourmillements,

⁵- Dans la sphère publique – la presse, Internet, et une partie de la littérature savante - la forme française *djinn* s'est généralisée et je m'y suis conformé lorsque l'information vient de ces sources. J'ai conservé la graphie malinké-bambara – *jinè(w)*, *jina(w)* ou *jinn* pour mes données de terrain et pour les auteurs qui l'ont adoptée.

⁶- Avec minuscule pour désigner une qualification religieuse, non une identité ethnique.

⁷- Il existe dans les régions de Ségou et Sikasso, d'autres cultes de possession, mais ils sont dédiés à des puissances appelées *sintani(w)* ou dieu (Mangala), deux autres termes empruntés à l'arabe (Colleyn, 1988, 1996, 1999)

des engourdissements, des éructations, des nausées, des transes désordonnées, des colères destructrices, de la dépression, de l'anorexie, des phases de mutisme ou de soliloques, de l'impuissance masculine, la stérilité, des grossesses nerveuses ou extra-utérines, des naissances monstrueuses. Les différents rituels que nous allons évoquer passent tous par l'identification du génie qui en serait responsable même si les cures et leurs modalités diffèrent. Musulmans comme *bamanaw* croient donc en la possession de certains individus par des génies et emploient les expressions *jinèdon* (danse des *jinè*) pour désigner un rituel thérapeutique dansé, ou *jinèton*, associations de *jinè*, pour désigner l'institution chargée d'organiser les relations avec les génies. Cette dernière dénomination présente l'intérêt d'afficher que les rituels de possession fabriquent du social, avec tout ce que cela comporte de services réciproques, de prestations, de hiérarchie, de réseaux d'échanges, de dons et contre-dons. Le terme *jinèdon* présente lui l'avantage d'évoquer l'esthétisation par la danse, la musique et le jeu qui est également une dimension importante du rituel. On parle d'ailleurs souvent aussi de *ji-dunuw*, les tambours d'eau, instruments de musique faits d'unealebasse renversée dans une bassine remplie d'eau et que l'on frappe avec des baguettes de bois. En 1843-1844, Anne Raffenel, l'explorateur du Soudan occidental (l'actuel Mali), et plus tard, au début des années 1930, l'ethnologue Michel Leiris et l'administrateur colonial Georges Chéron, mentionnent l'existence de ces rituels (Raffenel, 1856 ; Leiris, 1934). Sous la double pression des chefs de sociétés initiatiques bamana et des dirigeants des confréries musulmanes, ces cultes de possession, qualifiés de fauteurs de troubles, ont été sévèrement réprimés, sans pour autant disparaître. Au début des années 1980, Jean-Marie Gibbal, a consacré deux livres à deux cultes de possession maliens distincts : les *jinèton* et les cultes rendus aux Ghimbala, les génies des eaux de la Haute Boucle du Niger (Gibbal, 1982, 1988). Enfin, dans les années 2000, trois chercheurs se sont, chacun de leur côté, repenchés sur les *jinèton* qui connurent alors une spectaculaire recrudescence : Laurent Berger, Agnès Kiedzerska (sous presse) et moi-même⁸. Laurent Berger a montré comment ces *jinèton* ont fleuri sur les ruines des sociétés initiatiques mandées. Ces sociétés de génies donnent l'exemple de pouvoirs ou de contre-pouvoirs, souvent féminins, qui reposent sur l'accumulation de dépendants (des patients en voie de guérison), parfois grâce à l'appui de détenteurs de savoirs anciens – chefs de cultes *bamana*, forgerons et maîtres chasseurs – en désaccord avec l'islam triomphant des années 1980-1990 (Berger, 2010). Aujourd'hui, loin d'être des reliques historiques d'un passé *bamana*, j'ai pu constater sur le terrain que ces associations « de *jinèw* », bien que réprouvées par la culture dominante, connaissent un engouement considérable. La relative inefficacité de la médecine allopathique ne concerne pas au premier chef son coût⁹ et la mauvaise qualité des soins *stricto sensu*, mais plutôt le sentiment d'abandon, exprimé par presque tous les malades que j'ai rencontrés et leur insatisfaction face à un déficit d'information de la part de ce qu'ils appellent la « médecine des toubabs », la médecine des Blancs. Ce déficit est

⁸ Un chercheur canadien en anthropologie médicale, Mario Bélanger, a en outre décrit, à travers le cas d'un jeune bambara de 19 ans, la trajectoire suivie par des guérisseurs traditionnels dans le traitement de la *jinèbana* (Bélanger, 2002)

⁹ Dans les classes populaires, peu de gens peuvent se permettre de payer 15.000 ou 20.000 FCFA par jour pour interner un malade à l'hôpital, sans parler du déplacement du malade et d'un parent accompagnateur, des examens médicaux et des médicaments. Mais il est vrai que les malades se plaignent également du coût des prescriptions des guérisseurs.

ressenti aussi bien « en brousse » qu'en ville, y compris dans les milieux lettrés. Les 17 étudiants de ma classe de Master 2018, dans le cadre d'un enseignement dispensé à Kabala, estimaient que le fonctionnement des hôpitaux était « opaque » et que dans certains cas, la « médecine traditionnelle » pouvait s'avérer plus efficace¹⁰. Nommer et identifier une souffrance, c'est en effet toujours en proposer une théorie causale. Souvent, les médecins, les experts et technocrates occidentaux ne comprennent ni la sémantique ni la sémiologie des souffrances morales et sociales éprouvées par une très grande partie de la population pauvre du Mali, aussi bien en ville qu'à la campagne. Dans les études africaines, si le titre du livre de Marc Augé et Claudine Herzlich, *Le Sens du Mal*, eut tant de succès, c'est que maladies physiologiques, maladies mentales, malheurs et infortunes diverses y entrent dans une même catégorie, qui s'offre du même coup comme un vaste champ d'investigation sans rupture de continuité. Au Mali, ces tourments divers peuvent être subsumés dans la catégorie de *tóro* : ce qui dérange la paix de l'âme et la santé, et qui requiert, de ce fait, l'intervention d'un spécialiste.

On peut se demander pour quelles raisons, le professeur Koumaré, qui a introduit l'utilisation du théâtre traditionnel bambara, le *kòtèba*, dans les thérapies de l'hôpital du point G, n'a pas associé les *jinè-tigiw*, qui sont, elles, non pas des artistes, mais des thérapeutes. Sans doute ces chefs de cultes, très susceptibles dès qu'il est question de les contrôler, sont-elles trop difficiles à gérer dans un cadre hospitalier (Koumaré *et al.*, 1992).

Lors de mes enquêtes réalisées à Bamako entre 2009 et 2018, j'ai pu constater que nombre de *jinèton* se présentent comme de véritables petites communautés, parfois reliées entre elles et, la plupart du temps, dirigées par des femmes. Contrairement aux préjugés les plus répandus, leur clientèle n'est nullement composée de laissés pour compte, issus de classes défavorisées. Éloignées de leur famille d'origine et souvent mariées à un homme polygame, les femmes malheureuses dans leur famille d'adoption ne savent pas trop à qui se confier, d'autant que le code moral leur interdit de dire quoi que ce soit qui puisse embarrasser la famille de leur mari. C'est dans ce contexte que les *jinè-tonw* peuvent apparaître, indépendamment de toute doctrine religieuse, comme des groupes d'entraide. Dotées d'une forte personnalité, les *jinètigiw* (une expression dont le sens est discuté mais dont une acception est « celles qui contrôlent les *jinèw* ») sont des maîtresses femmes, de vraies *big women*, qui concentrent du pouvoir et de la richesse et en redistribuent. Elles ont droit au titre, habituellement masculin de *karamogo* (maître, marabout, étymologiquement « personne lettrée ») et dirigent de main de maître leur micro-société. Dans nombre de cas, leurs maris sont bien obligés de reconnaître leur vocation, faute de quoi le couple humain se défait, car il s'agit bien d'une vocation qui s'impose à elles, comme l'explique cet exemplaire entretien avec l'une d'entre elles :

« Le *jinè* m'a demandé de m'installer pour travailler (avec eux), mais je n'ai pas accepté. Alors, ils m'ont rendue malade ; je ne pouvais même plus me tenir sur mes jambes. J'étais paralysée »¹¹.

¹⁰- Voir à ce sujet Jaffré et Olivier de Sardan (2003).

¹¹- Entretien avec Nah Jinètigi, avril 2016.

Ce refus du don suivi d'une acceptation, classique chez les guérisseurs un peu partout dans le monde, frise la possession, même dans les cas où le guérisseur/exorciseur n'est pas identifié comme possédé.

Souvent, la vocation se manifeste par l'impossibilité de réaliser un mariage avec un être humain : c'est le *jinè*, dit-on, qui s'oppose au mariage car il a jeté son dévolu sur cette personne. On parle d'« appel » (*wéle*), exactement comme dans les aires culturelles du *vodun*, au Bénin et au Togo, ou dans le candomblé brésilien. La nomination du génie est le point culminant du rituel d'initiation, car il modifie le plus souvent pour toujours l'identité de l'initié(e). Dans les exorcismes musulmans, elle a moins d'importance du fait que leur objectif est plutôt de prendre poliment mais fermement congé du génie. La nomination ne fait que confirmer le diagnostic de possession, préalable à l'exorcisme. Toutefois, nous verrons que l'exorcisme connaît, même dans la sphère musulmane, quelques remarquables exceptions.

Les *jinèw*, qui demeurent invisibles pour tous ceux qui n'ont pas été capturés ou inspirés par eux, ont des racines profondes dans les cultures maliennes. Les géomanciens, par exemple, qui sont de grands sémioticiens – c'est littéralement une science des signes¹² –, travaillent sous la protection et l'autorité de *jinèw*, eux-mêmes placés sous l'autorité de Mouloukou Souleymani, qui n'est autre que la grande figure prophétique des écrits bibliques et coraniques, mais qui est aussi, sans qu'on y voit contradiction Mansa Suleymani Keïta, un prestigieux roi magicien mandé¹³. Dans de nombreux récits colportés par la culture populaire, les *jinèw* peuvent interférer avec les humains, les enlever, se marier avec eux et même leur faire des enfants, un peu à la manière des dieux de l'ancienne Grèce. Ils peuvent aussi rendre les gens malades, soit pour punir une offense (volontaire ou involontaire et parfois due à des ascendants), ou par simple méchanceté. En consonance avec l'intimidation de la *bamanaya* par l'islam, dans tout le pays, le folklore évoque la victoire des *jinèw* musulmans (*mori*) ou saints (*waliju*) sur les génies païens (*bamana jinèw*). Rappelons que dans les récits historiques et les épopées, les épisodes évoquant le commerce avec les *jinèw* abondent. Tous les sites investis par les humains le sont aux termes d'un pacte avec un génie local. En 1993, la chanteuse Dieneba Diakite connut un grand succès avec son chant *Dougou dasiri*, dans lequel elle implore cet esprit protecteur du village de lui donner un enfant, en échange de l'offrande de noix de cola rouges, d'un jeune coq noir et d'un mouton blanc (Lucy Duran, 1995 : 129).

Tous les grands héros thaumaturges de l'histoire du Mali doivent leurs capacités exceptionnelles à leurs liens privilégiés avec un ou plusieurs *jinèw*. À Siby, selon les

¹²- Voir Jansen et Kante (2010), Colleyn (2005, 2009), Couloubaly (1995) et Traoré (2007).

¹³- Mandé : le terme Mandé désigne un sous-groupe linguistique important d'Afrique de l'Ouest. Il couvre, par extension un grand nombre de peuples ouest-africains qui parlent des langues apparentées : les Malinké, les Bambara (ou Bamana), les Dyula et beaucoup d'autres groupes répartis sur neuf états (Mali, Guinée, Guinée Bissau, Sénégal, Gambie, Burkina Faso, Côte d'Ivoire, Liberia, sans compter de petites minorités en Sierra Leone, et au Ghana). Le Mandé est aussi un lieu situé dans la haute vallée du Niger et considéré comme le foyer culturel à partir duquel tous ces peuples se seraient répandus. C'est au Mandé que se situent les capitales successives du fameux empire du Mali. Au sens strict, les peuples mandés sont donc ceux qui parlent une langue appartenant à ce sous-groupe, mais sur le plan culturel, la pertinence du terme s'étend encore au-delà. Les Peul (dispersés sur un très vaste territoire, du Sénégal au Soudan), les Dogon (dont certains clans disent venir du mandé), les Minianka (voisins des Bambara mais parlant un dialecte sénoufo, du moins comme première langue), se situent dans l'aire d'influence mandée.

traditions orales, c'est le roi Tabon Wana Faran Kamara qui présenta le fils de Sogolon, celui qui allait devenir Sunjata, à Jinna Maghan, le roi des *jinèw* (Conrad, 2000 : 205). Certaines traditions décrivent le père de Sumaoro Kanté, le roi forgeron du Soso, comme un génie à sept têtes (Innes, 1974 : 36). Soumaoro, qui allait terroriser le Mandé, échouait dans toutes ses entreprises jusqu'à ce que sa sœur, qui avait ses entrées chez les génies, lève pour lui une armée de génies provenant du *tufin*, le « bosquet noir » (De Ganay, 1984 : 122). L'alliance avec les génies présente des traits originaux sur le plan du genre. Sarah Brett-Smith remarque qu'il est fréquent que les génies des hommes soient féminins et ceux des femmes masculins (Brett-Smith, 1994 : 209, n.). Le génie de Biton Coulibaly, le fondateur du royaume de Ségou était féminin (Conrad, 1990 : 71-74). Moussa Sow note qu'il y avait, dans le dispositif politique de Ségou, des villages spécialisés dans les maléfices, parfois associés à une tradition d'apiculture guerrière, car les abeilles sont les agents des *jinèw* (Sow, 2015). De nos jours, les *jinèw* gardent une certaine importance et font souvent irruption dans la vie quotidienne. Il n'est pas exagéré de dire que tout village important rend un culte au génie du lieu et que tout culte *bamana* postule l'existence d'un *jinè*. Certains individus sont crédités d'avoir reçu la protection d'un *jinè* après avoir été « capturés » ou « attaqués » par un génie. Le célèbre musicien Ali Farka Touré (1939-2006), qui a été maire de Niafunké, par exemple, aurait été à l'âge de douze ans pris par les *jinèw*. Sa mère l'emmena à Hombori où il passa deux ans avant de revenir chez lui, guéri. En pays malinké et bambara, le fait de diriger une société d'initiation (*jo*) s'exprime dans les termes d'un « mariage » (*furu*) avec un *jinè* ou un *sitani*. Ce mot vient de l'arabe *shaytân*, diable, démon, mais pour les adeptes de ces cultes, il évoque une puissance supérieure, sans référence satanique et de rang supérieur aux *jinèw*. Un chef du Nya ou du Komo accède à ce statut par droit d'ainesse, mais si la protection du *sitani* semble insuffisante, il sera implacablement écarté au profit d'un cadet plus doué, même si son nom reste prononcé en premier. En étudiant les écrits d'El Hadj Mamadou Traoré, dit Bia-Bia, un sage de la ville sainte de Djenné disparu en 2007, Gilles Holder montre l'ingéniosité avec laquelle il fit place à Chamharouh, un « *djinn* » connu dans tout le Mali et qui, à Djenné, fait l'objet d'un véritable engouement populaire. Il existe même un lieu-dit appelé la « Butte exondée du roi des *djinns* » (*jinè masa too*), situé entre Djenné et Djenné-Djeno, où une concession invisible au non-initié abriterait ce génie, qui aurait été un ancien compagnon du Prophète (Holder, 2012). Il arrive donc qu'un héros musulman instrumentalise sa relation aux *jinèw*. Les traditions orales rapportent que Sakidi Traoré, sauveur de la ville de Bobo-Dioulasso assiégée par Tiéba, roi du KénéDougou, aurait fait empoisonner ce dernier par Wrahami, une de ses génies femmes (*jinamuso*). (Traoré, 1984). À Bamako même, plusieurs sites privilégiés et connus de tout citadin, comme Woyowoyanko, Sirakorodounfing, Mamayira et Sountadoundou, sont respectés et craints, car ils seraient protégés des génies du lieu. La presse rapporte que le 31 décembre 2016, aux alentours de minuit selon un policier témoin des faits, un miracle se serait produit au poste de la Compagnie de la Circulation Routière de Sotuba, près du monument Soumaré. Alors qu'ils attendaient l'annonce du nouvel an, deux agents de police découvrirent sous le hangar du poste de garde un grand plat plein de poulets rôtis, de salade et de frites. Ils coururent chercher le chef de poste, qui fut aussi stupéfait qu'eux. Les policiers interrogèrent tout le voisinage, mais personne n'avait rien vu. Le

chef de poste recommanda à ses hommes de ne pas toucher à ce plat et même, de pas s'en approcher, mais en dépit d'une surveillance étroite, le plat disparut aussi mystérieusement qu'il était apparu. Faute d'une explication plausible, il ne restait qu'à mettre l'événement au compte des « *Djinns* de Soutadoundou »¹⁴. Selon un jeune magicien dont le journal *Le Reporter* s'est fait l'écho 29 Novembre 2014, « La crise socio-politique de 2012 serait l'expression de la colère des djinns descendants de Sama Roussi à Soutadounou (nom bambara de Sotuba) [...] Mécontents d'avoir été dérangés dans leur quiétude par la construction du 3ème pont dit pont de l'Amitié à Sotuba, par ceux-là mêmes qu'ils protègent, les djinns demandent réparation et entendent punir les coupables ». Le phénomène n'est pas circonscrit au Mali. À Tambacounda, ville du Sénégal oriental comportant une forte communauté bambara, la presse se fait périodiquement l'écho d'une croyance populaire en un être surnaturel appelée Djiné Maimouna, accusée de prendre en otage les collégiennes de la ville¹⁵. En 2011, quatre-vingt-dix jeunes filles, en proie à des transes aussi intenses qu'imprévisibles furent emmenées à l'hôpital régional de Tambacounda et certaines furent internées pour une longue durée. Plusieurs racontèrent que cette femme génie leur était apparue et les avait accusées de tourner autour de son mari. Les marabouts de la ville ont conseillé de se tourner vers Dieu et de prononcer certains versets du Coran comme Ayatoul Koursiyou, qui a la vertu de désenvoûter. Alain Eppelboin (1996) a montré que cette capture par les *djinns* n'épargne pas les milieux immigrés dans les capitales européennes et que les parcours thérapeutiques peuvent entraîner une malade du Sénégal à la France, de la France à l'Arabie Saoudite, de La Mecque au Mali.

Une « descente dans le particulier » (Dodier, 1996 : 418) permet de mieux comprendre ces effractions dans la vie quotidienne. Un de mes amis bamakois, salarié dans une firme française, a un de ses frères aînés à Chicago, où il travaille comme cuisinier. J'ai pu suivre l'évolution de ce cas en l'espace de 2-3 ans. Ce cuisinier se sentait harcelé, persécuté même par une femme génie qui voulait à tout prix s'unir à lui. Il rêvait la nuit qu'elle se transformait en serpent et l'attaquait par le dessous, tentant de percer son matelas pour le pénétrer. Fatigués par ces obsessions sexuellement ambiguës, ce monsieur en fit part à son frère par téléphone. Or ce dernier avait hérité d'un autre frère, un chasseur de renom prématurément disparu, la connaissance des plantes qui permettent d'éloigner les *jinèw*. Il prépara donc une poudre qu'il envoya par DHL aux États-Unis et depuis notre cuisinier est libéré de ses obsessions et peut assurer son travail, à la grande satisfaction de son employeur.

À l'ombre de l'islam

Tout comme dans le *Ndoep* sénégalais, la plupart des sociétés de *jinèw* opèrent sous couvert de l'islam, la possession n'étant pas formellement interdite par les autorités religieuses¹⁶. Le Coran admet l'existence des *djinns*. En islam, les *djinns* sont des « êtres

¹⁴- Nouhoum Konaré, *L'inspecteur*, 2018 ; Bamada.net

¹⁵- https://www.seneweb.com/news/Afrique/djine-maimouna-cet-etre-surnaturel-qui-prend-en-otage-tous-les-colleges-de-tambacounda_n_45181.html

¹⁶- Le *Ndoep* et les *jinèton* présentent de très nombreuses homologues morphologiques, notamment dans les rapports avec l'islam et par la place prépondérante des femmes.

corporels formés d'une vapeur ou d'une flamme, doués d'intelligence, imperceptibles à nos sens ; ils peuvent apparaître sous différentes formes et sont capables d'accomplir de pénibles travaux » (Baydāwi, 2016). Allah le Tout Puissant dit dans le Coran : « Je n'ai créé les djinns et les hommes que pour qu'ils M'adorent » (Coran, 51 : 56). Ils (les *djinns*) ont été créés d'une flamme sans fumée (Coran, 55 : 14-15). Sous la double influence du christianisme (voir L'abbé Henry, 1910) et de l'islam, les Maliens francophones traduisent *jinè* par « diable » et les possédés par « endiablés » ; les exemples abondent dans la presse. Quoi qu'il en soit, les *djinns* sont donc des créatures de Dieu. Les Arabes de La Mecque en faisaient d'ailleurs des compagnons d'Allah et imploraient parfois leur aide (Coran, 52 : 6). Toute une littérature rapporte des histoires de relations amoureuses entre *djinns* et êtres humains, ou des récits de relations entre les saints et les *djinns*. Selon Campbell, si un lien est établi entre la maladie mentale et la possession par les *djinns*, ce n'est pas dans le Coran, mais dans les *hadiths* (Campbell, 2014). Le Coran mentionne tout de même un trouble de la personne, le *sahr*, dont la description semble correspondre à la *jinèbana*, la maladie de *jinè* du Mali et la croyance en la possession reste très forte en milieu musulman. Le caractère pathogène de la possession par un génie implique la « pénétration » de celui-ci dans le corps de sa victime, provoquant maladie et infortune. Dans des formes légères, le *jinè* « suit » la personne sans la pénétrer mais altère néanmoins son comportement, rendant sa vie sociale difficile, voire impossible. Si les malades et les thérapeutes, marabouts ou *somaw* (guérisseurs dits « traditionnels ») partagent ces représentations de la possession, les solutions proposées et l'attitude envers l'agent pathogène, considéré comme intrus, sont très différentes.

De nombreux musulmans considèrent les associations *jinèton* comme païennes (*kafri*) parce qu'elles négocient avec les *jinèw* au lieu de les éradiquer. Les marabouts pratiquent eux l'extraction des génies, leur exorcisme. Une méthode d'extraction des *djinns* (mais aussi des mauvais sorts et des attaques en sorcellerie) appelée *roqya* (*ruqiya*), centrée sur les psalmodies coraniques et la force du verbe fait florès non seulement dans tout le Mali mais dans les pays voisins et au Maghreb. Selon cette doctrine, qui fonde sa légitimité sur les hadiths, la psalmodie exercerait une pression décisive sur les *djinns* en ce qu'elle est la parole du prophète incarnée par la voix du guérisseur. Constant Hamès observe en 2008 que « Les rituels d'exorcisme, d'extraction de *djinns* chez les personnes atteintes de maux divers ou de comportements sociaux jugés religieusement déviants, reviennent ainsi à la surface depuis une vingtaine d'années, sous l'impulsion des milieux wahhabi ou réformistes-islamistes » (2008 : 94). Cette mouvance réformatrice de l'islam est très influente au Mali et se distingue par l'importance accordée au texte, au verbe et aux incantations. Elle préconise un exorcisme radical : les *djinns* doivent être chassés du corps des possédés par la *roqya*. Les praticiens de la *roqya* (*raqi*) ont pour spécialité de pouvoir débarrasser les patients qui souffrent de troubles comportementaux des *djinns* qui les tourmentent ou des agressions en sorcellerie. D'une certaine manière, à l'instar des évangélistes de Côte d'Ivoire, du Ghana et du Nigeria, en se faisant forts de les identifier et de les éradiquer, ils relancent de plus belle la croyance au diable et aux sorciers (Augé et Colleyn, 1990 ; Mary, 2008 : 269 ; Dozon, 2008). Ici encore,

une descente des principes généraux vers un cas particulier, celui de la Clinique du Miracle, située à Sabalibougou, à Bamako, est particulièrement éclairante.

La clinique du miracle

Bien qu'il ne se réclame d'aucune obéissance précise, la démarche du marabout Youssouf Kanté se veut héritière de la médecine prophétique (*al-tibb al nabawi*) et s'inscrit dans cette lutte vigoureuse contre le diable et les démons. Il a créé à Bamako un centre *rokya* que nous avons visité à plusieurs reprises. Sur la façade, il est écrit en grand « Traitement de djinn, Sorcellerie et mauvais Œil, Par le Saint Coran et la médecine prophétique ». Au cours de trois longs entretiens, il nous a expliqué son itinéraire et la genèse de son centre. Depuis 2001, Youssouf Kanté s'est forgé une réputation de guérisseur hors pair. Il exorcise et soigne par le Coran les personnes convaincues d'être possédées par les génies maléfiques. Il nous a permis de filmer dans son centre de soins de Bamako, au Mali en décembre 2016 (Colleyn, 2018).

À n'importe quel moment de la journée, on aperçoit quelques patients, parfois venus de loin, qui attendent d'être pris en charge. Très souvent, on entend psalmodier des versets du Coran. À l'intérieur, une vingtaine de personnes attendent. À l'accueil, un secrétaire enregistre à l'ordinateur doublé d'une version « papier » les noms, l'origine, la date de naissance (approximative) et leurs symptômes. Dans plusieurs chambres, très propres, au sol carrelé recouvert d'une ou deux nattes, des assistants du marabout prodiguent des soins à des patients souffrant de troubles mentaux. Tous ces assistants sont des hommes encore jeunes ou dans la force de l'âge. La main sur la tête du ou de la malade, ils lui psalmodient d'une voix forte des versets du Coran dans l'oreille. Youssouf Kanté lui-même, jeune, corpulent, vigoureux, barbu, souriant et coiffé d'un Fez, s'exprime dans un bambara moderne et citadin, truffé de mots français. Dans sa jeunesse, il a fait des recherches pour essayer de soigner la femme d'un camarade d'âge qui était tombée gravement malade. C'est ainsi qu'il a trouvé un manuel prônant la *rokya*, une méthode considérée comme conforme à la *sharia*¹⁷ écrite par un théologien, selon lui saoudien, mais, en fait égyptien, nommé Shaykh Wahid Abdussalam Bâli (Bâli, 2006).

Pour venir à bout de la maladie, il faut lire le Coran « sur » le malade, dans un endroit propre, après que le patient ait fait ses ablutions et, si c'est une femme, qu'elle ait couvert son corps et voilé son visage. Cette récitation lui a permis de découvrir que la femme de son ami était possédée par un génie et de confirmer la conversion de ce génie à l'islam en amenant la possédée à proclamer, au nom du génie, sa profession de foi. Il lui fut facile ensuite de le convaincre de quitter le corps de la malade. Dès 1999, Youssouf et ses apprentis ont commencé à se faire connaître, même s'ils continuèrent, pour un temps, à pratiquer d'autres métiers. Youssouf lui-même était tailleur. En 2001, il a ouvert un établissement à Daoudabougou¹⁸, avec un bureau, un centre de traitement, un internat, un accueil et des chambres pour les patients et l'année suivante, la petite communauté a déménagé à Sabalibougou. Youssouf ne fait partie d'aucune confrérie ni groupement religieux. Il se dédie entièrement à sa vocation (il

¹⁷- Ensemble de textes définissant la loi islamique.

¹⁸- Quartier de Bamako.

parle d'appel), mais condamne énergiquement la vénalité et l'ambiguïté des certains marabouts et des praticiens dits traditionnels, les *somaw*, qui, à la demande, se livrent à des agressions magiques :

« Si on nous amène 100 malades, nous explique-t-il, la maladie de 80 d'entre eux est due aux guérisseurs traditionnels. Si tu vois que beaucoup de gens sont pris par des génies, c'est à cause d'eux. Ils ne font que des dégâts, jamais le bien [...]. Ils ne font que rendre les gens malades, que les rendre fous ou même les tuer ; à vrai dire, tous ces gens sont des païens¹⁹ qui nuisent à la population ».

Il faut néanmoins noter que la *rokya* passe par une négociation, par un véritable dialogue, le génie répondant par la voix de la possédée :

« Les génies sont dotés de raison. Nous provoquons un examen de conscience en parlant de la condition humaine. [...] S'il dit qu'il est païen, on l'invite à rejoindre l'islam. S'il vient à l'islam, Nous lui permettons d'ôter la maladie du corps du malade. S'il ôte la maladie, le malade retrouve la tranquillité. Et les génies aussi retrouvent la paix. Car lorsque le génie se convertit à l'islam, il pleure à chaudes larmes : “ C'est grâce à toi que je suis devenu musulman, maître, cela m'a plu. Je vais, à mon tour, t'aider dans ton travail. Le travail que tu fais est bénéfique. Tu détruis les formules magiques, tu nous convertis, nous les génies. Et nous allons t'aider dans ton travail. Prends le bic ! Ce médicament-ci et celui-là, tu les assembles. Et tu détruis les formules magiques.” »

Mais, insiste Youssouf Kanté, il ne s'agit aucunement d'honorer les génies ; même si nous leur parlons : « il n'y a aucun serment ; le seul accord qui existe, c'est : « Tu sors du corps d'Untel et tu te consacres à Dieu. »

À travers la possession, courroie de transmission entre les génies et les humains, le guérisseur pratique une sorte de maïeutique avec les génies : « Récemment, continue Youssouf Kanté, nous avons apporté la bonne parole à l'un d'entre eux qui se disait chef de guerre, il s'appelait Souleyman, c'était un souverain²⁰ ». Il se montrait sensible aux arguments de l'exorciste, mais ne voulait pas trahir la société des génies. « Au contraire, a rétorqué le marabout, c'est toi qui as trahi Dieu, car les hommes et les génies ont prêté serment à Dieu. C'était ton destin, mais tu t'es égaré en devenant païen. Si tu reviens à Dieu, les autres génies te suivront ».

Cette transaction avec le génie, comme le montre le film, prend la forme d'un véritable corps à corps. Youssouf Kante, une main appuyée sur le mur, enserme de l'autre main le front d'une jeune fille voilée, assise sur un banc devant lui. Il approche sa bouche de son oreille et psalmodie les versets de la *rokya*. La jeune fille gémit d'une voix très rauque ; une voix qui n'est pas la sienne, mais celle du génie qui la possède. Longtemps, elle bat convulsivement du pied sur le sol, ou elle hurle,

¹⁹- *Kafri*.

²⁰- *Massakè*.

pose ses mains sur sa tête, tend les bras devant elle. Le marabout s'est accroupi pour être à sa hauteur. La patiente a maintenant les deux mains sur la tête. Le marabout lui tient fermement la tête, la main placée à hauteur des yeux couverts par un voile noir intégral. De sa main gauche, la malade frappe sa propre tête, juste à côté de la main du guérisseur qui la tient. Elle tend les bras, se tord les mains. Kanté a cessé de chanter, il souffle dans l'oreille de la malade et s'adresse au génie :

« Comment t'appelles-tu ? Comment t'appelles-tu ?

Breïma (d'une voix à peine audible).

Hein ?

Breïma

Breïma, d'où viens-tu ? (*il enlève son bonnet et s'éponge le front*)

De Kati

Tu es venu seul ? Vous êtes combien de génies ?

Non, nous sommes quatre.

Quel jour es-tu venu ?

Aujourd'hui.

Qu'as-tu fait à cette jeune femme ?

Je l'ai effrayée, je lui ai donné des maux de tête.

Ok, et ensuite ? Mal aux yeux ?

Oui.

Et quoi d'autre ?

Son dos !

Quoi encore ?

Des vertiges

Est-ce que tout cela, c'est bien ?

Non !

Tu es musulman ou païen (*kafri*) ?

Musulman.

Breïma, c'est un nom musulman. Est-ce que l'islam tolère qu'on agresse les gens ainsi ?

Non.

[...]

Quel âge as-tu ?

150 ans.

Tu as une femme ?

Oui !

Et des enfants ?

Oui.

Ce que tu as fait à cette enfant, si on le faisait à ton propre enfant, serais-tu content ?

Non !

Et si on faisait cela à ta femme, cela te plairait ?

Non

Alors pourquoi le fais-tu ? Tu dis que tu es musulman, or l'islam n'aime pas cela! (*Il récite des versets du Coran*)

[...]

Un jour, le Prophète a demandé ' Savez-vous ce qu'est un démuni ? ' ²¹
Les compagnons du prophète ont répondu : ' Un démuni, c'est quelqu'un qui n'a aucun bien '. Il a dit : ' Non, ce n'est pas ça un démuni. Un démuni, c'est quelqu'un, qu'il soit homme ou génie, qui a adoré Dieu, qui a prié, qui a jeûné, mais qui a commis des péchés. Si c'est ton cas, Dieu va soustraire ces offenses du bien que tu as fait, jusqu'à ce que tu n'aies plus rien ! C'est cela un démuni. ' »

La fin de cette scène rituelle franchit un pas de plus vers la théâtralisation : le marabout ayant ordonné au génie d'ôter les maléficaes qu'il a introduits dans le corps de la malade, on voit celle-ci enlever symboliquement de son corps, par un geste de la main, ces maléficaes les placer sous la banquette sur laquelle l'exorciste est assis. Durant la récitation coranique, tout signe peut être interprété. Si la malade se bouche les oreilles, cela signifie que le génie est provoqué, gêné ou brûlé, notamment par certains versets évoquant les supplices du feu éternel. Le génie résiste, la possédée sanglote, mais obéit tout de même aux injonctions de l'exorciste, qui la met en garde : « N'éparpille pas ça sous les pieds des gens ! Brûle le tout ! Si c'est fini, tu le dis. » Lorsque la jeune fille confirme que tout est sorti, comme par hasard, le foulard glisse, on aperçoit pour la première fois ses yeux, elle fait à voix basse ses adieux au génie et, enfin, ouvre les yeux, comme si elle se réveillait et reprenait conscience. Elle a retrouvé son nom d'être humain.

Notons qu'à la différence des véritables cultes de possession, dans le cas d'un exorcisme pratiqué par un marabout, celui-ci n'est pas possédé mais est tout de même chargé de *baraka*, ce qui fait de lui un être humain hors du commun. Son objectif est bien l'exorcisme, il ne conclut pas une alliance durable avec le génie, il le subjugue grâce aux incantations, le convertit à l'islam, mais en reçoit tout de même en retour un certain savoir, notamment la révélation de certaines plantes médicinales. Le prestige du marabout s'accroît et son savoir augmente grâce aux *jinèw* qu'il a subjugués et qui, en échange, lui confient des savoirs botaniques. En face de la clinique, un magasin a été installé, pour la vente des herbes, feuilles, écorces, racines, indispensables à la cure et à la protection du corps des convalescents désormais protégés contre la possession.

L'influence persistante d'une idéologie évolutionniste incite parfois à penser que l'Afrique du Nord, plus anciennement islamisée adopte des formes d'exorcisme plus

²¹- C'est une question posée par le prophète à ses disciples.

radicales et que l'Afrique noire serait plus proche de véritables cultes de possession, mais il n'en est rien ou du moins cette dichotomie se révèle-t-elle trop simple. Au sein de l'islam, certains ordres préconisent, non pas l'exorcisme, mais la conclusion d'un véritable pacte avec les *djinn*s, ce qui a pour effet de transformer un désordre permanent en crises de possession rituelles codifiées. Au Maroc, c'est les cas des Aïssawa ou 'Issawa (étudiés par Brunel, Jamous et Radi), qui se rapprochent bien plus du culte des *holey* chez les Songhay (Rouch, Olivier de Sardan) ou chez les Haoussa (Vidal) que de la *roky*a telle qu'elle est pratiquée par Youssouf Kanté. Dans tous ces contextes, on organise une soirée de danse de possession pour conclure un pacte avec le *djinn* qui se serait emparé d'une personne. L'intention n'est pas médicale, dans la mesure où n'était l'agression par un génie, il n'y aurait pas de maladie. La priorité est d'établir un dialogue et de trouver un terrain d'entente avec le génie « agresseur » de la personne. Nous n'avons pas affaire alors à un exorcisme mais au contraire à un adorisme, pour reprendre le néologisme forgé jadis par Luc de Heusch et qui garde aujourd'hui toute son utilité, même si au départ, sur le plan individuel, les possédés sont presque toujours réticents et peuvent même avoir tenté l'exorcisme. Si l'islam préconise généralement de prendre congé des génies, on relève des cas d'ambivalence envers eux. Il existe, par exemple, des génies protecteurs de la maison et l'anthropologue algérienne Fatima-Zohra Cherak a rencontré à Oran, plusieurs possédés qui disent avoir tiré bénéfice de leur possession en se qualifiant à leur tour comme thérapeutes d'abord au sein du réseau familial puis dans le voisinage (Cherak, 2019 : 13-14). Tous ces cultes et rituels « à l'ombre de l'islam » font l'objet d'une tolérance relative de la part des clercs. Comme l'écrivait Constant Hamès : « Les mouvements fondamentalistes du passé et du présent ont toujours combattu tout ce qui de près ou de loin tendait selon eux à associer d'autres divinités à Allah (*chirk*) ou s'éloignait des pratiques strictement prescrites par la Loi et fixées une fois pour toutes dans les premiers temps de l'islam (lutte contre l'innovation ou *bid'a*). (Hamès, 1980 : 180). La conclusion d'un pacte prévoyant la possession périodique d'une ou d'un initié par un génie dans le *ndoep* sénégalais ou les *jinètonw* maliens, ces sociétés composées de possédés qui sont tous d'anciennes malades, permet de mener une vie qui n'a plus de particulier que le fait d'incarner dans un cadre strictement rituel un génie relativement pacifié. Un grand travail de synthèse reste à faire sur les phénomènes de possession dans les zones sahéliennes et soudanaise, mais chaque ethnographie paraît si dense (*thick*) que les démarches nominalistes risquent bien d'être toujours mal taillées : trop larges ou trop serrées et souvent incapables de refléter les phases d'un même rituel.

Références bibliographiques

Amselle J.-L.,

1990, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.

Bélangier M.,

2002, « Les rites de la médecine traditionnelle bambara et le traitement de la « folie » *jinèbana* : l'esprit *jinè*, acteur de la continuité du sens », *Anthropologie et Sociétés*, 26/2-3 : 235-251.

Bâli W. A. S.,

2006, *Guérir la Sorcellerie et le Mauvais Œil (Roqya)*, Éditions Alamadina.

Baydāwi,

2016 [XIII^e s.] *Tafsir al- Baydāwi. The Lights of Revelation and the Secrets of Interpretation* Londres, Beacon Books. Traduit en anglais par Gibril Fouad Haddad.

Berger L.,

2010, « La centralisation d'un culte périphérique. Islam, possession et sociétés d'initiation au Bèlèdugu (Mali) », *Politique africaine* 118/2 : 143-164.

Bourdarias F. et Lepalec A.,

1995, « Guérisseurs et médecins, interactions et stratégies. A propos du colloque ' Médecine traditionnelle et sida ' », *Journal des anthropologues*, 60 : 51-61.

Brett-Smith Sarah C.,

1994, *The Making of Bamana Sculpture, Creativity and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press.

Brunel R.,

1926, *Essai sur la Confrérie Religieuse des Aïssâouâ au Maroc*, Paris, Paul Geuthner.

Cherak F.-Z.,

2019, « La *roqya*, une forme d'automédication chez les possédés et les ensorcelés (Algérie, Égypte, France) ? », *Anthropologie & Santé*, 18. Disponible en ligne : <http://journals.openedition.org/anthropologiesante/5101>

Chéron G.,

1931, «Le Dyidé», *Journal de la société des Africanistes*, 1 : 285-289.

Colleyn J.-P.,

1988, *Les chemins de Nya : culte de possession au Mali*, Paris, Paris, Éditions de l'EHESP.

Colleyn J.-P.,

1993. « Spectacles rituels », *Revue internationale de psychopathologie*, 10 : 295-300.

Colleyn J.-P.,

1996, « Entre les dieux et les hommes. Quelques considérations atypiques sur la notion de culte de possession », *Cahiers d'études africaines*, 144 : 723-738.

Colleyn J.-P.,

1999, « Horse, hunter and messenger. The possessed men of the Nya Cult Mali », in Heike B. et Ute L. (eds.), *Spirit possession, modernity and power in Africa*, Oxford, James Currey : 68-78.

Colleyn J.-P.,

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

Colleyn J.-P.,

2007, « La géomancie dans le contexte bamana : signes et objets forts », *Mande Studies*, 7 : 9-21.

Colleyn J.-P.,

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

Conrad David C.,

1990, *A State of Intrigue: The Bamana Segu Epic According to Tayiru Banbera*. Oxford, Oxford University Press.

Conrad David C.,

2000, « Mooning Armies and Mothering Heroes ». In Austen, Ralph, A. (ed). *In Search of Sunjata: the Mande Oral Epic as History, Literature and Performance*, Bloomington, Indiana University press : 189-229.

Couloubaly P. B.,

1995, *Rites et société à travers le Bafili. Une cérémonie d'initiation à la géomancie chez les Bambara du Mali*, Bamako, Jamana.

Epelboin Al.,

1996, « Possession par les djinns en région parisienne », In Benoist J. (dir.), *Se soigner au pluriel. Essais sur le pluralisme médical*. Paris, Karthala : 393-424.

Crapanzano V.,

1973, *The Hamadsha. A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley / Londres, University of California Press.

De Ganay S.,

1984, « Une statuette d'ancêtre », *Journal des africanistes*, 54/1 : 121-124.

Dodier N.,

1996, « Les sciences sociales face à la raison statistique (note critique) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2 : 409-428.

Dozon J.-P.,

2008, *L'Afrique à Dieu et à Diable. États, ethnies, religions*, Paris, Ellipses.

Duran L.,

« Birds of Wassulu. Freedom of Expression and Expression of Freedom in the Popular Music of Southern Mali ». *British Journal of ethnomusicology*, 4 : 101-134.

Gibbal J.-M.,

1982, *Tambours d'eau*, Paris, Le Sycomore.

Gibbal J.-M.,

1984, « Le signe des génies », *Cahiers d'études africaines*, 94 : 193-204.

Gibbal J.-M.,

1988, *Les Génies du Fleuve. Voyage sur le Niger*, Presses de la Renaissance.

Hamès C.,

1980, « Deux aspects du fondamentalisme islamique. Sa signification au Mali actuel et chez Ibn Taimîya », *Archives de sciences sociales des religions*, 50/2 : 177-190.

Hamès C.,

2008, « Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines », *Cahiers d'études africaines*, 189-190/1-2 : 81-99.

Henry A. J.,

1910, *L'âme d'un peuple africain. Les Bambara, leur vie psychique*, Münster, Aschendorff Verlag.

Holder G.,

2012, « Djenné, 'la ville aux 313 saints' », *Cahiers d'études africaines*, 208/4 : 741-765.

Innes G.,

1974, *Sunjata: Three Mandinka Versions*, Londres, Routledge.

Jaffré Y. et Olivier de Sardan J.-P. (dir.),

2003, *Une médecine inhospitalière. Les difficiles relations entre soignants et soignés dans cinq capitales d'Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala.

Jansen J. et Kanté N.,

2010, *La géomancie des Monts Mandingues. L'art d'écrire dans le sable*, Bamako, Yeelen.

Jamous R.,

1995, « Le saint et le possédé », *Gradhiva*, 17: 63-83.

Kassibo B.,

1992, « La géomancie ouest-africaine. Formes endogènes et emprunts extérieurs », *Cahiers d'études africaines*, 128/32 : 541-596.

Koumaré B., Coudray J.-P. et Miquel-Garcia E.,

1992, « L'assistance psychiatrique au Mali », *Psychopathologie Africaine*, 24/2 : 135-148.

Leiris M.,

1934, *L'Afrique Fantôme*, Paris, Gallimard.

Mary A.,

2008, « Actualité du paganisme et contemporanéité des prophétismes », *L'Homme*, 185-186 : 365-386.

Olivier de Sardan J.-P.,

1994, « Possession, affliction et folie : les ruses de la thérapisation », *L'Homme*, 131/34 : 7-27.

Radi S.,

2014, « Chapitre II. Les djinns », in Radi S., *Surnaturel et société. L'explication magique de la maladie et du malheur à Khénifra, Maroc*, Rabat, Centre Jacques-Berque : 41-60.

Saul M.,

1997, « Islam et appropriation mimétique comme ressource historique de la religion bobo », *Journal des africanistes*, 67/2 : 7-24.

Sow M.,

2015, *Chefferies de la rive gauche de la moyenne vallée du Niger et pouvoir d'État aux XVIIIe et XIXe siècles : retour sur Ségou à partir de la périphérie*, Mémoire de HDR, Paris, EHESS.

Traoré B.,

1984, *Le processus d'islamisation à Bobo-Dioulasso jusqu'à la fin du XIXe s. Approche historique et sociologique*, Mémoire de maîtrise présenté sous la direction de Jacques Solé et Hamidou Diallo, Université de Ouagadougou.

Traoré M. L.,

2007, *Philosophie et géomancie. Vers une philosophie originelle africaine*, Bamako, éditions Donniya.

Vidal L.,

1990, *Rituels de possession dans le Sahel. Exemples peul et zarma du Niger*, Paris, L'Harmattan.

Références filmographiques

Colleyn J.-P.,

2018, *Chasser le génie. Exorcisme à Bamako*, Vidéo 27'20". Disponible en ligne sur : <http://canthel.shs.parisdescartes.fr/filmsdecargo4/>