Dialogues avec les fétiches

La fabrique rituelle des hommes et des dieux en pays mandingue
(Afrique de l'Ouest)

Agnès Kedzierska-Manzon

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/pa/666>

DOI : 10.4000/pa.666

ISSN : 2273-0362

Éditeur

Université Lumière Lyon 2

Édition imprimée

Pagination : 7-36

ISSN : 1634-7706

Référence électronique

Agnès Kedzierska-Manzon, « Dialogues avec les fétiches », *Parcours anthropologiques* [En ligne], 13 | 2018, mis en ligne le 10 septembre 2018, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/pa/666> ; DOI : 10.4000/pa.666

Dialogues avec les fétiches.

La fabrique rituelle des hommes et des dieux en pays mandingue (Afrique de l'Ouest)

Agnieszka Kedzierska-Manzon

Ecole Pratique des Hautes Etudes, Institut des Mondes Africains

« DES CHOSES DIVINES » À JAMAIS INACHEVÉES

Malgré la présence de plus en plus marquée de l'islam¹ dans l'espace public au Mali, nombre d'habitants de ce pays et d'autres pays voisins – des citadins autant que des villageois éloignés des centres urbains – recourent aujourd'hui aux pratiques rituelles localement qualifiées de « traditionnelles ». Faute du terme générique « religion » en langues mandingues – à l'exception de ceux qui proviennent de l'arabe et ne désignent que la foi musulmane (*âlasira* ou *dîine*) – il n'est pas aisé de nommer ces pratiques que les changements socioéconomiques du siècle dernier ont affectées sans les remettre totalement en cause. On assiste même à leur renouveau, ce dont témoigne la création de l'association « Rassemblement pour la Réhabilitation de la Religion Négro-africaine » ou l'engouement populaire pour les chasseurs (*dònsow*) et d'autres « tradipraticiens », observable depuis quelques années (Bourdarias, 2009 ; Kedzierska-Manzon, 2006 et 2014a ; Soares, 2016). Experts en *màndenkaya* ou *bámanaya* – littéralement : la manière d'être mandingue et, par extension, l'ensemble des savoirs et des rites considérés comme païens (Bazin, 2008 ; Colleyn, 2001) – ils pratiquent la géomancie ou d'autres formes de divination, font usage d'incantations et de divers mélanges végétaux ainsi que d'artefacts portant l'appellation générique de *básiw* ou *bóliw*² qui sont censés influencer sur le destin collectif et individuel et qui varient tant en ce qui concerne leur apparence que leur taille.

1 Bien que l'islamisation effective des populations de ces terres ne s'accomplisse effectivement que dans la période coloniale et postcoloniale (Soares, 2005), l'impact de l'islam sur les pratiques religieuses locales reste incontestable (Colleyn, 2004 ; Tamari, 2001). Mon intention n'est pas de l'opposer rigidement à ces pratiques mais de signaler la structuration du champ religieux local en deux pôles majeurs.

2 Selon mes données mais aussi Valentin Vydrine (communication personnelle) et Jean-Paul Colleyn (2009), les deux termes sont des variantes dialectales. Certains réservent pourtant le terme *boli* aux artefacts associés à la royauté de Ségou (discussion avec Fodé Moussa Sidibé, mars 2016).

Assemblage des fétiches. Crédits : A. Kedzierska-Manzon

Fétiches. Crédits : A. Kedzierska-Manzon

Fétiches de chasse. Crédits : A. Kedzierska-Manzon

Fétiche surface poreuse. Crédits : A. Kedzierska-Manzon

Concernant les images ci-dessus : Básiw aux formes variées et composantes multiples (cornes, anneaux, masques, calebasses, assemblages de plusieurs éléments accolés sur le plan horizontal, etc.). Images prises entre 2004 et 2017 à Bamako et dans les zones rurales.

Ces artefacts sont manipulés par des maîtres-féticheurs (*básitigiw* ou *bólitigiw*, littéralement : ceux qui détiennent ou/et contrôlent les *básiw* ou les fétiches³). Autour d’eux gravitent plusieurs types de personnes : des clients venus demander la résolution de problèmes ponctuels de santé, de cœur ou d’argent ; des initiés qui ne détiennent pas de *básiw* mais qui participent à certains rites sacrificiels ; des élèves, enfin, qui en possèdent mais ne connaissent pas le secret de leur confection. Celle-ci représente l’apanage des maîtres expérimentés et est sujette à maintes précautions. Elle implique l’usage de composants végétaux (séchés, bouillis, réduits en poudre), minéraux (or, fer, argent, pierres) et artisanaux (perles, miroirs, tissu), ainsi que de parties animales, reconnus tous comme actifs, dotés d’une force *jama*⁴. Cette force marque l’aptitude de chaque être à agir face aux autres soit « positivement, au titre de protection » soit « agressivement, pour nuire à autrui » (Colleyn, 2005 : 17). Elle peut se détacher de son hôte original. Son stockage est jugé possible quoique périlleux. Les *básiw* en sont particulièrement chargés (Bazin, 2008 ; Brett-Smith, 2001 ; Colleyn, 2005 et 2009 ; Kedzierska-Manzon, 2016a). Ainsi que le sang, qui recouvre ces artefacts. En coagulant, ce sang rend leur surface granuleuse et en fait, pour reprendre l’heureuse formulation de Jean Bazin, « des choses divines », « à proprement parler innommables » (2008 : 493-494). Versé lors des sacrifices *soñnni* – littéralement : arrosage – il permet, comme je le montre dans un article récent (Kedzierska-Manzon, 2016a), de produire de façon sans cesse renouvelée ces dieux à jamais inachevés, que Jean-Paul Colleyn (2010) qualifie de « paradoxaux ».

En effet, on ne peut que souscrire à l’idée que sont paradoxaux des artefacts qui fonctionnent dans l’expérience de « leurs » humains comme pourvus d’agentivité⁵. Leurs maîtres, ceux en tout cas avec qui j’ai pu m’entretenir⁶, les présentent comme prompts à se mettre en colère, aptes à nuire ou à tuer, sous

3 Pour la problématisation du terme « fétiche », outre les études classiques de William Pietz, cf. Albert et Kedzierska-Manzon 2016, Colleyn 2009, Talliani 2016.

4 Ayant montré dans un texte récent (Kedzierska-Manzon, 2016a) les limites du recours à la notion de *jama* pour appréhender les dieux-fétiches, je ne vais pas développer davantage ici cette question.

5 J’emploie le terme « agentivité » dans son acception courante : la capacité d’action et le pouvoir décisionnel.

6 Je m’appuie sur des dizaines d’entretiens réalisés entre octobre 2003 et mars 2016 dans les zones rurales du Mali et de la Guinée ainsi qu’à Bamako, dans le cadre de missions prises en charge par le LLACAN CNRS et l’Ecole Doctorale de l’INALCO, et, pour celles effectuées entre 2014 et aujourd’hui, par le LabEx SMS, portant la référence ANR-11-LABX-0066, avec le soutien logistique de l’IRD à Bamako. Lors de ces missions, outre ma participation à plusieurs sacrifices, j’ai interviewé mon maître-chasseur et de nombreux *básitigiw* villageois ainsi urbains dont certains relativement connus.

certaines conditions, à leur insu. Ces artefacts leur apparaissent parfois dans les rêves sous la forme d'une femme vêtue de blanc, qui vient leur transmettre quelques consignes thérapeutiques, comme plusieurs spécialistes me l'ont indiqué. Le grand maître guinéen aujourd'hui décédé, Falaye Keïta⁷, m'a confié qu'il leur arrive aussi de prendre la forme d'un guerrier ou d'un chasseur, ou bien d'un fauve. C'est sous cet aspect qu'ils parviennent, m'a-t-il dit, à régler les problèmes, leur efficacité étant visiblement corrélative de leur aptitude à assumer de multiples identités.

Pour conserver leurs faveurs, leurs alliés doivent respecter de nombreux interdits (*tàna* ou *téne*), s'abstenant de consommer certains aliments ou évitant des rapports sexuels les jours des sacrifices (Kedzierska-Manzon, 2015). Ceci parce que ces choses divines, selon l'opinion communément partagée, se montrent facilement jalouses et scrutent de près, telles des épouses particulièrement susceptibles, leur comportement. La relation avec ces choses débute par ailleurs par une procédure calquée sur la demande en mariage : elle place le fabricant et le jeune homme désireux de les posséder dans une relation d'alliance (Brett-Smith, 1994 ; Colleyn, 2009), incorpore ces deux individus dans un réseau supra-villageois de relations nouées à travers les choses traitées comme prenant part à ce réseau en qualité d'agents, comme le suggèrent mes matériaux de terrain (Kedzierska-Manzon, 2013).

L'analyse de ces choses m'inscrit dans un débat plus général qui anime l'anthropologie depuis au moins deux décennies et qui porte sur la capacité d'action – et par extension le statut ontologique – de nombreux artefacts, notamment ceux employés en contexte rituel. Longtemps considérés comme des « objets-signes », à savoir des maillons d'un réseau de significations contribuant à tisser la trame sémantique d'un univers religieux, de tels artefacts semblent à présent perçus, par de nombreux auteurs, comme des « objets-sujets » (Albert et Kedzierska-Manzon, 2016 : 15). Plusieurs chercheurs, chacun à sa manière, expliquent leur potentiel. Les uns voient en eux des indices de l'action des hommes qui affectent ces derniers à leur tour (Gell, 1998 ; Miller, 2005), les autres les décrivent comme des membres d'un réseau d'actants incluant les humains et les non-humains (Latour, 1991), ou encore comme des réalités participant d'un processus engageant l'organique et l'inorganique, auquel les choses et les matières contribuent en fonction de leurs affordances (Ingold, 2007 ; Holbraad, 2011). Enfin, certains (Mannheim & Salas, 2015 ; Willerslev, 2007) déplacent le problème, en avançant que toute « agentivité » – tant humaine que non humaine – est produite au gré des interactions et par le biais de l'engagement⁸. C'est la perspective la plus en adéquation avec les données en ma disposition (Kedzierska-Manzon, 2014b). Il conviendrait d'ajouter néanmoins, pour la nuancer, que si toute agentivité

7 Conversation à Bamako, mars 2004.

8 Une telle définition interactionnelle et dynamique de l'agentivité résonne avec les recherches récentes en neurosciences et notamment avec la « Théorie de l'Esprit » (Tomasello, 2008).

paraît comme construite, celle des non-humains se forge habituellement, selon mes observations, à travers les interactions qui possèdent une aura rituelle.

Par le passé, j'ai étudié la dimension affective, corporelle et matérielle de telles interactions (Kedzierska-Manzon, 2013, 2014a, 2015, 2016a). Ici, je souhaite explorer leur aspect langagier, essentiel, comme je le montrerai, pour que les *básiw* deviennent agents et ceux qui les manipulent des (vrais ou grands) hommes, respectés et puissants. Ces spécialistes se constituent, en effet, en sujets dans un face-à-face avec leurs clients mais aussi dans un face-à-face avec les choses divines qui leur servent d'interlocuteurs et qui acquièrent, dans le processus de leur communication mutuelle, la capacité d'intervenir à leur profit. J'analyserai le schéma de base qui soutient cette communication et ses modalités⁹, afin de mieux saisir la fabrique de l'agentivité de ces choses et de « leurs » humains et, plus généralement, des dieux et des hommes, en pays mandingue, comme peut-être ailleurs.

LE « LANGAGE DES FÉTICHEURS » : COMMENT PARLER AUX DIEUX

La série d'actions rituelles au sein de laquelle cette communication prend place commence souvent par une consultation divinatoire¹⁰. Que cette consultation ait lieu ou non, le maître qui détient les artefacts que l'on souhaite solliciter, leur expose oralement le problème qui a amené le client chez lui en cherchant à savoir s'ils acceptent de le prendre en charge. A la fin de son discours, il leur présente l'eau, les noix de cola et les animaux sacrificiels, puis devient muet au moment du sacrifice proprement dit. Ensuite, il restitue à voix haute le contenu discursif de la réponse des *básiw* qui s'exprime à travers la trajectoire et la position à terre des colas et des poulets offerts. Ainsi, au cours du sacrifice, un basculement s'opère : on passe des modes d'expression humaine aux modes d'expression divine. Ces derniers font l'objet de la seconde partie de mon texte dont la première est consacrée à l'analyse du discours adressé aux *básiw*, qui porte le nom de *básitigikan*, ce qu'on pourrait traduire par : « le langage (ou la voix)¹¹ des féticheurs ».

Ce « langage » représente un genre discursif localement reconnu comme tel¹². Il est psalmodié rythmiquement à une vitesse époustouflante à l'intérieur

9 Je remercie Marlène Albert-Llorca, Jean-Pierre Albert, Nicole Belayche, Michael Houseman, Bruno Mannheim et Guillaume Rozenberg, ainsi que le reste des participants au projet de recherche toulousain sur les langages du religieux et deux relecteurs anonymes, pour leurs commentaires.

10 Plusieurs formes de divination sont pratiquées en pays mandingue : la géomancie (Colleyn 2005), la divination à l'aide de colas, de pierres et de miroirs notamment.

11 Pour la notion de voix chez les peuples soudanais, cf. Calame-Griaule (1993).

12 Sur le terrain, j'ai eu d'innombrables occasions d'assister à l'énonciation du *básitigikan*, que j'ai pu quelquefois enregistrer sur un support audio ou/et audiovisuel. Assistée dans cette tâche par mon maître chasseur et mon logeur villageois – tous les deux mes collaborateurs de longue date – j'ai transcrit et traduit lors d'une récente mission (mars 2016) une partie de ce

de la case où les artefacts sollicités demeurent ou dans la cour de la concession du féticheur. Comme j'ai pu le constater lors de mon introduction auprès de l'artefact appelé de façon générique *kóntrərən*¹³, dans le cas des *básiw* portatifs de taille modeste, l'énonciation peut aussi avoir lieu dans un endroit isolé situé à proximité du village où l'on implante l'autel (*dankun*)¹⁴, ou même ailleurs¹⁵. Dans tous les cas, l'énonciateur – le maître-officiant ou son assistant – se place face à ses *básiw*, à une distance inférieure à la longueur d'un bras, debout ou accroupi selon leur taille et leur position, comme sur cette image.

Féticheur s'adressant aux fétiches. Crédits : A. Kedzierska-Manzon

Le féticheur s'adressant à des artefacts réunis chez son maître ; en arrière-plan le costume du chasseur-donso auxquels sont attachés de nombreux autres artefacts considérés comme actifs ; devant, le chasse-mouche du chasseur, perçu localement comme dotée d'une force, et le sac contenant les mélanges végétaux, étant également des produits actifs (Bamako, juin 2014)

corpus. En raison de sa taille importante, il ne m'est possible d'en citer ici que de courts extraits. A ma connaissance, aucune autre transcription ni analyse du *básitigikan* n'ont été publiées. Quelques rares sources s'y réfèrent, notamment l'ouvrage sur les chasseurs de Fodé Moussa Sidibé (2007 : 25-35) et le roman du même auteur (2010 : 16-18, 95-106).

13 Dans la région des monts Mandingues en décembre 2003.

14 Pour l'étymologie et l'usage de ce terme, cf. Kedzierska-Manzon (2009).

15 Ainsi, il arrivait à mon maître-chasseur d'y avoir recours en brousse, afin de ne pas rentrer bredouille ou encore lors de ses voyages à Bamako, afin de se protéger de divers dangers.

Outre le maître-officiant, assistent à l'énonciation ses éventuels disciples ou, du moins, ceux d'entre eux qui sont présents, ses propres maîtres, s'ils sont sur place, et, s'il s'agit d'un rituel accompli au profit d'un client, celui-ci, entouré, le cas échéant, des proches qui l'accompagnent. Ces personnes se tiennent à une distance respectable des *básiw*, restent immobiles et silencieuses durant l'énonciation. Celle-ci ne constitue pas un rituel public à proprement parler : d'accès restreint et entourée de multiples secrets, elle ne réunit que ceux en qui le sacrifiant ainsi que l'officiant peuvent avoir confiance et qu'ils autorisent à participer. D'une durée variant de quelques minutes à une petite demi-heure, elle se compose de certains éléments de base intervenant dans l'ordre prescrit et comporte des expressions figées dont le choix précis, parmi d'autres variantes disponibles, dépend de l'inventivité et des besoins du féticheur. Celui-ci continue, tout au long de sa vie, d'enrichir son « langage », comme j'ai pu le constater en observant les productions successives de plusieurs maîtres. Lors de leurs performances, ceux-ci enchaînent – chacun à sa manière et de façon légèrement différente selon les circonstances – des tournures obligées, des figures rhétoriques sélectionnées et des informations au sujet du motif du sacrifice¹⁶, en commençant habituellement par l'invocation directe du *bási* ou des *básiw*, comme dans cet exemple :

*kóntrərən madi jifonka*¹⁷ / Kontoron de Madi de Jifonka
*ì n' ì bádenw*¹⁸ *bée n'òlu yè* / toi et toute ta fratrie ici présente
təgəfəbila, soroden, kungeden ani tinken ba *təgəfəbila, soroden, kungeden et tinkenba*

Dans cet exemple, et dans de nombreux autres dont je dispose, les appellations génériques des artefacts présents (*kóntrərən*, *təgəfəbila*, etc.) se trouvent singularisées à travers un toponyme ou une épiclèse renvoyant à la personne de l'énonciateur (*kóntrərən* de Madi de Jifonka, *təgəfəbila* qui compose la fratrie du *kóntrərən* de Madi, ou, dans un autre exemple, *kóntrərən* de Musa fils de Nbajala). L'invocation qu'elles composent sera plus concise si elle s'adresse à un assemblage d'artefacts qui seront interpellés non un par un mais plutôt dans leur ensemble. Toutefois, l'énonciateur n'emploiera pas dans ce cas le pluriel du terme *bási* mais optera pour des périphrases du genre : « les choses mauvaises et bonnes », ou « ceux qui sont en haut et ceux qui sont en bas », ou encore « [puissances] claires et sombres ». Il évoquera le nom générique de chaque *bási* plus tard, une fois l'identité de l'ordonnateur du rite dévoilée, comme dans cet extrait :

16 Ce mode de composition du discours, typique en contexte d'oralité, est bien connu d'autres genres discursifs en usage en pays mandé, tous constitués de certaines séquences fixes et d'expressions figées, et pouvant également être considérés comme une sorte d'improvisation se faisant à partir d'un script préétabli.

17 Nom d'une localité.

18 Littéralement : enfants de la même mère.

Kaba nàlen ká àla màgen / Kaba [est] venu se confier à Allah
 ká kéra¹⁹ màgen / se confier au Prophète
 ká Dia màgen / se confier à Dia
 Né Dia báda bɔ / moi Dia je suis bien venu offrir
 wòro fila ká là syé kàn / deux colas plus un poulet
 ká àla màgen / pour me confier à Allah
 ká kéra màgen / pour me confier au Prophète
 k'é màgen / pour me confier à toi
 ká fàra jónna? / en suivant qui ?
 ká fàra kàramɔgɔ Falaye / en suivant le maître Falaye
 ká fàra kàramɔgɔ Kɛba / en suivant le maître Kɛba
 hàli bì, kenkenba / c'est le moment, kenkenba²⁰

Comme dans le dernier exemple, en général, après avoir énoncé le nom du sacrifiant, l'officiant-énonciateur se présente et situe sa propre personne dans une lignée de spécialistes qui détiennent – ou détenaient s'ils sont déjà décédés – les artefacts considérés comme ancêtres des siens. Les *básiw/ bóliw* tissent, en effet, des relations de filiation et de parenté ; ainsi, il peut y avoir des fratries mais également des parents et leurs enfants (Colleyn, 2009). Cette énumération des noms des maîtres du passé et ceux de leurs artefacts, usuellement précédée de l'évocation du nom d'Allah²¹, permet d'inclure tous ces personnages dans le champ du rite au titre d'alliés²². Suit une déclaration à l'intention des *básiw* présents : « Voici votre eau, voici vos colas, voici vos poulets ». Il faut peut-être préciser qu'avant d'être transmises à leur(s) destinataire(s), les choses données font, en pays mandingue l'objet d'une évocation²³. Le sacrifice ne fait pas exception à cette règle. L'ordre des dons qui intervient dans son cadre est fixe : l'officiant débute par l'aspersion des artefacts rassemblés avec de l'eau à laquelle il ajoute parfois de la poudre de piments ou des colas et qu'il prolonge, plus rarement, par une libation effectuée à l'aide d'autres liquides (alcool, mélanges végétaux). Il croque ensuite, une fois son discours terminé, les colas puis recrache leurs morceaux sur ces mêmes artefacts ; enfin, il arrose ceux-ci avec du sang des volailles et celui des mammifères, si des caprins, ovins ou bovins sont immolés. L'énumération préalable de ces offrandes se termine par une deuxième invocation qui inclut cette fois-ci une présentation du ou des destinataire(s) du sacrifice. L'officiant les désigne alors un par un, ce qui lui permet non

¹⁹ Variante phonétique de *kíra* (Dumestre 2011 : 518).

²⁰ Nom propre de l'artefact invoqué.

²¹ Concernant les fonctions de telles évocations, cf. Hames (1993) et Kedzierska-Manzon (2016b).

²² Cette évocation peut faire penser à l'évocation des esprits auxiliaires dans les chants chamaniques.

²³ Ainsi, les cadeaux apportés par l'anthropologue en mission aux chasseurs d'une localité, les contributions financières au mariage ou les participations individuelles à l'organisation des cérémonies les plus diverses donneront toujours lieu à des énumérations verbales similaires.

seulement de les nommer mais aussi et surtout de souligner leur caractère extraordinaire :

sónsan²⁴ géretigi àni sónsan sadama / oh sónsan maître des nains-chasseurs²⁵, oh sónsan le charmant
 ì yà jí file ì yà wòro file / voici ton eau et tes colas
 hàli bì ká tà ká dí céman mùsoman mà / jusqu'à présent, [il faut] les prendre et [il faut qu'ils] soient donnés [également] à l'homme et à la femme [fétiches]
 ka dí jónnu mà ? / il faut qu'ils soient donnés à qui ?
 ka dí sìsiw mà / [qu'ils soient] donnés à la « fumée »²⁶
 ká dí ñàniḡ jùgu fàama mà / [qu'ils soient] donnés au roi de la mauvaise foi
 jànba kùdukó àni jànba fidakó / janba²⁷ fait de pierres et janba fait de feuilles
 kólonkóno súruku / la hyène à l'intérieur d'un puits
 (...)

 ká dí sínikànte / [il faut qu'ils soient] donnés à Demain n'a pas la même voix
 ká dí hàli bì sàlo júgu mà / donner à présent à Salo le méchant
 sú kánda bójúru / créature griffue²⁸ qui protège la nuit
 sùtigi kánda bójúru / créature griffue qui protège les cadavres....
 wúla kánda bójúru / créature griffue qui protège la brousse
 wúlatigi kánda bójúru / créature griffue maître de la brousse
 sònkoma àni bànkoma / catégorique dans ses décisions
 k'í yà jí tà ká dí mà àni ì yà wòro / voici ton eau et tes colas

Comme le lecteur l'aura noté, il n'est pas aisé de comprendre de telles interpellations que les féticheurs sont peu enclins à commenter. Si j'ai pu tenter leur analyse, c'est grâce à une relation de longue haleine avec quelques spécialistes particulièrement bienveillants. Malgré leur assistance, mes efforts de décryptage de cet extrait et plus généralement du *básitigikan* se sont soldés par un succès mitigé. Et pour cause : le « langage des féticheurs » échappe à toute lecture univoque car il se caractérise par un flottement sémantique et syntaxique constant. Penchons-nous sur la manière d'invoquer les *básiw* pour illustrer ce point.

Les appellations qui servent à dénommer ces artefacts et dont l'usage est perçu localement comme très ancien – selon mes interlocuteurs : *janba*, *gasa* ou *gwasa*, *kóntrərən* – sont courtes et appartiennent à la catégorie des noms propres. Certains types de *básiw* sont, en revanche, désignés par des noms

24 Littéralement : lièvre + arbre (pour *sóoro*, cf. Vydrine 1990 : 30).

25 Les *gérew* ou nains-génies sont considérés comme l'archétype du chasseur (Cissé, 1994).

26 Nom d'un *bási* destiné principalement aux jumeaux, cet artefact auquel on offre des sacrifices annuels peut également être sollicité au moment des travaux champêtres afin de garantir les bonnes récoltes.

27 L'étymologie de ce nom est incertaine mais on pourrait supposer qu'il s'agit d'une variante du *jama* : la force vitale, déjà mentionnée (comme dans le nom de l'oiseau appelé alternativement *jambatutu* ou *namatutu*, Vydrine, 1990 : 254).

28 Etymologiquement, le terme renvoie à un animal griffu, porc-épic notamment (Vydrine, 1990 : 257).

communs – *sisi* : fumée, ou *kàrafe* : bride – dont la relation avec les fonctions attribuées aux artefacts qu'ils désignent n'a hélas rien d'évident. Il existe enfin des *básiw* aux noms composés de mots du langage courant. Ainsi *jànfatíja*, littéralement : « trahison gâtée », qui vise à contrer l'action de ceux qui complotent derrière notre dos. *Sínikajan* : « demain est loin », permet de s'assurer que l'action attendue des artefacts sollicités est immédiate. *Dìbi* : « obscurité », obstrue la vue de ceux qui regardent son utilisateur en le rendant invisible. *Kùngerén* : « tête ocre », au sens de tête forte, désigne par métonymie la détermination de l'artefact en question. Ces noms renvoient aux fonctions et/ou aux capacités reconnues aux *básiw* concernés. Certains le font de manière assez voilée, comme *jàlakunun*, qui fait référence au jus amer de caïlcédrat²⁹ utilisé dans plusieurs remèdes traditionnels, ou *dàna Fadima*, « indépassable Fajimba » : le prénom, sans doute, d'un vaillant chasseur auquel on compare l'artefact. Ces deux derniers exemples mais aussi de nombreux autres suggèrent qu'il n'est pas toujours aisé de trancher quant à ce qui constitue le nom du *bási* à proprement parler et ce qui s'y ajoute ou s'y substitue : les frontières entre l'appellation générique d'un type d'artefacts et la façon imagée de décrire les artefacts de ce type semblent souvent perméables. Quel est au juste le nom de l'artefact interpellé dans le dernier extrait cité : « janba », « janba fait de pierres et janba fait de feuilles » (*jànba kùdukó àni jànba fidakó*), « la hyène à l'intérieur d'un puits » (*kólonkɔnɔ súruku*) ? Doit-on considérer l'expression « roi de la mauvaise foi » (*ɲàniɲe jùgu fàama*), dans le même extrait, comme un nom propre ou une périphrase ? L'indétermination syntaxique et sémantique de ces expressions est frappante.

Cette indétermination participe, comme nous allons le voir à présent, à la construction de l'identité complexe des *básiw* à l'intention desquels de telles expressions sont énoncées. Fréquemment, plusieurs d'entre elles s'enchaînent de façon parallèle. Elles possèdent alors une valeur rythmique et mélodique. On pourrait donc les rapprocher des formules utilisées par Homère et d'autres poètes de la Grèce ancienne (« Achille aux pieds rapides », « Ulysse aux mille tours »), analysées par Milman Parry dans une étude désormais classique³⁰ (Parry, 1930 ; cf. l'analyse critique de Casajus, 2012). Parry définit une formule comme « a group of words which is regularly employed under the same metrical conditions to express a given essential idea » (*ibid.* : 80-81). En pays mandingue, il s'agit en général d'un nom propre précédé ou suivi d'un adjectif (*dàna Fadjimba* : « indépassable Fajimba », *dàna Fidiki* : « indépassable Fidiki », *jànfatíja* : « Trahison Gâtée ») ou bien d'une proposition qui revient (« Komo connaisseur des années et des mois »). Bien que le sens de telles formules reste souvent énigmatique, il est évident qu'elles mettent en valeur la puissance et la bravoure des *básiw*, qu'elles dépeignent comme particulièrement féroces et qu'elles comparent aux bêtes sauvages et aux vaillants chasseurs. Cette dernière comparaison du *bási* au chasseur semble

29 Khaya senegalensis.

30 Je remercie Adeline Grand-Clément d'avoir attiré mon attention sur ce texte.

assez courante. Voici comment l'exploite un maître villageois, qui attribue à son artefact la capacité – nécessaire pour participer à l'activité cynégétique – d'endurer la soif et la faim et qui le salue de la même façon que celle employée à l'adresse d'un chasseur émérite ou qui rentre au village avec du gibier :

ì dānsɔɔ ì dānbasɔɔ³¹ / hommage à toi ô maître chasseur !
 ì mīnɔgoba mūɲu / toi qui endures la grande soif
 ì kōngɔba mūɲu / toi qui endures la grande faim
 ì dānsɔɔ ì ní kó ! / salut à toi ô maître chasseur !

Le même maître reprend la même salutation à la fin de l'énonciation avant d'inciter son *bási* à agir en sa faveur. Il lui intime alors l'ordre d'annihiler ses ennemis :

dānsɔɔ yè fɔ́la / on dit 'salut à toi chasseur'
 dān fàgala lè yè / à celui qui tue le grand buffle noir
 dānsɔɔ té fɔ́la / on ne dit pas 'salut à toi chasseur'
 dān bōnna yè / à celui qui blesse le grand buffle
 dōnsokɛ mána wíli né Dia k'à mà / si un chasseur se lève contre moi Dia
 ì k'ò sòn tìgɛ, k'ò bīɲɛ tìgɛ / arrache-lui le cœur, arrache-lui le foie
 ò ka fòronto ní k'ò lónban / qu'il avoue [ses crimes] et [éclate comme] le sorgho de Guinée³²

On remarquera, dans les deux derniers extraits, l'importance des verbes renvoyant de façon directe à l'action attendue du *bási* : endurer, tuer, arracher, ainsi que, dans l'ensemble des exemples évoqués, l'usage de noms parfois suivis ou précédés des adjectifs, présentant les artefacts sollicités comme des agents pourvus d'une force exceptionnelle (buffle noir, hyène, créature griffue, indépassable Fajimba) ou/et jouissant d'un statut élevé (roi, maître-chasseur, maître des nains-chasseurs). Les connaissances extraordinaires de ces artefacts peuvent également être mises en lumière, comme dans l'expression déjà citée : « Komo connaisseur des mois et des années » ou comme dans l'exemple qui suit, où l'énonciateur attribue à son artefact la capacité de voir et d'entendre mieux que lui-même :

Né té ñì lón, né té júgu lón / je ne connais ni le bien ni le mal
 dó k' ì dón, dó k' ì nálakala / l'un connaît l'autre voit mieux
 né yè dónna, é k'ì nálakala / moi, je connais, et toi, tu vois vraiment
 é lè ɲá [yà] kó lá / toi qui vois l'affaire
 é le túlo kó lá / c'est toi qui entends
 ká kùru láde n mà / entoure-moi
 mín yè ñì kùru dí / de la compagnie de ceux qui m'aiment

31 Modification poétique (supp.) de la salutation *I dānsɔɔ !* (Kedzierska Manzon, 2009, 2014a).

32 Sorghum bicolor, race guinea, *S. margaritifera* (Vydrine, 1999 : 273).

ká kùru génsen n mà / éloigne de moi
mín yè júgu kùru dí / ceux de mauvaise compagnie

La formulation : « je ne connais ni le bien ni le mal », qui ouvre ce passage, est, en fait, introduite dès le début de l'énonciation. Mais elle ne s'explique qu'à la fin, lorsque le féticheur demande à son *bási* d'utiliser sa vue juste et son ouïe fine pour le protéger contre ceux qui lui veulent du mal mais qui tentent de le dissimuler. Une demande semblable clôturera toujours l'énonciation du *básitigikan*.

Force est de constater que celui-ci représente un mode d'expression assez particulier, ce dont tout le monde convient sur mon terrain. Interrogés à ce sujet, certains féticheurs ont affirmé explicitement qu'il s'agit de la parole qui doit plaire, qui flatte (*ka bálíma*) les *básiw*. Elle abonde en hyperboles qui mettent en valeur les artefacts interpellés, ce que les extraits cités illustrent à profusion. L'usage fréquent des formules, typiquement associées en Grèce ancienne au discours élogieux (Parry, 1930), confirme d'une façon supplémentaire son caractère enchanteur. Il serait alors tentant de la rapprocher d'un autre mode d'expression qui doit plaire : le « langage des griots » (*jèlikan*), ces musiciens qui profèrent, en pays mandingue comme dans des contrées voisines, des louanges à des personnes jouissant d'un statut social élevé. Comme le montrent les études dans ce domaine (Bornand, 2005 ; Hoffman, 2000), ce faisant, ils visent à faire perdre le contrôle d'eux-mêmes à ceux que l'on considère officiellement comme leurs supérieurs. C'est à cette fin qu'ils évoquent de manière démesurée leurs mérites et celles de leurs ancêtres. Pour atteindre l'objectif visé, une telle évocation doit se faire selon les règles de l'art, parmi lesquelles l'usage de répétitions et d'allitérations, du parallélisme syntactique, assorti d'un débit très rapide. Il est évident de ce qui précède que les mêmes règles d'art s'appliquent au « langage des féticheurs », bien que la construction de l'identité complexe du destinataire ne s'y opère pas de la même manière que dans le « langage des griots »³³.

Les deux « langages », considérés localement comme « paroles fortes »³⁴, partagent donc un grand nombre de traits formels. Outre ceux déjà évoqués, on peut signaler l'usage d'expressions figées qui, dans le *básitigikan*, fonctionnent tantôt comme formules d'adresse aux supérieurs de l'énonciateur – « Hommage à toi ô maître chasseur ! » – tantôt comme maximes permettant de séparer diverses phases du discours ou d'annoncer sa fin. Ainsi la phrase : « si une petite rivière bondit comme une grande, les feuilles mortes l'auront bouchée » intervient dans un des exemples de mon corpus pour introduire la conclusion : « si l'année est bonne, le kaki portera

33 En bref, lorsque le *jèlikan* vise la construction d'un destinataire dont la personne englobe celles de ses ancêtres, un destinataire pluriel mais assez défini, le *básitigikan* façonne un destinataire non humain ambivalent, multiple mais partiellement indéterminé. Je remercie Laurent Gabail pour m'avoir poussée à clarifier ce point.

34 Pour la définition de cette expression, cf. Kedzierska-Manzon (2016b).

des fruits, si l'année est mauvaise, le kaki portera des fruits », à savoir : que l'année soit bonne ou mauvaise, la demande faite au *bási* sera exaucée. Dans un autre exemple, l'énonciateur se permet une plaisanterie, en remarquant que « le bon côté de l'enfer c'est qu'on n'y a pas froid », avant de terminer par l'idéophone figurant le déplacement du serpent. Lors de la même performance, il énonce quelques adages sans lien direct avec l'objet de sa demande (« si la tourterelle dit qu'elle pondra l'œuf de l'oiseau-éléphant, en sortant cela lui déchirera le derrière », par exemple). Il est plausible de penser que l'emploi de telles plaisanteries dans un discours pourtant pris très au sérieux participe à fonder l'autorité rituelle de l'énonciateur, comme le fait l'usage des obscénités dans le discours chamanique des Magar, étudié par Anne de Sales (2016). Les propos des féticheurs constituent, comme ceux des griots et sans doute ceux des chamanes, une manière très vivante de s'exprimer. Citons, pour prendre un autre exemple, ce maître qui compare son *bási* à un vieux crocodile à peau dure battant la queue et qu'il invite à arracher les entrailles de ses ennemis, qu'ils soient hommes ou femmes, présents ou absents. Un maître bamakois, pour décrire la venue chez lui de son client raconte : « [prénom] prend son pied droit et le pose devant son pied gauche », rendant ainsi le périple de celui qui le consulte, palpable. Le *básitigikan* abonde, on voit bien, en images à la fois fortes et précises (« arrache-lui le cœur, arrache-lui le foie (...) qu'il [éclate comme] le sorgho de Guinée »)³⁵. Les jeux de mots mettant à profit la polysémie des langues mandingues en sont une autre caractéristique récurrente que l'un des extraits cités plus haut illustre bien : on y interpelle un artefact comme étant celui qui protège, successivement, la nuit (*sú kánda*), des cadavres (*sùtigi kánda*), la brousse (*wúla kánda*) et des maîtres de la brousse (*wúlatigi kánda*). On notera enfin la présence des figures rhétoriques (une anaphore dans l'extrait que je viens de citer, mais il peut s'agir, dans d'autres cas, d'une périphrase, anacoluthie, hyperbole ou métaphore filée) dans une structure toujours paralléliste.

Ces traits formels, communs à plusieurs genres de « paroles fortes » en usage sur mon terrain, se trouvent, dans le *básitigikan*, associés à une morphologie particulière. Sans entrer ici dans les détails de la grammaire mandingue, dont je ne suis pas spécialiste, notons que les conglomérats ou les expressions s'apparentant (Dumestre, 2003 : 89-91) – sortes d'agglutinations de plusieurs mots formant un sens nouveau, comme dans les appellations de *básiw* – y sont fréquents, de même que les constructions verbales contenant la marque prédicative *ka*, qui introduit le mode subjonctif (« que le besoin de Bah soit satisfait », « que tu m'aides la nuit et le jour »). Cette marque revient nettement plus souvent que d'autres (*bɛ*, *tɛ*, *yɛ*, *na*, *kana*, *-ra*), propres aux constructions verbales typiques du langage courant. L'usage du subjonctif qui ne permet pas de situer l'action évoquée sur l'axe du temps (passé-présent-

35 Il convient peut-être de noter que c'est dans des termes très similaires que l'officiant de la société initiatique Komo adressait jadis le masque de cette société lors des cérémonies annuelles (Dierterlen, 1988 : 183).

futur) contribue à donner l'impression de l'atemporalité. Il sert sans doute à éviter l'impératif – jugé sûrement impoli lorsqu'on s'adresse à un supérieur – et à présenter l'action désirée comme une sorte de nécessité. « Il faut que tu me protèges ! », diffère bien de « protège-moi ! » qui, sous forme d'un ordre, exprime un souhait. Ce premier mode d'expression dépersonnalise de plus le contenu du message en en dissimulant l'auteur (qui est-ce qui estime qu'il est nécessaire que le fétiche protège l'énonciateur ? s'il « faut donner à janba », quelle est la personne qui affirme que c'est indispensable, est-ce le sacrifiant, le sacrificateur, janba lui-même ?). Avec d'autres particularités grammaticales et stylistiques du *básitigikan* décrites ici, l'emploi du subjonctif participe à engendrer une certaine opacité et rendre difficile la compréhension du « langage des féticheurs » non seulement pour l'anthropologue, l'étudiant mais aussi pour les locuteurs mandingues.

En effet, dans leur majorité, les clients des féticheurs en présence desquels ce langage est énoncé ne le comprennent pas entièrement. Mais n'oublions pas que les degrés d'expertise varient et que, parmi ceux qui consultent ces spécialistes, un bon nombre sont plus ou moins familiers avec le procédé. Plusieurs ont dans la famille ou parmi leurs proches quelques praticiens ou pratiquent eux-mêmes mais à une moindre échelle, en tant que détenteurs d'un artefact relativement menu acquis chez un des maîtres réputés. C'est le cas, par exemple, de mon hôte villageois, qui possède un petit *bási* ou de mon chauffeur bamakois dont le grand frère aujourd'hui décédé était un féticheur respecté de tous. Sans oublier mon maître chasseur dont plusieurs amis sont des experts rituels. Lorsque ce maître consulte, comme cela lui arrive souvent, un de ces amis, le maître Bou établi près de Bankoumana, il peut sans aucun doute saisir ce qui est énoncé. Ce n'est pas le cas de nombreux clients citadins d'un féticheur bamakois connu, Daouda. Ses clients peuvent toutefois, vraisemblablement, suivre les principales étapes de l'énonciation : reconnaître leur prénom, celui de l'officiant ou les termes désignant les offrandes. Ils saisissent des bribes, distinguent, par exemple, les adjectifs possessifs et les pronoms personnels (je/moi : *n/ne*, tu/toi, ton : *ì/é*, vous, vos/votre : *áw*, etc.) qui reviennent régulièrement. On peut supposer que l'énonciation représente pour eux un « fond sonore » permettant l'élaboration individuelle du sens à partir d'une « illusion perceptive orientée », pour reprendre l'heureuse formulation de Carlo Severi (2007 : 253) au sujet du chant chamannique kuna. Tout se passe comme s'il ne s'agissait point pour eux d'interpréter le discours entendu pour le rendre intelligible – je n'ai jamais vu, en tout cas, les clients se lancer dans de telles interprétations – mais au contraire de reconnaître la nature limitée et, pour ainsi dire, non active sur le plan langagier tout au moins, de leur participation à l'échange avec les instances divines dont ils sollicitent l'aide³⁶.

Que le langage énoncé à l'intention de ces instances demeure partiellement incompréhensible à ceux qui assistent à son énonciation et même, dans un

36 Je remercie le lecteur anonyme de mon article pour m'avoir poussée à réfléchir sur ce point.

moindre degré, à ceux qui en ont la charge et qui enchaînent habilement les figures obligées, sans forcément saisir toujours parfaitement leur sens, ne surprend guère. Après tout, une certaine étrangeté, voire incompréhensibilité, caractérise tous les types de paroles « fortes » employés localement : les incantations *kílisíw*, le *díbikan* ou le langage oraculaire, les chants des sociétés initiatiques et ceux des chasseurs ou du *jèlikan* déjà mentionné (Brett-Smith, 1984 ; McNaughton, 1982 ; Tera, 1980). L'opacité sémantique compte parmi les principaux ressorts de l'efficacité de toutes ces paroles (Kedzierska-Manzon, 2016b et 2008). Ainsi que celles qui sont employées en contexte rituel ailleurs. En effet, les langages religieux du monde altèrent tous, chacun à sa manière, les modes d'expression ordinaires (Malinowski, 1974[1935] ; Mauss, 1968 [1909] ; Lévi-Strauss, 1958 et 1971 ; de Sales, 1991 ; Staal, 1993 ; Severi, 2007 ; pour une synthèse, voir Keane, 1997 ; Kedzierska-Manzon, 2016b).

Revenons au *básitigikan*. À la différence, par exemple, des incantations *krisíw* – il s'agit de formules très courtes et hautement incompréhensibles, dont le destinataire et l'auteur demeurent difficiles à identifier (Kedzierska-Manzon, 2008 et 2016b) –, le « langage des féticheurs » possède une structure conversationnelle : on l'énonce à l'attention de et face à certain(s) artefact(s), en employant systématiquement la deuxième personne du singulier ou/et du pluriel. Tout au long de l'énonciation, le maître interpellant ces artefacts, énonce leurs noms ou ce qui en tient lieu : les périphrases, les hyperboles ou les métaphores souvent énigmatiques mais censées dénoter les destinataires de son discours. Il énumère, on l'a vu, les qualités exceptionnelles de ces derniers. Il les incite à exaucer ses souhaits. Ce faisant, me semble-t-il, il les produit en tant qu'agents, en définissant par là même leurs champs d'expertise : protéger ceux qui cherchent leur assistance, combattre les ennemis, les tuer, les voir ou les entendre, etc. Sa parole définit ainsi sa relation réciproque avec ces artefacts en tant qu'alliance fondée sur la confiance, conséquence de la confiance reliant les maîtres du passé à des artefacts similaires. À la fin de l'énonciation, il stipule les termes du contrat : il précise les modalités de la réponse qu'il attend d'eux, en indiquant quelle position des colas sur le sol sera considérée par lui comme favorable. Il encourage alors les *básiw* à agir en prenant « leur » part. Enfin, il les remercie de l'avoir assisté dans le passé et les invite à satisfaire ses demandes futures et à ne jamais le trahir, en renouvelant ainsi, à chaque sacrifice, le pacte qu'ils ont jadis scellé. Comme ce fidèle décrit par Alfred Gell (1998 : 120-121), dans l'expérience duquel une divinité hindouiste qu'il « regarde le regarde en train de la regarder », le féticheur parle à des choses qui deviennent, selon la terminologie de Gell, le patient de son action, sensible à sa parole. Cette parole non seulement institue ces choses en son interlocuteur, comme l'aurait sans doute conclu Gell, mais je pense qu'elle permet aussi de circonscrire le périmètre d'action de cet interlocuteur si particulier. Elle affine son identité composite et paradoxale, en le présentant comme pourvu de certaines qualités précises (vaillant, lucide, vigilant, diligent, loyal, déterminé, fort), dont il

bénéficie en tant qu'assemblage de plusieurs agentivités (dont des *básiw* individuels, des substances végétales et d'autres jugées puissantes, le sang sacrificiel coagulé sur sa surface, etc.).

Ce qui mérite d'être souligné, c'est qu'au-delà de son contenu sémantique, les caractéristiques morphologiques du *básitigikan* participent à la construction de l'identité complexe d'un tel interlocuteur à qui les humains s'adressent en contexte rituel. L'idée que les propriétés formelles des paroles énoncées en ce contexte, en plus de leur capacité à marquer la rupture avec l'ordinaire, peuvent contribuer à produire l'effet visé par ces paroles, n'est pas nouvelle. Comme l'observe Webb Keane (2004) à propos des exemples indonésiens, les pronoms personnels, de même que les adverbes de lieu et de temps, s'en trouvent fréquemment éliminés. Au même titre que l'usage d'archaïsmes ou d'idiomes étrangers ou encore la régularité prosodique, ces procédés permettent de détacher le discours rituel de son ancrage spatio-temporel et de donner aux participants – énonciateurs mais aussi audience – l'impression d'être en présence d'une parole dont nul n'est l'auteur. Dans le *básitigikan* un processus un peu différent opère. Certes, comme déjà indiqué, l'usage du subjonctif, des conglomérés et des figures rhétoriques, conjointement au parallélisme syntactique, l'indétermination tant grammaticale que sémantique et le recours à des maximes sans lien direct avec l'objet du sacrifice, aboutissent à une relative opacité du « langage des féticheurs », le détachant de son contexte d'énonciation. Néanmoins, l'emploi répété, mis plus tôt en évidence, de pronoms de la première et de la seconde personne, des noms de l'énonciateur, de ses maîtres et de ses artefacts de même que celui d'adjectifs possessifs qui renvoient aux participants du sacrifice, l'ancrent au contraire dans ce contexte, dans le *hic et nunc*. Ces caractéristiques antinomiques du *básitigikan* œuvrent à créer un allocutaire accessible, tangible, à l'écoute des humains, et en même temps complexe, pluriel, hétérogène, ambivalent et pourvu de qualités exceptionnelles.

LE LANGAGE DES DIEUX-FÉTICHES : LEXIQUE, SYNTAXE, MODE DE PRODUCTION

Une attente implicite vis-à-vis du destinataire de la parole qui, du fait même d'être défini comme tel, est supposé capable de saisir ce qu'on lui dit et apte à prendre part au dialogue, caractérise tout acte verbal (Severi, 2009)³⁷. Certes, en Afrique comme ailleurs, les dieux s'avèrent souvent peu bavards et la parole qui leur est adressée n'appelle pas forcément une réplique orale. Néanmoins, il semble raisonnable de supposer que les maîtres parlant à leurs *básiw* pensent pouvoir les atteindre au moyen du langage. Comme le note William Hanks, ceux qui participent à la communication :

37 L'usage du langage serait indissociable de l'attribution des états mentaux à ceux à qui on parle, selon les travaux en neurosciences et notamment la « Théorie de l'Esprit » (cf. note 7).

« must be capable of engaging in interaction, at whatever level. This implies the capacity for oriented focus of attention, and usually implies the ability to reciprocate address with a communicative gesture of some kind. Obviously, this gesture need not be speech, and it may be difficult to produce or may be variously defective » (1996 : 177).

Reste à savoir de quelle manière et dans quel langage les choses divines sont censées s'exprimer. Voici ce que m'a expliqué à ce propos un ami originaire des Monts mandingues³⁸ :

« Quand la fabrication du *bási* est finie, je prends les colas, le poulet, je peux dire ceci : 'Voilà, toi, je vais t'appeler Moussa. Moussa, je t'ai confectionné pour que tu puisses venir à mon aide, pour que je gagne cette femme [par exemple]. Je t'ai confectionné pour cela. A partir de ce jour, je vais t'adorer. A partir de ce jour, je viendrai te dire tout ce dont j'ai besoin. Si tu es capable de suffire à mes besoins, je vais jeter les colas. Si les colas tombent dans la bonne position, je vais savoir que tu as accepté [de m'aider]. »

Comme on le voit, la réponse attribuée à l'artefact – que celui-ci est censé livrer, comme le précise mon ami, à travers les noix de cola – représente une pierre angulaire du système au sein duquel cet artefact est conçu et fonctionne comme agent. Cette réponse sert de preuve que l'artefact en question est en mesure d'épauler ceux qui le sollicitent en agissant en leur faveur puisqu'elle est une démonstration immédiate de son pouvoir décisionnel : de sa capacité à accepter ou refuser la demande et l'offrande. Mais de quelle réponse s'agit-il exactement ? Comment les choses (divines) parlent-elles ?

Martin Holbraad (2011) pose une question similaire dans un texte au titre provocateur : « Can the thing speak ? ». Il y avance :

« Asking whether the thing can speak, then, is to ask for it to speak on its own terms – in its own language, if you like. Any interesting answer to this question, I suggest, would have to start from the rather blatant observation that it would be a shame if such a language – call it 'thingese' – turned out to have no sonorities of what we take to be the most obvious distinguishing feature of so-called things, namely their material characteristics » (*ibid.* : 9).

Je souscris à ce diagnostic. Il me semble plausible que si les choses parlent, elles le font dans leur langage qui est indissociable, comme le soutient Holbraad et comme le montre par ailleurs Severi (2009), de leurs propriétés matérielles. Mais aussi qu'elles s'expriment, comme le suggère Cartry (1976, 1978, 1981), à travers d'autres choses : les dispositifs matériels au sein desquels elles assument le rôle de locuteurs. Ce dernier auteur compare les victimes sacrificielles chez les Gourmantché (Burkina Faso) aux signifiants d'un

38 Propos reconstruits à partir de mes notes de terrain, d'après une conversation qui a eu lieu au village de Sélofara en décembre 2003.

langage. Dans d'autres travaux (Cartry, 2009), il examine la relation entre le discours géomantique et les signes graphiques participant à la production de ce discours. Suivant ces avancées, Danouta Liberski-Bagnoud (2010, 2012) analyse avec finesse le langage oraculaire « fait de sons et de mouvements » selon des règles de syntaxe complexes en pays kasena au Burkina Faso également. Elle propose d'envisager les objets mobilisés lors de l'élaboration de ce langage comme son lexique puisqu'ils permettent le jaillissement, dans un espace construit à cet effet, de la parole attribuée aux puissances invisibles (dans le cas kasena : l'entité Terre). Mes recherches conduisent à une conclusion similaire : le dispositif matériel employé dans l'espace sacrificiel permet aux dieux-fétiches mandingues – dieux visibles, à la différence des puissances kasena évoquées, mais dont l'action relève de la sphère de l'invisible, comme on se rappelle – de participer au dialogue avec les humains³⁹.

Quelles sont les modalités précises de leur participation à ce dialogue et son schéma de base ? Avant de l'entamer, le maître demande au client qui vient le voir ce qui l'amène à consulter, littéralement, ce qu'il a dans le ventre (*kɔ́nɔ kó*). Ce dernier le précise souvent sous forme d'une question, par exemple « Est-ce que je vais avoir de la chance à la chasse ? », « Est-ce qu'en partant à la mine d'or je pourrai gagner assez pour m'acheter une motocyclette ? » ou d'une plainte : « Je travaille beaucoup mais je n'ai jamais d'argent ». L'officiant reprend cette question ou plainte à la fin de l'énonciation sous forme d'une hypothèse binaire, en disant « Si [prénom du client] aura une chasse fructueuse » ou « Si tu es d'accord pour t'occuper de l'affaire de [prénom], alors que ça se voie à travers les colas ». Puis, il divise les colas en deux et les lance en l'air.

39 Certes, on m'a rapporté que quelques rares artefacts provenant de Guinée répondaient verbalement à leurs maîtres (cf. aussi Leiris, 1934 : 54). Néanmoins, tel n'est pas le cas pour les autres qui doivent donc s'exprimer au moyen d'un dispositif matériel.

Féticheur s'apprêtant à jeter des colas. Crédits : A. Kedzierska-Manzon
Le féticheur s'apprêtant à jeter les colas, divisés en moitiés (Bamako, mars 2016)

Chaque moitié des colas lancés peut atterrir soit sur sa partie plate par laquelle elle adhérerait à l'autre moitié – la position appelée *bírilen* : face au sol – soit sur sa partie arrondie, devenant alors *sigilen*, littéralement : posée ou assise. Le nombre des moitiés est toujours pair. Elles peuvent être soit toutes *sigilen* soit toutes *bírilen*, soit, usuellement, réparties entre ces deux positions.

Position des colas. Crédits : A. Kedzierska-Manzon
La position à terre des moitiés de colas sacrificiels (Bamako, mars 2016).

Ce qui importe, c'est que les deux moitiés, ou, si on augmente le nombre des noix, toutes les moitiés considérées comme appartenant au(x) *bási(w)* (marquées au préalable d'une couleur donnée), tombent dans la position convenue. On considère alors que le *bási* (ou l'ensemble des *básiw*, s'ils sont plusieurs) « a pris » ses moitiés que le maître croque et recrache sur sa surface. Si tel n'est pas le cas, la réponse est considérée comme défavorable. L'officiant procède alors, en jetant de nouveau les colas, à la multiplication des questions, formulées toujours comme des alternatives binaires. Il cherche en premier lieu à savoir si son/ses allié(s) ne souhaitent pas recevoir un sacrifice plus consistant, en énumérant les victimes animales envisageables. D'abord les volailles, mâles ou femelles, d'une couleur précise (blanches, noires, rousses, bicolores, tachetées, cendrées) ou possédant d'autres caractéristiques (jambes courtes, crête imposante, etc.). Puis des caprins, ovins ou bovins, dont on précise encore les traits. Si cette surenchère se solde par la négative, le féticheur vérifie si son allié (singulier ou multiple) considère qu'il peut régler le problème ou bien s'il est nécessaire de solliciter l'aide d'un autre artefact/ensemble d'artefacts et/ou spécialiste. Il peut également poser des questions à

son client, en supposant que des circonstances particulières qui lui échappent, à lui féticheur, motivent le refus du/ des *básiw* de s'impliquer.

Comme on peut le constater, la logique du dialogue à travers les colas est relativement simple. Point de nécessité de concilier les réponses potentiellement contradictoires, comme dans le cas de la divination par « l'araignée », étudiée par David Zeitlyn (1995) ; on vise à convaincre les *básiw* – qui semblent s'exprimer tous de concert et à l'unisson – d'accepter le sacrifice : qu'ils puissent changer d'avis au cours de l'interaction rituelle paraît non seulement possible mais désirable même, leur dernière réponse faisant foi. S'ils s'obstinent à refuser, c'est, admet-on, pour une bonne raison⁴⁰ : la situation particulière de la personne qui les consulte – son entourage familial, ses actions passées dont un probable manquement rituel, son destin – est incriminée comme cause d'un tel refus lors de l'échange entre cette personne et le féticheur. Celui-ci restitue la réponse des *básiw* à haute voix mais les clients expérimentés comprennent cette réponse avant qu'elle soit ainsi énoncée. La nature du dispositif employé – les colas se divisant toujours en deux moitiés, qui ne peuvent tomber chacune que de deux manières – ne laisse que peu de marge de manœuvre aussi bien dans la formulation des questions que dans l'interprétation des réactions des artefacts sollicités.

Il en va tout autrement du dialogue s'effectuant à travers les volailles⁴¹ – poules, coqs et poulets –, que l'on sacrifie, une fois que les colas ont été acceptés et que l'énonciation a pris fin. L'officiant égorge alors les victimes une par une, en arrosant de leur sang les artefacts présents, comme sur la photo suivante.

40 L'imputation à l'instance divinatoire d'un savoir plus complet que celui possédé par le spécialiste est commune à d'autres formes de divination (Zeitlyn, 1995). Elle permet d'interpréter ses réponses parfois énigmatiques comme adaptées à la situation, dont la définition correcte échappe aux humains.

41 A ma connaissance, on n'interprète pas la position d'autres animaux immolés. Certaines modalités de leur mort – la durée (que l'on mesure en comptant) pendant laquelle le bruit de la respiration persiste, par exemple – peuvent en revanche être prises en compte.

Sacrifice. Crédits : A. Kedzierska-Manzon

L'arrosage ou le sacrifice : le sang des victimes tombe sur les artefacts (Bamako, juin 2014)

Puis, il jette chacune des victimes en l'air en les propulsant vers l'extérieur, si le sacrifice a lieu à l'intérieur d'une case, et observe attentivement les modalités de leur mort. Puisqu'elles sont vivantes encore lorsqu'il les lance, elles sursautent en général pendant un court moment avant de s'immobiliser. Leur trajet et la qualité de leurs mouvements (leur ampleur, tempo, ressemblance mimétique à certaines activités, etc.), ainsi que leur position à terre à une certaine distance par rapport à des personnes présentes⁴², à l'entrée/ la sortie de la concession et à l'emplacement de(s) *bási(w)*, font l'objet d'une interprétation.

⁴² Si le rituel commence à l'intérieur d'une case, ces personnes sortent dans la cour pour assister à la suite, pouvant donc aisément se déplacer, ce qui n'est pas le cas si le sacrifice a lieu à l'extérieur avec l'assistance assise sur des chaises, des nattes ou des feuilles.

Interprétation de la position des poulets. Crédits : A. Kedzierska-Manzon

La lecture de la position des poulets sacrifiés chez un maître réputé. Ici le volatile sur le côté tourne la tête vers la case où sont déposés les *básiw*, la direction de ses jambes et de ses ailes fait l'objet d'une interprétation (Bamako, mars 2016)

On distingue plusieurs positions-types dont chacune fonctionne comme un lexème : sur le dos avec les ailes couvrant le ventre (position considérée comme bénéfique), sur le ventre, les ailes des deux côtés (en général de mauvais augure), sur le côté, avec les pieds parallèles ou l'un devant l'autre, la tête vers l'avant ou vers l'arrière, cachée sous l'aile etc. Les possibilités sont multiples et leur lecture compliquée, d'autant plus que le motif du sacrifice et l'identité du sacrifiant sont à prendre en compte. Ainsi, la même position des victimes sur le côté près de la sortie de la concession, la tête vers les *básiw* et les pieds pointant vers l'extérieur, par exemple, peut être favorable si le sacrifice termine le cycle d'échange entre un client et les artefacts que ce client souhaite remercier, ou défavorable si ce client sollicite pour la première fois leur aide. La position du poulet ramassé sur lui-même, la tête dans l'aile, peut signifier que le client cache quelque chose, ou bien que la femme de ce client, s'il est marié et en âge de procréer, attend un enfant. Aussi, mon ami Yacouba a été longtemps interrogé par mes collaborateurs ayant assisté au sacrifice auquel il avait procédé chez un maître bamakois connu. La question était de savoir si sa famille allait s'agrandir ou bien s'il ne voulait pas tout nous dévoiler quant à sa situation et ses projets. En revanche, la position des volailles qui se sont placées sous son siège lors d'un autre sacrifice, effectué chez un autre maître et à l'intention d'une personne tiers, a été interprétée par tous les présents comme un mauvais présage pour mon ami et ceci même si le

message ne lui était pas destiné *a priori* (nous assistions par hasard à ce sacrifice)⁴³. Comme on peut le constater, l'interprétation du langage des dieux-fétiches s'appuie sur des connaissances assez fines : ni son lexique ni sa syntaxe ne sont faciles à maîtriser. Néanmoins, ses règles de production sont suffisamment standardisées pour que ceux qui participent à cette production régulièrement s'accordent quant au sens à donner aux messages reçus au moyen du dispositif matériel employé. Ces habitués des choses divines savent, de toute évidence, les entendre.

L'ultime phase de leur dialogue avec ces choses-là dépasse le cadre rituel. Elle consiste en la satisfaction qu'elles donnent (ou non) à ceux qui les sollicitent. Une fois le sacrifice terminé, ces personnes se réinsèrent dans leur vie quotidienne, souvent munies de quelques remèdes – poudres, décoctions, potions, pommades – dont elles enduisent leur corps ou qu'elles avalent, selon les consignes reçues. Elles vaquent à leurs occupations, en attendant que leurs souhaits se réalisent, que leurs problèmes disparaissent, que les artefacts auxquels elles se sont confiées tiennent leur promesse en agissant sous un aspect métamorphosé et de façon invisible pour le commun des mortels, qui ne pourront qu'apprécier les résultats de leurs actions. Comme l'a remarqué un de mes interlocuteurs, le dernier mot des dieux-fétiches tient dans le « travail » (*báara*) qu'ils accomplissent. Ce « travail », à la différence du message unifié qu'ils envoient lors du sacrifice – lors duquel ils semblent parler tous d'une seule voix, même quand il s'agit d'assemblages de plusieurs *básiw* individuels – diffère en fonction de leurs qualités propres et leur composition (un fétiche permet de tuer le gibier, un autre de devenir invisible, un autre encore de se protéger contre les sorciers, etc.). Afin de les remercier pour ce « travail », les humains reconnaissants reviennent ensuite vers eux avec un nouveau sacrifice, en formulant une nouvelle demande. Ainsi, le dialogue ne se tarit jamais.

LA FABRIQUE RITUELLE DES HOMMES ET DES DIEUX

Le langage énoncé à l'attention des choses divines et celui qui leur est attribué en pays mandingue participent, avec l'aspect matériel de ces choses, à l'émergence de leur 'agentivité'. Dans le cadre sacrificiel, au sein duquel ce langage intervient, les *básiw* sont amenés à assumer certaines fonctions propres aux êtres vivants. Dans ce même cadre, certains êtres vivants – les poulets – subissent le sort inverse, en perdant leur qualité animée. Tandis que leur sang, dont on asperge les *básiw*, construit la chair de ces derniers

43 En fait, les *básiw* sont libres de s'adresser à qui ils le souhaitent. Les maîtres, qui interprètent leur message, concluent que ce message ne vise pas leur client si les victimes, avant de mourir, s'approchent de très près d'une personne de l'assistance ou bien si ce que leur position à terre indique s'applique mieux à la situation de quelqu'un d'autre parmi les présents qu'à celle du sacrificateur.

(Kedzierska-Manzon, 2016a), leur corps se transforme en matière à communication. Un processus de subjectivation et d'objectivation simultanée de ce type représente peut-être un mécanisme de base de tout sacrifice sanglant. Pierre Liénard le décrit à partir des exemples turkana (Kenya), en considérant comme des « objets conceptuels hybrides » les artefacts qui acquièrent, en contexte rituel qu'il examine, le statut d'êtres vivants, et les êtres vivants traités dans ce même contexte comme objets (Liénard, 2006 : 359)⁴⁴. L'auteur soutient que l'identité paradoxale de ces êtres et artefacts, mobilisant conjointement des processus cognitifs ordinairement disjoints, est essentielle pour l'efficacité du rituel, qu'il définit, pour reprendre l'expression de Pierre Smith, comme un « piège à pensée ».

Je souscris à une telle définition du rituel comme mode d'action distinct des modes d'actions ordinaires (Houseman et Severi, 2009), tout en restant consciente que ses mécanismes varient d'un endroit à l'autre. Ainsi, il me semble important de souligner qu'à la différence du cas turkana, l'identité complexe des artefacts que le sacrifice permet de construire en agents en pays mandingue n'est pas circonscrite au cadre rituel. La communication ayant lieu dans ce cadre instaure les *básiw* en *sujets* assez singuliers certes mais dont les qualités exceptionnelles (férocité, rapidité, endurance, aptitude à voir, à tuer, à protéger leurs alliés, etc.) ne supportent pas de remise en cause, pas plus que leur capacité à s'exprimer. Ils font preuve de cette dernière capacité lorsqu'ils décident de « prendre » ou de « ne pas prendre » leurs colas, lorsqu'ils indiquent à travers le dispositif matériel mobilisé s'ils souhaitent ou non se charger de l'affaire que « leurs humains » leur soumettent. Leur pouvoir décisionnel et, partant, leur aptitude à agir, se trouvent ainsi démontrés au moyen du langage que l'on leur adresse et prête.

Ce double langage permet à leurs maîtres d'actualiser la capacité latente d'influer sur l'univers qu'ils possèdent en tant que gestionnaires de l'invisible, d'affirmer sa maîtrise effective. En parlant aux *básiw* et en restituant à voix haute leur réponse, ils acquièrent progressivement la réputation d'experts, consultés par les clients venant de loin afin d'améliorer leur sort. Tandis qu'ils instituent les choses divines en partenaires, ils s'accomplissent donc comme des spécialistes religieux, comme « féticheurs », à savoir, pour paraphraser Jean-Pierre Warnier, « hommes-cum-fétiches ». Warnier affirme que culture matérielle participe au processus à travers lequel les êtres se constituent en sujets (2001 ; 2009 : 416-419). Force est de reconnaître qu'en pays mandingue, la subjectivité des féticheurs se construit effectivement dans un double face-à-face rituel lors duquel ces experts interagissent avec leurs clients mais aussi avec les choses divines qui leur servent, comme montré, d'interlocuteurs⁴⁵. Ce

44 Je remercie Arnaud Halloy d'avoir attiré mon attention sur ce texte.

45 Remarquons que leur interaction demeure, en général, triangulaire, en impliquant, soit le maître-énonciateur s'adressant à un artefact en présence du client en qualité de témoin, soit l'artefact transmettant un message à ce même client en présence du féticheur qui restitue verbalement ce message.

double face-à-face, dans lesquelles le langage joue un rôle de premier plan, procure à ces choses la capacité d'action nécessaire pour satisfaire les demandes de ceux qui les sollicitent et, en même temps, permet aux féticheurs de devenir des (vrais ou grands) hommes, des *sujets* (rituels) complexes.

BIBLIOGRAPHIE

Jean-Pierre ALBERT et Agnieszka KEDZIERSKA-MANZON, « Des objets-signes aux objets-sujets », l'introduction au numéro spécial « La force des objets : matière à expérience », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 174, 2016, pp. 13-25.

Jean BAZIN, *Des clous dans la Joconde*, Toulouse, Anacharsis, 2008.

Jean BAZIN, « Retour aux choses-dieux », *Le temps de la réflexion*, n° 7, 1986, pp. 253-273.

Sandra BORNAND, *Le discours du griot généalogiste chez les Zarma du Niger*, Paris, Karthala, 2005.

Françoise BOURDARIAS, « Constructions religieuses du politique : aux confins de Bamako (Mali) », *Civilisations*, n° 58- 2, 2009, pp. 21-40.

Sarah BRETT-SMITH, « The poisonous child. », *Res: anthropology and aesthetics*, n° 6, 1983, pp. 47-64.

Sarah BRETT-SMITH, *The making of Bamana sculpture: creativity and gender*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Génèviève CALAME-GRIAULE, « La nasalité et la mort », in Nicole REVEL et Diana REY-HULMAN (éd.), *Pour une anthropologie des voix*. Paris, L'Harmattan, 1993, pp. 23-34.

Michel CARTRY, « De la divination au sacrifice : la métaphore de l'attache », in Michel CARTRY, Renée KOCH PIETTRE et Jean-Louis DURAND, *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout, Brépols, 2009.

Michel CARTRY, « Le statut de l'animal dans le système sacrificiel des Gourmantché (Haute-Volta) : troisième partie », *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, n° 5, 1981, pp. 195 - 216.

Michel CARTRY, « Le statut de l'animal dans le système sacrificiel des Gourmantché (Haute-Volta) : deuxième partie », *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, n°4, 1978, pp. 17-58.

Michel CARTRY, « Le statut de l'animal dans le système sacrificiel des Gourmantché (Haute-Volta) », *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, n° 2, 1976, pp. 141- 175.

Jean-Paul COLLEYN, *Bamana: the Art of Existence in Mali*, (co-éd. Arnoldi, M.J.), New York, Museum for African Art; Zurich, Museum Rietberg; Gent, Snoek-Ducaju& Zoon, 2001.

Jean-Paul COLLEYN, « L'alliance, le dieu, l'objet », *L'Homme*, n° 170, 2004, pp. 61-78.

Jean-Paul COLLEYN, « La géomancie dans le contexte bamana : signes et objets forts », *Mande Studies*, n° 7, 2005, pp. 9-20.

Jean-Paul COLLEYN, « Images, signes, fétiches : à propos de l'art bamana (Mali) », *Cahiers d'Etudes Africaines*, n° 195, 2009, pp. 733-745.

Jean-Paul COLLEYN, « Il Feticcio, O Un Oggetto Paradossale / The Fetish, a Paradoxal Object », in Ivan BARGNA et Giovanna PARODI DA PASSANO (éd.), *L'Africa delle Meraviglie. Arti Africane nelle collezioni italiane / The Wonders of Africa. African arts in Italian Collections*, Milano, Silvana Editoriale, 2010, pp. 133-145.

Anne DE SALES, *Je suis né de vos jeux des tambours. La religion chamannique des Magar du nord*, Paris, Société d'ethnologie, 1991.

Anne DE SALES, « The Sources of Authority for the Shamanic Speech: Examples from the Kham-Magar », *Oral Tradition journal*, n° 30 - 2, 2017, pp. 243-262.

Gérard DUMESTRE, *Grammaire fondamentale du bambara*, Paris, Karthala, 2003.

Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard, 1934.

Constant HAMES, « Entre recette magique d'Al-Bünî et prière islamique d'Al-Ghazâlî : textes talismaniques d'Afrique Occidentale », *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, n° 12, 1993, pp. 187 - 223.

William F. HANKS, « Exorcism and the description of the participants roles », in Michael SILVERSTEIN and Greg URBAN (dir.), *Natural Histories of Discourse*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996, pp. 160-220.

Alfred GELL, *Art and Agency : an Anthropological Theory*, Oxford, Oxford University, 1998.

Barbara HOFFMAN, *Griots at War: Conflict, Conciliation, and Caste in Mande*. Bloomington, Indiana University Press, 2000.

Martin HOLBRAAD, « Can the Thing Speak ? », *Open Anthropology Cooperative Press, Working Papers Series 7*, 2011 [En ligne]. URL : <http://openanthcoop.net/press/http://openanthcoop.net/press/wp-content/uploads/2011/01/Holbraad-Can-the-Thing-Speak2.pdf>

Michael HOUSEMAN et Carlo Severi, *Naven ou le donner à voir, Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, Editions de la MSH, 2009 [1994].

Tim INGOLD, « Materials against Materiality », *Archaeological Dialogues*, n° 14 (1), 2007, pp. 1-16.

Webb KEANE, « Religious language », *Annual Review of Anthropology*, n° 26, 1997, pp. 47-71.

Webb KEANE, « Language and Religion », in Alexandro DURANTI (dir.), *A Companion to the Linguistic Anthropology*, London, Blackwell, 2004, pp. 431-448.

Agnieszka KEDZIERSKA-MANZON, « Le sacrifice comme mode de construction : du sang versé sur les fétiches (mandingues) », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 174, 2016a, pp. 279-301.

Agnieszka KEDZIERSKA-MANZON, « Fortes paroles : le pouvoir des mots en pays mandé (et ailleurs) », *Genèses. Sciences Genèses. Sciences Sociales et histoire*, n° 104, 2016b, pp. 30-50.

Agnieszka KEDZIERSKA-MANZON, « Corps et objet forts : le 'fétichisme' comme ascèse », *Corps- revue interdisciplinaire*, éd. CNRS, n° 12, 2015, pp. 211-221.

Agnieszka KEDZIERSKA-MANZON, *Chasseurs mandingues : violence, pouvoir et religion en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2014a.

Agnieszka KEDZIERSKA-MANZON, « L'Homme et l'animal – si proches et si différents : la relation chasseur-gibier chez les Mandingues », in Ursula BAUMGARDT (dir.), *Représentations de l'altérité dans la littérature orale africaine*, Paris, Karthala, pp. 133-156.

Agnieszka KEDZIERSKA-MANZON, « Humans and Things: Mande 'Fetishes' as Subjects », *Anthropological Quarterly*, n° 86 -1, 2013, pp. 1115 – 1152.

Agnieszka KEDZIERSKA-MANZON, « L'amour de la brousse : le rôle de l'espace dans la construction de l'identité du chasseur malinké », *Journal des Africanistes*, n° 79 (2), 2009, pp. 275-292.

Agnieszka KEDZIERSKA-MANZON, « Words of power: Magical spells of the Mande hunters », in Jan JANSEN, Stephen BELCHER et Mohamed N'DAOU (dir.), *Mande Mansa: Essays in Honor of David C. Conrad*, Berlin ; Zurich, LIT Verlag, 2008, pp. 113-122.

Agnieszka KEDZIERSKA-MANZON et Benoît JOUVELET, *Guérisseurs et féticheurs : la médecine traditionnelle en Afrique de l'Ouest*, Paris, Éditions Alternatives, 2006.

Bruno LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'une anthropologie symétrique*, Paris, la Découverte, 1991.

Claude LEVI-STRAUSS, « L'efficacité symbolique », in Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, pp. 191-213.

Claude LEVI-STRAUSS, *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971.

Danouta LIBERSKI-BAGNOUD, « La chorégraphie du bâton divinatoire comme écriture sonore », *Gradhiva*, 15, 2012, pp. 183-201.

Danouta LIBERSKI-BAGNOUD, « L'espace du dire oraculaire. Aperçu comparatif sur la fabrique d'un lieu d'où peut jaillir une parole vraie », *Incidence*, n° 6, 2010, pp. 109-148.

Pierre LIÉNARD, « The Making of Peculiar Artifacts: Living Kind, Artifact and Social Order in the Turkana Sacrifice », *Journal of Cognition and Culture*, n° 6 (3-4), 2006, pp. 343-373.

Bronislaw MALINOWSKI, *Les jardins de corail*, Paris, F. Maspéro 1974 [1935].

Bruce MANNHEIM et Guillermo SALAS CAREÑO, « Wak'as: Entification of the Andean Sacred », in Tamara BRAY (dir.), *The Archeology of Wak'as: Exploration of the Sacred in the Pre-columbian Andes*, Boulder, University Press of Colorado, 2015, pp. 47-74.

Marcel MAUSS, « La prière et les rites oraux », in Marcel MAUSS, *Ceuvres*, Paris, Ed. de Minuit, 1968 [1909], vol. 1, pp. 357-477.

Patrick MCNAUGHTON, « Language, Art, Secrecy and Power: The Semantics of Dalilu », *Anthropological Linguistics*, n° 24 (4), 1982, pp. 487-505.

Milman PARRY, « Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making: I. Homer and Homeric Style », *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 41, 1930, pp. 73-148.

Carlo SEVERI, « Parole prêtée : comment parlent les images », in Julien BONHOMME et Carlo SEVERI (dir.), *Paroles en actes*, Paris, L'Herne, 2009, pp. 10-41.

Carlo SEVERI, *Le principe de la chimère : une anthropologie de la mémoire*, Paris, Musée du Quai Branly, 2007.

Fodé Moussa SIDIBE, *Univers des chants de chasseurs au Mali*, Bamako, Edis, 2007.

Fodé Moussa SIDIBE, *La révolte de Zanguè, l'ancien combattant*, Bamako, La Sahélienne, 2010.

Benjamin SOARES, *Islam and the Prayer Economy : History and Authority in a Malian Town*, Ann Arbor, the University of Michigan Press, 2005.

Benjamin SOARES « Malian Youth between Sufism and Satan », in Benjamin SOARES et Adeline MASQUELIER (dir.), *Muslim Youth and 9/11 Generation*, Santa Fe/Albuquerque, School for Advanced Research Press, 2016.

Frits STAAL, *Rituals and Mantras: Rules without Meaning*, New York, Peter Lang Publishing, 1993.

Simona TALIANI, « Calembour de choses dans le vaudou italien : corps-fétiche et principe d'inégalité devant les dieux », *Social Compass*, 2016, pp. 1-18.

Kalilou TERA, « Le retour de Jigi-le-Pèlerin », in *Recueil de la littérature manding*, Paris, ACCT, 1980, pp. 215-237.

Valentin VYDRINE, *Manding-English Dictionary (Maninka, Bamana)*, vol. 1, St. Peterburg, Dimitry Bulanin Publishing House, 1999.

Jean-Pierre WARNIER, « Technology as efficacious action on Objects and Subjects? », *Journal of Material Culture*, n° 14 (4), 2009, pp. 413-424.

Jean-Pierre WARNIER, « A Praxeological Approach to Subjectivation in a Material World », *Journal of Material Culture*, n° 6-1, 2011, pp. 5-24.

Rane WILLERSLEV, *Soul hunters*, Berkeley, University of California Press, 2007.

David ZEITLYN, « Divination as Dialogue: the Negotiations of Meaning with Randon Responses », in Esther. N. GOODY (dir.), *Social Intelligence and Interaction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 189-205.

RÉSUMÉ : Cet article a pour objet l'aspect langagier de la fabrique rituelle des dieux-fétiches en pays mandingue. Sa première section est dédiée à l'examen des traits formels de la parole adressée à ces dieux par leurs maîtres. Suit l'étude de la parole qui leur est prêtée et qui s'exprime au moyen d'un dispositif matériel – des noix de colas et des volailles sacrificielles – dont l'usage est assez répandu en Afrique de l'Ouest. Cette double parole forge l'identité paradoxale, multiple et indéterminée des choses divines qu'elle instaure en interlocuteurs des spécialistes qui leur parlent et permet par là-même à ces spécialistes de s'affirmer en tant que tels, de se constituer en *sujets* puissants et respectés.

MOTS-CLÉS : dieux-fétiches, sacrifice, agentivité, langage, rituel, Afrique de l'Ouest.