

Le sacrifice comme mode de construction

Du sang versé sur les fétiches (mandingues)

Sacrifice as a construction mode. Pouring blood on fetishes (Mandingues)

El sacrificio como modo de construcción. De la sangre derramada sobre los feticos (mandingas)

Agnieszka Kedzierska-Manzon



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/27839>

DOI : 10.4000/assr.27839

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2016

Pagination : 279-301

ISBN : 978-2-7132-25-17-8

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Agnieszka Kedzierska-Manzon, « Le sacrifice comme mode de construction », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 174 | Avril-Juin 2016, mis en ligne le 01 avril 2018, consulté le 02 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/27839> ; DOI : 10.4000/assr.27839

Agnieszka Kedzierska-Manzon

Le sacrifice comme mode de construction

Du sang versé sur les fétiches (mandingues)

Le sacrifice, ce « rite religieux majeur » (De Heusch, 1986 : 13) a fait couler beaucoup d'encre en anthropologie. Objet d'études désormais classiques (Mauss, 1968 [1899] ; Evans-Pritchard, 1956 ; Lévi-Strauss, 1962 ; de Heusch, 1986), c'est aussi autour de ce thème que s'articule dans les années 1970 le programme de recherche de « Système de Pensée en Afrique Noire », un des plus importants laboratoires africanistes français. Les enquêtes menées par ses membres, auxquels s'associent quelques indianistes et hellénistes, donnent lieu à de nombreuses publications dont cinq volumes – trente-neuf contributions au total – de la revue dont le laboratoire est éponyme. Vu leur qualité ainsi que l'abondance d'autres textes sur le sacrifice¹, à quoi bon revenir sur ce dossier ?

Un tel retour me semble souhaitable dans la mesure où, à quelques exceptions près², les travaux existants tendent à faire l'impasse sur la dimension matérielle de ce rite, même ceux qui, en apparence, s'y intéressent, en prenant pour objet ses supports physiques. Comme nous allons le voir, ils traitent de manière assez succincte les propriétés sensibles de ces supports ou leurs « affordances ». Par ce dernier terme, employé initialement par le psychologue James Gibson et repris en anthropologie par Tim Ingold (2007) et Martin Holbraad (2011), on entend les tendances ou les aptitudes des substances et des objets, conséquences de leurs qualités physiques et chimiques, i.e., la capacité de l'eau à s'évaporer, du verre à se casser, du bois à se fissurer, de l'argile à prendre une forme et à la garder une fois cuite, du pot en argile cuite à se briser, etc. Ces aptitudes restent, en quelque sorte, virtuelles tant qu'elles ne sont pas appelées à se manifester dans l'action. Chaque société, selon le moment de son histoire et le cadre d'action

1. Cf. à titre d'exemple : Albert, 1998, 2009, 2014 ; Bloch, 1992 ; Cartry, 1987 ; Colleyn, 2009a ; Coquet, 1987 ; Detienne, Vernant, 1979 ; Hellweg, 2009 ; Ingold, 1986 ; Journet, 1987 ; Malamoud, 1989 ; Scubla, 1995 ; Schechner, 1993 ; Willerslev, 2009 ; Zempléni, 1987.

2. On pense à quelques passages consacrés à la matérialité du sacrifice et du rite dans l'œuvre de Michel Cartry et de ses collègues dont Michèle Coquet, Odile Journet-Diallo, Danouta Liberski-Bagnoud et Jean-Paul Colleyn. Sans oublier les travaux pionniers de Jean Bazin (1986 et 1996).

envisagé en privilégiant certaines. La prise en compte de leur mobilisation en contexte sacrificiel, et plus largement rituel, me paraît essentielle pour saisir le processus de conceptualisation de l'invisible en Afrique. Je la propose en partant de l'examen d'un cas ethnographique concret de sacrifice à l'intention d'artefacts – appelés en pays mandé *boliv* ou *basiw* – dont j'ai découvert l'existence il y a une vingtaine d'années dans les parties septentrionales de la Côte d'Ivoire et que j'ai étudiés ensuite dans les Monts Mandingues, à la frontière du Mali et de la Guinée, ainsi qu'à Bamako³. Mes enquêtes suggèrent que le sang des bêtes que l'on verse abondamment sur ces artefacts (photos 1 et 2) demeure essentiel pour la capacité d'action qui leur est reconnue. Ce qui m'amène à considérer le sacrifice non pas tant comme un mode de communication – l'interprétation dominante jusqu'à présent – que comme un mode de construction de ces choses-dieu à jamais inachevées, que l'acte rituel contribue à produire de façon sans cesse renouvelée. La focalisation sur l'aspect matériel de cet acte permet de mieux le comprendre et de préciser la conceptualisation de ses acteurs humains et non-humains.



Photo 1. « L'arrosage » d'un ensemble des artefacts, Bamako, juin 2014
© A. Kedzierska-Manzon

3. Mes enquêtes ont débuté en 1995 dans la région d'Odienné, où je suis revenue en 2001. Elles ont consisté ensuite en plusieurs missions d'une durée de un à quatre mois, conduites dans la région frontalière du Mali et de la Guinée ainsi qu'à Bamako. Elles ont été en majorité financées par le LLACAN CNRS et l'ED INALCO, sauf ma deuxième mission en Côte d'Ivoire prise en charge par le CEAF EHESS et mes deux dernières missions au Mali, effectuées grâce aux crédits du LISST-CAS et Labex SMS (ANR-11-LABX-0066).



Photo 2. Après le sacrifice..., Bamako, juin 2014 © A. Kedzierska-Manzon

Le sacrifice en Afrique : un petit tour d'horizon

Revenons d'abord sur les travaux sur le sacrifice en Afrique, en commençant par la grande synthèse de Luc de Heusch (1986). Un des problèmes que ce dernier soulève concerne ce que Jean-Pierre Albert nomme « l'énigme d'une vertu positive du négatif » (Albert, 1998). La question étant de savoir pourquoi on procède « à travers la violence d'un meurtre [...] alors qu'il s'agit précisément d'instaurer une éthique » (Luc De Heusch, 1976 : 76). De Heusch, pour l'élucider, se réfère d'abord (1976 : 80) à la théorie du bouc émissaire, avec laquelle il prend ensuite ses distances (De Heusch, 1986 : 300-304), sans pour autant remettre en cause la capacité du sacrifice à fonder l'ordre social et/ou cosmique. Cette capacité est due alors selon lui au fait que le sacrifice « réactualise les effets créateurs de l'immolation primordiale d'un homme-dieu » dont la mort avait instauré jadis l'univers en opérant une disjonction ou une conjonction, suivant la cosmologie, des « espaces humains et non humains » (De Heusch, 1986 : 326 ; Detienne, Vernant, 1979 ; Dieterlen, 1976, 1981 ; Griaule, 1976 ; Malamoud,

1976 ; Willerslev, 2011). À l'instar de cet être mythique, le sacrifiant noue ou dénoue les liens avec l'invisible. Mais contrairement à son prototype, il ruse avec la mort. N'étant lui-même qu'un substitut, il est à son tour remplacé par une victime⁴, on le voit « perdre une partie de son Avoir pour sauver l'essentiel » (De Heusch, 1986 : 329). Selon cette approche que j'appellerais volontiers transactionnelle, le sacrifice vise à terme une réconciliation ou/et une séparation – un équilibre en tout cas – de deux sphères distinctes à travers leur mise en rapport temporaire.

Cette interprétation du sacrifice semble résonner avec la proposition initiale de Mauss et Hubert pour qui ce rite opère une médiation (Mauss, 1968 : 302). En réalité, des différences non négligeables la séparent de cette dernière proposition. Mauss et Hubert conçoivent la médiation en question selon le modèle d'un circuit énergétique quasi physique, en supposant que « la victime est l'intermédiaire par lequel le courant s'établit » (*ibid.* : 250) et « un foyer d'énergie d'où se dégagent des effets qui dépassent le but étroit que le sacrifiant assigne au rite » (*ibid.* : 303). Recourant à des modèles sémiotiques, les représentants de l'approche symboliste y voient en revanche une manipulation des signes. En tant que jeu de substitution, ce rite mobilise à leurs yeux plusieurs supports matériels qui fonctionnent comme des « maillons d'un vaste réseau de significations » et qui ensemble contribuent « à tisser la trame sémantique de l'univers » (*cf.* l'introduction à ce volume).

L'aspect physique de ces supports est assez secondaire dans cette optique, comme l'illustre l'étude des fétiches évhé par Alfred de Surgy (1993). Dans son article « Les ingrédients des fétiches », cet auteur précise que les artefacts faisant l'objet de ses analyses sont constitués « en se fondant sur les propriétés subtiles d'ingrédients matériels utilisés dans de simples buts thérapeutiques » (*ibid.* : 103). Mais, paradoxalement, il ne consacre que quelques lignes à la description de leur composition matérielle, qui lui paraît sans intérêt étant donné que la puissance des objets en question « ne dérive pas des propriétés physico-chimiques de leur substance mais de leur imprégnation par des forces ayant dû être exercées pour imposer une signification aux ensembles dont ils proviennent » (*ibid.* : 118). Ce n'est pas en raison de leurs caractéristiques – leur couleur, odeur, ou consistance, par exemple – mais de leur affinité avec « le monde de l'origine » que ces objets et leurs composants sont censés agir, selon l'auteur. Bien qu'il insiste sur le manque de leur prétention figurative, de Surgy concède que ces artefacts renvoient à quelque chose d'autre qu'eux-mêmes : à des puissances invisibles dont ils sont « une sorte de prolongement artificiel ou de représentant sensible » (*ibid.* : 118-119). Et il consacre son texte non pas aux ingrédients des fétiches à

4. Mauss et Hubert remarquent que l'unique cas du sacrifice sans substitution est celui du dieu où le sacrifiant, la victime et le destinataire ne font qu'un. Mais ils ajoutent aussitôt : « Seulement, une telle confusion n'est possible que pour les êtres mythiques, c'est-à-dire idéaux » (Mauss, 1968 : 305).

proprement parler, mais au décryptage des correspondances symboliques – que le récit mythique dévoile – entre l'univers primordial de ces puissances et le monde d'ici-bas⁵.

Évacuée ainsi de l'analyse, la dimension matérielle des rites et des cultes s'y introduit pourtant subrepticement. Un collègue africaniste d'Alfred de Surgy, Michel Cartry, le note en incitant à « s'interroger sur la raison du recours si fréquent dans les études sur le sacrifice à l'utilisation, dans un sens métaphorique, de termes issus de la physique. Griaule parle de “forces”, d’“énergies”, d’“accumulateur”. Lévi-Strauss, lui, introduit dans son explication la notion du vide qui évoque le principe des vases communicants » (Cartry, 1976 : 142). De Surgy, rappelons-le, emploie les notions de « souffle vital », de « force » et de « puissance », ainsi que celles d’« émanation » et de « flux d'énergie ». Comment expliquer alors la persistance du modèle du circuit énergétique dans ces travaux et d'autres encore (cf. Lévi-Strauss, 1950, *La discussion*, in Holbraad, 2007 : 189-201) ? Une des réponses possibles à cette question consiste à admettre qu'il permet de prendre en compte tant bien que mal certaines questions que le modèle symboliste laisse sans réponse ou, pire, empêche de poser, tout comme la tradition intellectuelle tributaire du dualisme ontologique propre à l'Occident moderne qui le soutient (cf. l'introduction à ce volume ainsi que Hahn, Soentgen, 2010 et Viveiros de Castro, 2002) ? En effet, si ce qui importe dans le sacrifice (gourmantché) est, comme le dit Cartry (1986, 1981), un « poulet-signe » – une bête imaginaire créée à travers la manière d'en parler – pourquoi ôter la vie à un volatile en chair et en os ? Pourquoi arroser avec son sang encore chaud l'objet rituel, une sorte de fétiche ? Pourquoi ne pas se contenter de paroles ? Si l'objectif ultime de l'acte rituel consiste à figurer l'invisible, pourquoi cette figuration implique-t-elle la mise à mort d'un être dont on doit obligatoirement répandre le sang sur les artefacts fabriqués à cet effet⁶ ?

Les représentants de l'approche symboliste esquivent ces questions comme leurs collègues d'orientation marxiste ou, plus généralement, adeptes d'une lecture sociologique. En considérant le sacrifice comme médiation sur le plan social davantage que cosmique, ces derniers voient dans les artefacts matériels employés en contexte rituel, et notamment dans les objets-fétiches africains, une réification des rapports de pouvoir et des rapports sociaux qui permet de les reproduire (Jonckers, 1976 ; Goody, 1981). L'aspect matériel de cette réification leur paraît peu significatif. En effet, il ne semble constitutif ni des fonctions des artefacts

5. Michèle Coquet (1987), dans une belle étude des fétiches chez les Bwaba, rédigée plus au moins à la même époque que le texte de De Surgy, démontre l'intérêt de la stratégie inverse.

6. Pour répondre à ces questions, Cartry recourt à la théorie du sacrifice formulée par Georges Bataille pour qui il s'agit, en quelque sorte, d'un rappel de la qualité d'être de l'animal, occultée dans le quotidien auquel l'animal est assujéti. Par sa mise à mort s'opèrerait une mise en scène de sa mortalité, et par-delà, de la mortalité tout court. Cette interprétation n'est pas reprise par ses collègues.

en question ni de leurs conceptualisations, étant donné que leur valeur, comme celle des marchandises auxquelles Marx les compare, repose sur les mécanismes sociaux de leur production et n'est nullement inhérente à leur composition (Kedzierska-Manzon, 2013 : 1132-1133).

La révision critique de ce paradigme, reposant sur une série d'oppositions binaires du type Nature-Culture, Objet-Sujet, Corps-Esprit, Forme-Essence, a été récemment proposée par plusieurs auteurs⁷. D'autres ont remis en cause la lecture sémiotique du rituel (Houseman, Severi, 1993 ; Houseman, 2012 ; Liberski-Bagnoud, 2012). Certains, tenants du *material turn* – comme Jean Bazin (1986 et 1996) mais aussi Tim Ingold (2007), qui tous deux s'inspirent d'Heidegger – ont proposé de « prendre au sérieux » les choses et de leur reconnaître une certaine capacité d'action propre. Bazin, en réfutant l'interprétation symboliste des artefacts rituels qu'il a étudiés en pays mandé, n'y voit nullement des intermédiaires renvoyant vers un interlocuteur transcendant. Il refuse de considérer le sang sacrificiel que l'on verse sur ces artefacts comme un don propitiatoire à l'intention d'un tel interlocuteur. Il demeure réticent à l'idée que le sacrifice opère dans ce cas une médiation, comme le laissent entendre aussi bien l'interprétation selon le modèle du circuit énergétique que le modèle sémiotique⁸. Pour lui, cet acte sert à engendrer et remettre en acte les « choses-dieux » ou « choses-personnes », que sont ces artefacts qui défient les catégories ontologiques occidentales. Il s'emploie à les « déclassifier » – expression que j'emprunte à Thierry Bonnot (2009 : 224) –, à les libérer de l'empreinte d'une métaphysique qui leur est étrangère. Cet objectif est partagé par d'autres chercheurs travaillant sur d'autres terrains, dont notamment Martin Holbraad, qui ambitionne de saisir la manière selon laquelle les « affordances » des substances et des artefacts rituels informent leur usage et l'idée que se font d'eux les humains. Il s'attarde ainsi sur le lien entre la facture matérielle du monde et sa conceptualisation, en invitant les anthropologues à chercher dans « les choses elles-mêmes les termes de leur analyse » (Holbraad, 2011). Dans ce qui suit, je tâcherai de répondre à cette invitation à partir de mes matériaux de terrain.

Les choses-personnes en pays mandé

Dans les villages où j'ai travaillé, au Mali comme en Guinée, afin d'influer sur le destin collectif et individuel, on a recours à des artefacts matériels (pour leur aspect visuel, cf. Colleyn, 2007 ; Kedzierska, 2006 ; Pataux, 2010). Certains de ces artefacts sont détenus collectivement. Par le passé, c'est autour d'eux qu'étaient centrés les cultes des sociétés initiatiques masculines (Colleyn, 2001 ; McNaughton, 1988). D'autres appartiennent à des maîtres individuels que leurs

7. Cf. l'introduction générale à ce volume que je cosigne avec Jean-Pierre Albert.

8. Comme je le montre plus loin, il ne se détache pourtant pas totalement du modèle du circuit énergétique auquel fait appel la théorie de la force *nyama* qu'il mobilise.

proches ou – pour les plus réputés – leurs clients, venant parfois de loin, sollicitent afin de pallier la malchance, se prémunir des accidents, lutter contre les mauvais sorts, etc⁹.



Photo 3. « Dibilan » et « Kontron » apportés par un chasseur en brousse lors d'une expédition de chasse, Monts Mandingues, avril 2004 © A. Kedzierska-Manzon



Photo 4. « Diaferen » et son détenteur, Bamako, janvier 2004 © A. Kedzierska-Manzon

9. Pour la description de telles consultations, cf. Kedzierska-Manzon (2013).



Photo 5. Chez un féticheur connu, Bamako, juin 2014 © A. Kedzierska-Manzon



Photo 6. Un *boli* recouvert de plusieurs couches de sang, Bamako, juin 2014
© A. Kedzierska-Manzon

De forme souvent conique, oblongue, ou ovale, les artefacts en question peuvent être petits comme la main (photo 3) ou occuper toute une case (photo 4). Dans ce dernier cas, il s'agit d'assemblages sur le plan horizontal de plusieurs éléments : cornes, statuettes en bois ou en métal, becs d'oiseaux, boules en argile et autres composants (photo 5). Parmi ces composants, des matières végétales (feuilles, écorces, tiges, graines, etc. – bouillies, séchées, réduites en poudre, mélangées en diverses proportions), des parts de corps d'animaux (cornes, plumes, peaux, griffes, os, coquillages), des minéraux, ainsi que, parfois, des produits artisanaux (perles en verre, tissu de coton). Peuvent également en faire partie, semblerait-il, du sang menstruel, des excréments ainsi que des poils et des fragments d'ossements humains (Brett-Smith, 1983 ; Colleyn, 2007). Ces ingrédients, considérés comme actifs pour les raisons que j'explique ailleurs (Kedzierska-Manzon, 2013 : 1126-1130), se trouvent – les assemblages mentionnés plus haut mis à part – soit accolés à un noyau central, soit amassés dans un récipient prévu à cet effet (corne, bout de poterie...). Aniconiques et amorphes, les objets qu'ils composent sont brûnatres, couverts d'une croûte épaisse de sang coagulé (photo 6). Ils dégagent souvent une odeur nausébonde et attirent les mouches, lors du sacrifice notamment, quand ils deviennent, comme l'observe Jean Bazin (2008 : 493), « gluants ». Difficile de ne pas souscrire à la conclusion de cet auteur : « Que leur forme reste assez indéfinissable est peut-être essentiel au culte. Leur allure énigmatique en fait déjà des choses divines » (*ibid.*)¹⁰. En effet, il ne faut pas se méprendre lorsque Bazin en parle, dans ses conférences à l'École des hautes études en sciences sociales, comme de « trucs » ou de « machins » (Bonnot, 2009 : 225). Cette manière en apparence désinvolte de les nommer – non sans rappeler la description qu'en donne Michel Leiris¹¹ – témoigne avant tout du défi conceptuel que posent ces objets du culte. Loin d'être banals, vulgaires, quelconques, ils sont à la fois répugnants et intrigants, brouillent les catégories expérientielles et demeurent « paradoxaux », ce que montre bien Jean-Paul Colleyn (2010).

« À proprement parler innommables » (Bazin, 2008 : 494), ils sont désignés localement par les termes génériques *basiw* ou *boliw* (*basi* et *boli* au singulier). Ces deux vocables qui se recouvrent, l'un étant plutôt employé en Guinée septentrionale et au sud-est du Mali, l'autre à Bamako, vers Ségou et dans le Oussoulou¹², ont été traduits par les premiers explorateurs-ethnographes par « fétiche ». De même que d'autres « fétiches » africains – les *vodun* des Fon, les

10. Les observations de Bazin quant à la forme et la structure des ces objets concordent avec les miennes.

11. Voici comment Leiris décrit un de ces artefacts : « il s'agit d'une de ces formes bizarres qui hier nous avait si fort intriguées – une sorte de cochon de lait, toujours en nougat brun (c'est-à-dire sang coagulé) qui pèse au moins 15 kg » (Leiris, 1934 : 105 ; cf. La discussion, *in* : Colleyn, 2010).

12. Je remercie Valentin Vydrine, linguiste en poste à l'Institut national des langues et civilisations orientales, pour m'avoir confirmé ce point. Cf. aussi Colleyn, 2009a : 737.

nkisi des Bakongo, les *buli* des Gourmantché – pour ne citer que des exemples bien connus, les *basiw / boliw* ont été ensuite souvent évoqués à travers les notions d'« autels » (Jonckers 1993, Jespers 1976) ou d'« objets forts » (Colleyn, 2004 ; McNaughton, 1982 ; Brett-Smith, 1983). Bien que son usage puisse paraître problématique¹³, le terme « fétiche » a cependant la vie dure et semble même à présent trouver un second souffle (Colleyn, 2007, 2009 ; Graeber, 2005 ; Spyer, 1998 ; Tonda, 2002, etc.). Dans les régions où j'ai conduit mes enquêtes, il est, en outre, employé par les locuteurs locaux lorsqu'ils s'expriment en français¹⁴ pour nommer les artefacts en question.

Ces artefacts sont des « choses-personnes » – comme je l'explique en détails ailleurs (Kedzierska-Manzon, 2013 et 2015) – fonctionnant, dans l'expérience de ceux qui les manipulent, comme des sujets pourvus de capacité d'action. Cette interprétation s'appuie d'abord sur leur mode d'acquisition, calqué sur la procédure de la demande en mariage, avec un échange de noix de cola suivi du transfert de l'« épouse » dans son nouveau lieu de vie où on lui réserve un espace propre (Brett-Smith, 1994 ; Colleyn, 2004, 2009 ; Jonckers, 1993). La conforte ensuite le fait que leurs détenteurs doivent observer un certain nombre d'interdits, définis lors du premier sacrifice et dont plusieurs limitent leurs rapports illicites, et même licites avec les femmes, notamment dans les périodes rituelles. Les allusions sexuelles sont fréquentes dans les propos de ces détenteurs. Selon nombre d'entre eux, ces choses-personnes peuvent se montrer jalouses et s'opposer à leurs unions maritales ultérieures, ou même les empêcher de nouer des liens durables afin de procréer. Selon les dires d'un maître bamakois, son *boli* scrute de près le comportement de son allié humain. Tout se passe comme si ces artefacts étaient en capacité de voir et d'entendre, qualités qu'on leur attribue explicitement à travers les paroles énoncées à leur attention en contexte rituel. Leur analyse ne laisse aucun doute sur le fait qu'elles s'adressent toutes à un sujet qu'il s'agit ainsi de saluer et d'inciter à l'action¹⁵, comme me l'a précisé explicitement un jeune maître bamakois et comme me l'a confirmé un autre maître, plus âgé, originaire des Monts Mandingues. Leur énonciation s'accompagne d'offrandes d'eau, de noix de cola, ainsi que de sacrifices – de volailles principalement (photo 7), sinon de caprins, d'ovins ou même de bovins dont le sang recouvre

13. À ce sujet, cf. l'introduction de ce dossier.

14. Le français demeure une des langues parlées au Mali, néanmoins, les populations rurales ne l'emploient pas forcément au quotidien.

15. Cette analyse est conduite dans le cadre du programme de recherche « Les langages du religieux : approche comparative et pluridisciplinaire de la parole efficace » que je porte avec Guillaume Rozenberg et qui s'inscrit dans l'axe 10 « Mondes religieux » du LabEx toulousain Structurations des Mondes Sociaux. Les formules étant relativement longues et stylistiquement sophistiquées, il ne me semble pas possible de citer ici des exemples commentés et de procéder à leur exégèse sans interrompre le fil de mon argumentation. Limitons-nous à indiquer que dans une des formules le « féticheur » déclare, en s'adressant à son *basi*, « Toi, qui vois, toi, qui entends ».

les *basiw / boliw*. Avec la parole, ce sang participe à leur « fabrique ». Il permet de les distinguer d'autres mélanges d'ingrédients matériels employés localement afin de pallier la malchance, de se prémunir des accidents, etc., et que l'on n'aspère pas. Pourquoi, par contraste, les *basiw / boliw* doivent-ils l'être ?



Photo 7. Un sacrifice de poulet, dans la cour d'un féticheur bamakois, juin 2014
© A. Kedzierska-Manzon

Le sacrifice à l'intention des choses-personnes : sa logique et ses supports

Précisons d'abord que si l'engagement auprès de tels artefacts permet aux humains d'acquérir un certain pouvoir, cette acquisition se paie cher. Outre son coût économique – ils atteignent parfois un prix exorbitant¹⁶, auquel s'ajoutent les dépenses occasionnées régulièrement par les sacrifices –, on dit que leurs maîtres peinent à avoir une progéniture nombreuse (Brett-Smith, 1994), comme s'ils contractaient envers eux une dette de vie. Cette interprétation est confortée par l'analyse des récits d'origine de ces objets, dans lesquels le motif une mise à mort semble constant. Certains de ces récits associent les *basiw* à la Mecque, la ville sainte islamique – source de tous les pouvoirs miraculeux – d'où ils auraient été apportés par le héros N'Fa Jigi (Brett-Smith, 1996). À son arrivée au Mandé, le canoë de ce personnage légendaire se serait engouffré dans les flots du Niger, avec plusieurs objets à son bord. Quelques-uns parmi eux, miraculeusement sauvés, auraient alors été légués à des humains. D'autres récits d'origine mettent en scène un maître-chasseur qui, lors de ses déplacements en brousse,

16. Les plus puissants d'entre eux peuvent facilement coûter 500 000 francs CFA soit l'équivalent de 400 euros.

rencontre un génie. Pour obtenir les artefacts que celui-ci détient, le héros met en gage sa propre vie (Cissé, 1994 : 77-89 ; Thoyer, 1995 : 153-158). Il jouit ensuite de pouvoirs extraordinaires. Mais il refuse de payer le prix promis au terme du pacte. Grâce à l'aide d'un personnage féminin, il réussit finalement à tromper son créancier qui, privé désormais de ses possessions – la source ultime de sa puissance – meurt. Ainsi, le prix de vie est-il payé, bien que ce ne soit pas par le nouveau propriétaire des choses-personnes.

Ces deux types de récit mettent en scène la mort sacrificielle du premier détenteur des *basiw / boliw* et la dette contractée par les humains à son égard. Dans la pratique, telle que j'ai pu l'observer sur le terrain et telle que la décrit Jean Bazin (1986), un tel personnage n'intervient pas. La relation entre l'humain et son artefact demeure plutôt de type duel et ne nécessite pas la médiation d'un tiers invisible. Ce qui n'empêche pas que la logique de dette soit efficiente : l'artefact insatisfait peut réclamer son dû et même tuer son maître. Celui-ci doit respecter les règles énoncées au moment où leur alliance a été scellée et, pour éviter que l'objet ne dirige ses forces contre lui, lui procurer de l'eau, des noix de cola et surtout du sang. Comment cette obligation se justifie-t-elle ? Les récits d'origine ne l'élucident guère puisqu'ils renvoient à l'ontologie, voire à l'éthique qui est le cadre de la pratique rituelle, davantage qu'à ses mécanismes intimes. Pourrait-on déceler ceux-ci en examinant l'acte sacrificiel lui-même, ainsi que ses supports matériels ?

Les noix de cola, dont l'offrande ouvre la séquence rituelle, ont, dans l'aire considérée, valeur de conjonction. Leur échange précède toute alliance, qu'elle soit matrimoniale, initiatique, ou intervillageoise (Hellweg, 2009 : 43). Comme l'eau, offerte à tout hôte de qualité lorsqu'on le reçoit dans la savane sèche et chaude, elles jouent le rôle d'un préambule nécessaire pour qu'un rapport puisse s'établir. Ce rapport, dans le cas de l'alliance entre les humains et les artefacts matériels, se perpétue essentiellement à travers l'effusion du sang. Certes, l'immolation des victimes est pratiquée dans nombre de traditions religieuses. Encore faudrait-il montrer qu'elle répond partout aux mêmes impératifs, ce dont je doute. À la différence du dieu de l'Ancien Testament¹⁷ ou encore des dieux olympiens qui, eux, se contentent de la fumée émise par les os et la graisse brûlés (Detienne, Vernant, 1979), les choses-personnes exigent qu'on les « arrose », comme le disent mes interlocuteurs lors qu'ils s'expriment en français, traduisant littéralement le verbe qu'ils auraient employé en leur langue maternelle : « *ka sm* ». Pour quelle raison ?

Une des réponses possibles consiste à interpréter, comme le font certains chercheurs (Brett-Smith, 1983 : 51–53), le processus sacrificiel comme nourricier. Le sang serait, dans cette perspective, le produit destiné à alimenter les

17. Dans le cas biblique il s'agit du retour à Yahvé de ce qui lui appartient : l'âme-sang (Albert, 2014).

objets. Néanmoins, l'analyse linguistique ne conforte pas cette hypothèse : on n'emploie pas le verbe « nourrir » (*ka ladamu*) pour décrire l'action de sacrifier. Par ailleurs, les humains ne raffolent guère de cet aliment un peu particulier. Plus généralement, ce qui est cru, et même rôti ou braisé, n'est pas considéré en pays mandé comme de la nourriture à proprement parler. Les fruits consommés frais, tout comme les arachides ou la viande grillée, représentent davantage des en-cas. Un repas au sens propre est un plat bouilli et se compose traditionnellement de riz ou de grains du millet servis avec de la sauce. Pourquoi alors supposer que les artefacts, dont on sait qu'ils se présentent dans l'expérience de leurs usagers comme des personnes, seraient particulièrement friands d'un aliment qui n'en est pas un ? Certes, en tant que personnes assez particulières, on pourrait supposer qu'ils se nourrissent autrement que les humains, desquels ils diffèrent sur bien des plans. On n'a pourtant aucune preuve que ceux qui versent le sang sur eux pensent ainsi les sustenter. Les données linguistiques ne le confirment pas, ni mes entretiens lors desquels personne ne m'a décrit l'acte sacrificiel de cette manière. Cette idée n'est pas plus étayée dans l'argumentation d'autres chercheurs, même ceux qui adhèrent à l'interprétation du sacrifice selon le modèle de la métaphore alimentaire. Prise à la lettre, celle-ci, bien que séduisante, permet difficilement de saisir ce qui se passe lors du sacrifice sanglant.

Ne serait-il donc pas plus judicieux d'admettre que Jean Bazin (2008 : 518) a peut-être raison, en soutenant qu'il s'agit, lors de tel sacrifice, d'injection ou de transfusion plutôt que d'ingestion de certaines qualités des victimes ? Cela nous oblige à revenir au modèle du circuit énergétique, que Bazin et d'autres chercheurs (Griaule, 1976 ; Jonckers, 1976 ; Colleyn, 2004), mobilisent à des degrés divers. Ces auteurs voient dans le sang le support matériel de la vie ou de la force vitale, conçue dans l'aire considérée comme une sorte d'énergie appelée *nyama*. Bazin (2008 : 514) définit la force *nyama* plus précisément comme la « capacité offensive et défensive de chaque être », Brett-Smith comme « *energy or force released by any act* », qui : « *lurks in every animate and inanimate object, [and] usually has more negative than positive effects* » (Brett-Smith, 2001 : 107). Il s'agit, selon mes expériences de terrain, d'une force conçue comme à la fois personnelle et impersonnelle, propre à chaque être mais pouvant se détacher de lui, dont le stockage et la manipulation sont jugés possibles quoique périlleux (Kedzierska-Manzon, 2013 : 1128-1129 et 2014 : 110-119). On pourrait y voir une sorte de *mana* mandingue, marqueur de l'aptitude de chacun à agir de façon autonome face aux autres, de son « *agency* » en somme. Le sang semble être le véhicule par excellence de cette aptitude. D'autres substances (ossements, chair, cheveux, plumes, lait, sperme, etc.) peuvent pourtant être également porteuses de *nyama*. Bien qu'elles entrent dans la composition des *basiw / boliw*, une fois la confection de ceux-ci terminée, elles n'interviennent plus au quotidien. Pourquoi alors le sang continue-t-il de le faire ? Pourquoi les humains doivent-ils en asperger régulièrement leurs alliés ? Il me semble qu'une approche

« pragmatologique », inspirée des travaux de Martin Holbraad, peut permettre d'élucider cette question que le recours au modèle du circuit énergétique laisse sans réponse.

Des « dieux en cours de construction »

Holbraad propose de chercher dans les choses elles-mêmes les termes de leur analyse. Il inscrit cette proposition dans un vaste programme qu'il expose dans plusieurs publications. Dans l'article « *Can the Thing Speak?* », il constate : « *If what a thing may be is itself an ethnographic variable, then, the initial analytical task must not be to "add" to that term's theoretical purchase by proposing new ways to think of it – e.g. as a site of human beings' objectification (Miller), an index of agency (Gell), an on-going event of assemblage (Latour), or what have you. Rather it must be effectively to de-theorise the thing, by emptying it out of its many analytical connotations, rendering it a purely ethnographic "form" ready to be filled out contingently according only to its own ethnographic exigencies* » (Holbraad 2011 : 10). Comment procéder au juste à cette « dé-théorisation » ou « déclassification » des choses, postulée également par Bazin ? Comment libérer la catégorie « chose » de l'empreinte de la métaphysique qui lui est imposée ? Pour Holbraad, « *Put very simply: instead of treating all the things that your informants say of and do to or with things as modes of representing the things in question, treat them as modes of defining them* » (*ibid.*, 12). Conditionner la définition des « choses » à l'emploi que les humains en font n'est pourtant que la première étape du programme holbraadien. Il convient aussi de se pencher sur ce que font les choses elles-mêmes. C'est ce que Holbraad entend, après Ingold (2007), par les « prendre au sérieux » et leur « donner la parole ». Cette proposition ne semble pas totalement nouvelle, de prime abord tout au moins (Bazin, 1986 ; Coquet, 1987 ; Hahn, Soentgen, 2010). Holbraad parvient toutefois à lui donner un sens neuf en précisant que, lors de sa mise en œuvre, il est nécessaire de prendre en compte non seulement l'action des humains qui manipulent les artefacts matériels mais également les potentialités de ces artefacts qui conditionnent la manière dont ils interagissent avec les humains. L'auteur souhaite comprendre « *how their material characteristics can dictate particular forms for their conceptualization* » (Holbraad, 2011 : 17).

En appliquant cette méthode à ses propres matériaux ethnographiques, il affirme que, si les prêtres cubains du culte Ifa considèrent le sable divinatoire comme source de leur puissance ou, littéralement, comme cette puissance (*power is power*), ce n'est pas parce qu'ils attribuent arbitrairement certaines qualités à une matière objectivement neutre et qui en serait sinon dépourvue mais parce que la distinction entre « les choses » (telles que le sable) et « les concepts » (tels que la puissance) ne leur semble pas pertinente. Et cela parce que leur expérience du sable ne l'induit guère. Leur pratique divinatoire leur donne à voir, ou plutôt

à éprouver, une substance perméable, mobile, composée de multiples particules qu'il est aisé de déplacer par un geste léger des doigts qui marque les traces des dieux. Le sable rend ces dieux immanents¹⁸. Il fonctionne comme catalysateur de la puissance des dévins (Holbraad 2007 : 208), tout en forgeant leur manière de concevoir les divinités comme un mouvement intermittent et éphémère plutôt qu'une présence solide et pérenne (*ibid.*). La matière employée lors de la divination conditionne ainsi – ou en tout cas nous renseigne sur – la conceptualisation et, ajouterais-je, la construction des puissances qu'elle met en scène. Elle induit la manière de les penser comme essentiellement virtuelles et par conséquent d'agir de façon adéquate avec et à travers elles.

Je souscris à l'analyse de Holbraad et au programme qu'il propose sans verser, comme il semble le faire dans ses derniers textes, dans la position post-humaniste qui revendique une « émancipation totale » des choses, idéalement affranchies de toute détermination humaine. Cette dernière position me semble intenable étant donné la nature potentielle des « affordances » que chaque société privilégie de façon variable et qui s'actualisent toutes dans des contextes concrets d'action, rendant ainsi peu plausible l'idée de « choses » parlant d'une voix indépendante de ceux qui les manipulent ou les entendent. En tenant donc à l'écart cette proposition extrême, je vais tenter d'appliquer dans ce qui suit la méthode holbraadienne à mes données de terrain.

Difficile de ne pas reconnaître que, du fait de sa consistance et de son caractère fluide et indéfini, liquide mais changeant d'apparence, de température et de couleur avec le temps, le sang dont on arrose les « fétiches » en pays mandé se prête à merveille au rôle clé qu'il joue dans la pratique rituelle. Ce qui frappe avant tout, c'est l'aspect polymorphe et dynamique de cette substance. Sujette à des mutations, elle demeure un marqueur privilégié du passage d'un état à un autre, de la vie à la mort et vice-versa, ce que l'anthropologie structuraliste et symboliste a su par ailleurs mettre en lumière. Ce passage s'effectue tantôt dans et tantôt en dehors du contexte rituel. La mythologie mandingue, selon les recherches anciennes aujourd'hui souvent contestées mais possédant une certaine valeur à condition d'y appliquer une distance interprétative (Colleyn, 2008),

18. L'auteur note : « *Divinatory power, then, most crucially involves the capacity to engender what we might call ontological leaps' on the part of the deity, from transcendence to immanence, or, more simply, from radical absence (the beyond) to presence* » (Holbraad, 2007 : 207). Pour préciser ensuite : « *If [...] the orixas just are motions (or "paths"), then the apparent antinomy of giving logical priority to transcendence over relation and vice-versa is resolved. In a logical universe where motion is primitive, what looks like transcendence becomes distance and what looks like relation becomes proximity. Motions through and through, the divinities are never divorced from humans, stuck in the "beyond" of transcendence [...] Conversely, human relation with motile deities cannot be taken for granted [...] for there is not guarantee that the deities movement will be elicited in the right direction, as it were* » (*ibid.* : 209).

associe le sang du sacrifice et ceux de l'excision, de la circoncision, de la menstruation et même de la parturition (Dieterlen, 1988 : 42-47). Tout se passe comme si une intime connexion existait entre la mise à mort rituelle et l'accouchement¹⁹. Les deux phénomènes s'accompagnent d'une effusion de sang, regardée tantôt comme bénéfique tantôt comme dangereuse. Revient-on au paradoxe, cher à Françoise Héritier (1996), de sa double valence symbolique : positive lorsqu'il est versé intentionnellement par les hommes à la chasse, à la guerre, au moment des sacrifices ; négative s'il s'agit du sang féminin, celui de la menstruation et de la parturition, sang polluant dont l'écoulement échappe à tout contrôle ?

Porter davantage d'attention à l'action exercée par la substance elle-même, comme le proposait Hobraad, nous permettra peut-être une lecture nouvelle de cette question. Car on peut distinguer l'écoulement menant à une dispersion et à une transformation en un corps solide. Cette dernière est le principe par excellence de toute croissance telle que la conçoivent les habitants du pays mandé. La croissance des humains semble impliquer plus exactement la transformation en sperme et la solidification ultérieure du sang paternel ainsi que la transformation en lait du sang maternel nécessaire au développement du corps de l'enfant (Dettwyler, 1988 : 179). La croissance des *basiw / boliw*, quant à elle, implique l'usage du sang sacrificiel (et probablement menstruel) lors de la fabrication de ces choses-personnes dont le « corps » grandit ou s'accroît ensuite à l'infini avec les couches successives de sang qu'on verse sur elles²⁰. Le sacrifice tel qu'il est pratiqué dans ce cas précis vise précisément la construction de ce « corps ». En coagulant, le sang devient sa « peau » (photo 6). Plus cette peau est épaisse, et donc plus un artefact est vieux, plus il est respecté et considéré comme puissant²¹. Le contact des *basiw / boliw* avec une femme enceinte ou en période de menstruation est, en revanche, proscrit, sous peine de voir leur puissance se tarir : comme si l'on tentait d'éviter autant le dédoublement du processus de la croissance (la grossesse et la construction des choses-dieux) que sa juxtaposition avec le processus qui lui est opposé, la menstruation. Il ne faudrait donc pas prendre à la lettre ce que disent les gens et, en référence à la façon locale de

19. Signalons que cette connexion se retrouve ailleurs en Afrique. Ainsi, pour Cartry, le sacrifice se rapproche de l'accouchement dans ce sens qu'il réédite ce qui se produit à chaque naissance : « la mort inéluctable de ce qui fut pour l'enfant une partie de lui-même » (Cartry, 1978 : 54). Journet (1987) montre quant à elle que l'accouchement peut être interprété comme proche au sacrifice, la parturiente jouant le rôle à la fois du sacrificateur et de la victime. Dieterlen (1988) affirme que la mythologie mandingue place à l'origine du culte (et de l'univers) à la fois le sacrifice humain et l'offrande du sang menstruel et de couche de la part des femmes tandis que les hommes offraient le sang de leurs veines. Elle associe également la circoncision et l'excision avec le sacrifice et l'acte sexuel.

20. On pourrait donc transposer aux *boliw* et *basiw* mandingues les observations de Michèle Coquet au sujet des artefacts appelés *didiro* employés au Burkina Faso. Cet auteur précise que « si *didiro* peut être considéré comme un objet organique, en ce sens qu'il est fait des tissus vivant à l'origine (peaux, os du squelette...), il est aussi comme un organisme vivant » (Coquet, 1987 : 132).

21. Témoignage que l'on retrouve chez Bazin (2008 : 517).

désigner l'acte sacrificiel, conclure que, si on « arrose » les « fétiches », c'est pour qu'ils « poussent » ?

En effet, à la lumière de cette analyse, le sacrifice en pays mandé ne constitue pas une affirmation de la différence entre modes d'alimentation et statuts divin et humain (Detienne, Vernant, 1979). Pas plus qu'un transfert des âmes vers un ailleurs dans un cycle à jamais infini des transactions entre les humains et les non-humains (Hamayon, 1978), ou un retour des âmes chez leur créateur (Albert, 2014). Ce qui est en question, c'est la transformation matérielle d'un type d'êtres – des victimes animales – en un autre – des choses-personnes. Ou, plus exactement, la « culture » de ces dernières. S'il est vrai que le sacrifice est effectué pour sceller une alliance avec elles (Colleyn, 2004), son objectif premier est de les fabriquer, de produire de manière sans cesse renouvelée un interlocuteur pour les humains nécessiteux. Ce qui explique pourquoi on n'offre pas de la viande crue ou même cuite, dont la putréfaction empêcherait sa métamorphose en un corps solide, ni de la fumée²², avec laquelle il serait difficile de construire quelque chose. La malléabilité du sang « permet de former des objets propres à rappeler la force du mouvement liquide inséparablement lié à la vie » (Colleyn, 2009 : 740). Son écoulement sert donc à véhiculer le concept de l'existence comprise comme un changement continu et jamais achevé, mais aussi et surtout à créer de façon à jamais inaccomplie ces « dieux en cours de construction » que sont les fétiches.

L'expression que je viens de citer est de David Graeber (2005) qui l'emploie dans un essai intitulé « *Fetishism as social creativity or fetishes as gods in the process of construction* ». Il y examine les mécanismes de la production d'institutions et des relations sociales nouvelles, à partir des pratiques religieuses des Tiv du Nigéria et des BaKongo de la côte centrale d'Afrique ainsi que de quelques exemples malgaches. Son point de départ est le débat autour du fétichisme, et il soutient que cette pratique témoigne de l'inventivité et non de l'ignorance des peuples chez qui elle existe et qui, selon la grille de lecture classique, seraient dupes du fait qu'ils attribuent du pouvoir à leurs propres créations : des artefacts matériels en réalité sans grande valeur (Pietz, 1985, 1987, 1988 ; Colleyn, 2009 ; Kedzierska-Manzon, 2013 et introduction de ce volume). Pour Graeber, ces peuples sont conscients du statut factice de ces artefacts et du caractère conventionnel de toute valeur. Ce qui ne les empêche pas de se prêter au jeu et de se servir de certains artefacts pour sceller des alliances et vivre en société. Cette analyse fait écho à celle, antérieure, des *boliv* comme rapports sociaux « coagulés » ou réifiés (Jonckers, 1976 ; Colleyn, 2004), en mettant l'accent sur la capacité du fétiche d'instaurer des arrangements nouveaux plutôt que de reproduire les anciens, dans un univers considéré comme en mutation permanente. C'est là l'originalité de cette analyse : selon son auteur l'existence aussi bien individuelle que collective en Afrique n'est jamais perçue comme allant de soi. Elle appelle un effort humain constant. Les choses-dieux ou les dieux-fétiches demeurent

22. Ce qui n'exclut nullement la possibilité d'enduire certains artefacts de la fumée des résines pour influencer sur leur couleur, par exemple.

pour toujours « en cours de construction ». J'adhère à cette conclusion, qui rejoint également celle de Michèle Coquet pour qui les fétiches sont des objets en « formation continue » dont la forme et les contours « sont toujours indéterminés puisque toujours susceptibles d'être modifiés » car ils sont pris dans un processus constant d'accumulation (Coquet, 1987 : 134).

Ce que je conteste, c'est l'idée que cette formation se fasse *ex nihilo* et de manière totalement aléatoire quant à la matière employée, que « *the creativity is not an aspect of the objects at all, it is the dimension of action* » (Graeber, 2005 : 425). Dans cette perspective, inspirée du marxisme mais que partage également, comme on l'a vu, l'approche symboliste, peu importe la matière. Je crois avoir soutenu le contraire. Certes, les dieux qui se manifestent à travers les traces des doigts dans le sable, lors de la divination cubaine, sont tout aussi inachevés. Mais en Afrique de l'Ouest de telles puissances – ou ce qui en tient lieu – bien qu'en cours de construction, s'installent dans la durée. Graeber peine à le montrer. Mon analyse de leur *make-up* physique sans cesse renouvelé par les sacrifices met en revanche en relief leur caractère à jamais incomplet mais aussi leur vocation à persister et même à grandir. Perpétuellement en devenir, elles imposent l'usage, lors du rite, du sang chaud qui coagule. Ce sang semble essentiel aussi bien pour leur avenir que, pour l'idée que s'en font les humains.



Partant de l'hypothèse que l'étude de la dimension matérielle du rituel permet de mieux saisir la manière dont ce dernier participe à « la fabrique du sacré », je me suis penchée sur le sacrifice sur les artefacts matériels dits fétiches, tel qu'il est pratiqué par les habitants du pays mandé et d'autres sociétés voisines en Afrique de l'Ouest. Tandis que les dieux grecs toujours jeunes se contentent de parfums (Detienne, Vernant, 1979), les fétiches, dont la construction se poursuit à travers la pratique rituelle, réclament pour durer et grandir le sang. Le sacrifice qu'on leur offre n'est donc pas tant un mode de communication qu'un mode de construction. Le sang que l'on verse sur eux dans son cadre les constitue au sens propre du terme, forme leur chair, les appelle à exister dans un devenir à jamais inachevé et à agir au profit de leurs alliés humains. Il participe à l'acte créateur – servant à faire « pousser » ces choses divines – mais aussi à son contraire – car il suppose la mise à mort d'autres êtres. Il suscite un sentiment d'inquiétante étrangeté. Est-ce pour ces raisons qu'il est considéré comme opérateur privilégié de toutes sortes de transformations ? Son choix comme matière sacrificielle n'est en tout cas pas arbitraire, ni en pays mandé, ni sans doute ailleurs où d'autres parmi ses nombreuses « affordances » peuvent être mobilisées.

Agnieszka KEDZIERSKA-MANZON
Laboratoire interdisciplinaire solidarités, sociétés, territoires
Centre d'anthropologie sociale (LISST, CAS)
Université Jean Jaurès, Toulouse
 akedzierskamanzon@gmail.com

Bibliographie

- ALBERT Jean-Pierre, 1998, « Le sacrifice, partout et nulle part », *Ethnologie française*, 2, p. 197-205.
- , 2009, « Les animaux, les hommes et l’alliance : une lecture anthropologique de quelques textes bibliques », *L’Homme*, 189-1, p. 81-114.
- , 2014, *Théologie et anthropologie : l’exemple de l’étude du sacrifice dans la bible hébraïque*, manuscrit non publié.
- BAZIN Jean, 1986, « Retour aux choses dieux », *Le temps de la réflexion*, 7, p. 253-273.
- , 1996, « Des clous dans la Joconde », *Détours de l’objet*, Paris, l’Harmattan.
- , 2008, *Des clous dans la Joconde*, Toulouse, Anacharsis.
- BLOCH Maurice, 1992, *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BONNOT Thierry, 2009, « Prendre simplement les choses au sérieux de ce qu’elles sont... », *L’Homme*, 3, p. 219-248.
- BRETT-SMITH Sarah, 1983, « The poisonous child », *Res: Anthropology and aesthetics*, 6, p. 47-64.
- , 1994, *The making of Bamana sculpture: Creativity and gender*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , 1996, *The Artfulness of M’Fajigi: An Interview with Nyamaton Diarra (recorded and conducted by Adama Mara)*, Madison, University of Wisconsin-Madison.
- , 2001, « When is an object finished? The creation of the invisible among the Bamana of Mali », *Res: Anthropology and aesthetics*, 39.
- CARTRY Michel, 1976, « Le statut de l’animal dans le système sacrificiel des Gourmantché (Haute-Volta) », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 2, p. 141-175.
- , 1978, « Le statut de l’animal dans le système sacrificiel des Gourmantché (Haute-Volta) : deuxième partie », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 4, p. 17-58.
- , 1981, « Le statut de l’animal dans le système sacrificiel des Gourmantché (Haute-Volta) : troisième partie », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 5, p. 195-216.
- , 1987, *Sous le masque de l’animal : essai sur le sacrifice en Afrique noire*, Paris, Presses universitaires de France.
- COLLEYN Jean-Paul, ARNOLDI Mary Jo, 2001, *Bamana: The Art of Existence in Mali*, New York, Museum for African Art ; Zurich, Museum Rietberg ; Gent, Snoek-Ducaju & Zoon.
- COLLEYN Jean-Paul, 2004, « L’alliance, le dieu, l’objet », *L’Homme*, 170, p. 61-78.
- , 2007, *Secrets, Fétiches d’Afrique*, Paris, Éditions de la Martinière.
- , 2008, « Femmes du Mandé, au Mali », in Falgayrettes-Leveau Ch. (éd.), *Femmes dans les arts d’Afrique*, Paris, Musée Dapper, p. 83-99.
- , 2009, « Images, signes, fétiches : à propos de l’art bamana (Mali) », *Cahiers d’Études Africaines*, 195, p. 733-745.
- , 2010, « Il Feticcio, O Un Oggetto Paradossale [The Fetish, a Paradoxal Object] », in Bargna I., Parodi da Passano G. (éds.), *L’Africa delle Meraviglie. Arti Africanenelle collezioni italiane [The Wonders of Africa. African Arts in Italian Collections]*, Milano, Silvana Editoriale, p. 133-145.
- COQUET Michèle, 1987, « Une esthétique du fétiche », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 8, p. 111-139.

- CISSÉ Youssouf Tata, 1994, *La confrérie des chasseurs malinké et bambara : mythes, rites et récits initiatiques*, Ivry-sur-Seine, Paris, Nouvelle Éditions du Sud, ACCT.
- DÉTIENNE Marcel, VERNANT Jean-Pierre, 1979, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard.
- DETTWYLER Kathy, 1988, « More than Nutrition: Breastfeeding in Urban Mali », *Medical Anthropology Quarterly*, 2-2, p. 172-183.
- DE SURGY Alfred, 1993, « Les ingrédients des fétiches », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 12, p. 103-145.
- DIETERLEN Germaine, 1976, « Introduction à de nouvelles recherches sur le sacrifice chez les Dogon », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 2, p. 43-50.
- , 1981, « Réflexions sur la parole, le sacrifice et la mort dans quatre populations de l'Afrique de l'Ouest », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 5, p. 61-70.
- , 1988 [1951], *Essais sur la religion bambara*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- EVANS-PRITCHARD Edward, 1956, *The Nuer Religion*, Oxford, Oxford University Press.
- GOODY Jack, 1981, « Sacrifice among the Lodagaa and Elsewhere: A Comparative Comment on Implicit Questions and Explicit Rejections », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 5, p. 9-22.
- GRAEBER David, 2005, « Fetishism as Social Creativity: Or, Fetishes as Gods in the process of Construction », *Anthropological Theory*, 5, p. 407-438.
- GRIAULE Marcel, 1976, « Remarques sur le mécanisme du sacrifice Dogon (Soudan français) », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 2, p. 51-54.
- HAHN Hans Peter, SOENTGEN Jens, 2010, « Acknowledging Substances: Looking at the Hidden Side of the Material World », *Philosophy and Technology*, DOI 10.1007/s13347-010-0001-8.
- HAMAYON Roberte, 1978, « Marchandage d'âmes entre vivants et morts », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 3, p. 151-179.
- HELLWEG Joseph, 2009, « Hunters, Ritual and Freedom: Dozo Sacrifice as a Technology of Self in the Benkadi Movement of Côte d'Ivoire », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15-1, p. 36-56.
- DE HEUSCH Luc, 1976, « Le sacrifice dogon ou la violence de Dieu », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 2, p. 67-89.
- , 1986, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard.
- HOLBRAAD Martin, 2007, « The Powder of Power: Multiplicity and Motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifa (or mana again) », in Henare A. *et al.* (ed.), *Thinking Through Things: Theorizing Artefacts Ethnographically*, London, Routledge, p. 189-225.
- , 2011, « Can the Thing Speak? », *Open Anthropology Cooperative Press*, Working Papers Series 7, ISSN 2045-5763 (en ligne).
- HOUSEMAN Michael, 2012, *Le rouge est le noir : essais sur le rituel*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail.
- HOUSEMAN Michael, SEVERI Carlo, 2009, *Naven ou le donner à voir : essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, Éditions CNRS/MSH, 2^e éd.
- INGOLD Tim, 1986, « Hunting, Sacrifice and the Domestication of Animal », *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*, Manchester, Manchester University Press, p. 243-277.
- , 2007, « Materials against materiality », *Archaeological Dialogues* 14-1, p. 1-16.

- JESPERS Philippe, 1976, « Contribution à l'étude des autels sacrificiels du Nya chez les Minyanka du Mali », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 2, p. 111-139.
- JONCKERS Danielle, 1976, « Contribution à l'étude du sacrifice chez les Minyanka », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 2, p. 91-110.
- , 1993, « Autels sacrificiels et puissances religieuses. Le Manyan (Bamana-Minyanka, Mali) », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 12, p. 65-102.
- JOURNET-DIALLO Odile, 1987, « Le sang des femmes et le sacrifice : exemple joola », in Cartry M. (éd.), *Sous le masque de l'animal : essai sur le sacrifice en Afrique noire*, Paris, Presses universitaires de France, p. 241-265.
- JOUELET Benoît, 2006, *Guérisseurs et féticheurs : la médecine traditionnelle en Afrique de l'Ouest*, Paris, Éditions Alternatives.
- KEDZIERSKA-MANZON Agnieszka, 2015, « Corps et objet forts : le “fétichisme” comme ascèse », *Corps – Revue interdisciplinaire*, 12, p. 211-221.
- , 2013, « Humans and Things: Mande “Fetishes” as Subjects », *Anthropological Quarterly*, 86, 1, p. 1115-1152.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1950, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, p. IX-LII.
- , 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- LIBERSKI-BAGNAUD Danouta, 2012, « La chorégraphie du bâton divinatoire comme écriture sonore (Afrique de l'Ouest) », *Gradhiva*, 15, p. 183-201.
- MALAMOU Charles, 1989, *Cuire le monde : rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, la Découverte.
- MAUSS Marcel, HUBERT Henri, 1968, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », in Mauss M., *Œuvres*, t. 1, p. 193- 352.
- MCNAUGHTON Patrick, 1982, « Language, Art, Secrecy and Power: The Semantics of Dalilu », *Anthropological Linguistics* 24-4, p. 487- 505.
- , 1988, *The Mande blacksmiths: Knowledge, power, and art in West Africa*, Bloomington, Indiana University Press.
- OLSEN Björn, 2010, *In Defense of Things: Archaeology and the Ontology of Objects*, Langham, Alta Mira Press.
- PATAUX Agnès, 2010, *Cœur blanc, ventre blanc : fétiches et féticheurs : Bénin, Burkina Faso, Mali*, Montreuil, Gourcuff Gradenigo.
- PIETZ William, 1985, « The Problem of the Fetish I », *RES: Anthropology and Aesthetics*, 9, p. 5-17.
- , 1987, « The Problem of the Fetish II: The Origin of the Fetish », *RES: Anthropology and Aesthetics*, 13, p. 23-45.
- , 1988, « The Problem of the Fetish IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism », *RES: Anthropology and Aesthetic*, 16, p. 105-23.
- SCHECHNER Richard, 1993, « Ritual, Violence and Creativity », in Lavie S., Narayan K., Rosaldo R. (éds.), *Creativity/Anthropology*, Ithaca & London, Cornell University Press.
- SCUBLA Lucien, 2005, « “Ceci n'est pas un meurtre” ou comment le sacrifice contient la violence », in Héritier F. (éd.), *De la violence*, Paris, Odile Jacob, 2 vol., p. 130-170.
- SPYER Patrizia, 1998, *Border Fetishism: Material Objects in Unstable Spaces*, London, Routledge.
- THOYER Annick, 1995, *Récits épiques des chasseurs Bamanan du Mali de Mamadu Jara*, Paris, L'Harmattan.

- TONDA Joseph, 2002, « Économie des miracles et dynamiques de "subjectivation/civilisation" en Afrique centrale », *Politique africaine*, 87, p. 20-44.
- WILLERSLEV Rane, 2009, « The Optimal Sacrifice: A Study of Voluntary Death among the Siberian Chukchi », *American Ethnologist*, 36, 4, p. 693-704.
- ZEMPLENI Andras, 1987, « Des êtres sacrificiels », in Cartry M. (éd.), *Sous le masque de l'animal : essai sur le sacrifice en Afrique noire*, Paris, Presses universitaires de France, p. 267- 317.

Le sacrifice comme mode de construction. Du sang versé sur les fétiches (mandingues)

En pays mandé (Mali, Côte d'Ivoire, Guinée), l'usage de certains artefacts matériels pour influencer sur le destin collectif et individuel est très répandu. De taille et forme variées, ces artefacts fonctionnent comme des sujets dotés d'une capacité d'action dans l'expérience de leurs partenaires humains qui leur adressent la parole et les sacrifices sanglants. Contrairement à l'interprétation classique de tels sacrifices comme mode de communication avec l'invisible, l'analyse des « affordances » du sang mobilisées dans leur cadre révèle qu'ils s'apparentent davantage à un mode de construction. En raison de son caractère polymorphe tant sur le plan de la consistance que celui de la couleur, le sang sacrificiel, versé sur ces dieux toujours en devenir que sont les fétiches, joue un rôle essentiel dans leur constitution et leur conceptualisation, permettant de les façonner de manière sans cesse renouvelée. Offrant aux humains nécessaires un interlocuteur à jamais inachevé mais à vocation de persister, le sacrifice ouvre ainsi la porte au changement continu et aux négociations permanentes des rapports sociaux existants de même qu'à la création des nouveaux arrangements dans un univers perpétuellement en mutation.

Mots-clés : sacrifice, fétiches, sang, rituel, Afrique.

Sacrifice as a construction mode. Pouring blood on fetishes (Mandingues)

Among the Mandé (Mali, Côte d'Ivoire, Guinea), the usage of a wide range of material artifacts manipulated on a regular basis to influence collective and individual destiny is well established. Of various shapes and sizes, these artifacts function as autonomous agents in the experience of their human partners, who greet them by words and blood sacrifices. Contrary to the classic interpretation of such sacrifices as a mode of communication with the invisible, in light of my analysis of the affordances of the sacrificial blood, they seem rather to be a mode of construction of the fetishes. Chromatically polymorphous and changing in their consistency from liquid to solid, sacrificial blood, poured unto these gods always in the process of becoming, not only constructs them physically but also shapes the way their human partners conceive of them as never fully achieved but meant to persist. This action participates in their production, providing their users with interlocutors, whom they need, in order to constantly renegotiate the existing power relation and to create new arrangements in the world perceived as highly unstable and permanently transforming itself.

Key words: sacrifice, fetishes, blood, ritual, Africa.

El sacrificio como modo de construcción. De la sangre derramada sobre los fetiches (mandingas)

Entre los pueblos mandé (Mali, Costa de Marfil, Guinea), está muy difundido el uso de ciertos artefactos materiales para influir en el destino colectivo e individual. Estos artefactos, de tamaños y formas variados, funcionan en la experiencia de sus dueños humanos como sujetos dotados de una capacidad de acción propia. Sus dueños les hablan y les consagran sacrificios. A diferencia de la interpretación clásica del sacrificio como medio de comunicación con lo invisible, el análisis de las "affordances" de la sangre derramada en el marco de esos sacrificios revela que su efusión se aparenta a un modo de construcción. Por su carácter polimorfo, tanto a nivel de consistencia como de color, la sangre tiene un papel esencial en la constitución y la conceptualización de esos dioses siempre en proceso que son los fetiches, ya que permite modelarlos continuamente y de manera siempre renovada. Ofreciendo a los humanos necesitados un interlocutor a jamás inacabado pero destinado a persistir, el sacrificio sangriento abre así la puerta al cambio continuo y a las negociaciones permanentes de las relaciones sociales existentes, así como a la creación de los nuevos acuerdos en un universo en perpetua mutación.

Palabras clave: sacrificio, fetiches, sangre, ritual, África.

