

Le temps de la réflexion

1986

VII

CORPS DES DIEUX

Sous la direction
de Charles Malamoud
et de Jean-Pierre Vernant

Gallimard

sémantisation autonome de la singularité impériale, le prince ne doit rien à personne, il est une *gens* à lui tout seul. C'est pourquoi il n'a pas d'ancêtres quand il est son *imago* et qu'il obtient un nouveau prénom, qui signifie cette solitude : *divus*.

Finalement la mise en scène du rituel de consécration n'est pas essentielle. Elle n'ajoute rien au noyau rituel constitué par l'expulsion de l'*imago* de l'espace des hommes et la reconnaissance de son caractère divin. Pourtant elle introduit un saut qualitatif essentiel dans le domaine de la représentation, faisant appel à la fiction : fiction d'une *imago* moribonde puis puante, métaphore de l'aigle qui s'envole. N'est-ce pas que la représentation de ce qui est extérieur au monde des hommes, qui est sacré, ne peut passer que par la ressemblance ? Le corps divin des empereurs ne peut alors être présent que par une statue ressemblante, à la façon hellénistique, une fiction.

Mais enfin, dira-t-on, pourquoi les Romains ont-ils divinisé leurs empereurs et ont-ils fabriqué ce corps divin du pouvoir ? Pour que le pouvoir monarchique ne fût pas le fait d'un homme, c'est-à-dire d'un tyran, ou encore d'un homme qui se prend pour un dieu et donc bascule du côté des monstres, pour que celui qui prétendait être au-dessus des hommes ne fût pas vraiment un homme. Mais les dieux ne règnent pas sur terre et ne fréquentent pas les hommes. Ainsi le prince se voit-il attribuer un corps qui le place à cheval sur les deux espaces humain et divin. Il a un corps double qui se divise à sa mort pour donner deux corps, un pour les hommes, un pour les dieux. C'est son corps divin qui gouverne, présent parmi les hommes grâce à son support de chair. Pour éviter la tyrannie les Romains avaient inventé une *imago* immortelle, le corps divin du pouvoir absolu.

Florence Dupont

Ce travail a été préparé dans le cadre de l'A.T.P. « Polythéismes » de l'Université de Montpellier III et du séminaire animé par Nicole Loraux et Yan Thomas « Le corps du citoyen », M.S.H. Je remercie les participants de l'un et de l'autre pour leurs remarques et suggestions.

JEAN BAZIN

Retour aux choses-dieux

« Das Ding dingt »
Heidegger

Le sacrificateur – mieux vaudrait dire simplement le tueur, littéralement : « celui qui tient le manche du couteau » (*murukalati*)¹ – est accroupi, pieds, torse et tête nus, au centre d'un petit fourré d'arbres et de broussailles formant comme un enclos, curieuse touffe de végétation foisonnante dans l'espace nu des champs qui entourent le village. Sous le regard attentif du « maître du culte », mais sans recueillement apparent des assistants, dont certains s'affairent déjà à plumer ou dépecer les premières victimes, il égorge un à un les animaux qu'on lui tend – une vingtaine de poulets, deux chèvres, un chien – et arrose soigneusement de leur sang des choses brunâtres et gluantes placées devant lui dans un fond de vieille poterie cassée. On dirait des bâtons, peut-être entourés de chiffons, de longueur et d'épaisseur inégales ; je n'ose guère m'approcher trop du mystère, mais que leur forme reste assez indéfinissable est peut-être essentiel au culte. Leur allure énigmatique en fait déjà des choses divines.

*

Je ne prétends pas donner du rite une description ethnographique complète ; je m'interroge seulement sur la nature, sur le statut ontologique de ces choses ; j'essaie d'avoir quelque idée de ce qui se passe lorsqu'on les asperge ainsi de sang. Il est possible que personne n'en sache rien, que les acteurs aient appris comment faire et non ce qu'ils font. Qu'ils connaissent mieux que moi la

1. Dans d'autres contextes, par exemple à la cour du roi, le terme peut désigner le bourreau.

recette, la règle selon laquelle ils doivent procéder, c'est certain; mais je n'ai pas à présupposer pour autant qu'ils disposent de quelque science dont je suis ignorant et à laquelle je pourrais être initié – comme si j'assistais, par exemple, à une expérience de chimie et qu'on puisse aisément me renvoyer à la lecture de manuels élémentaires. Je croirais volontiers qu'il y a plusieurs opinions quant à la nature de ce qui arrive, que chez « les autres » aussi il y a conflit des interprétations, que du mystère que met en acte le rituel il y a, par définition, plusieurs commentaires possibles.

Forts de notre « expérience » du religieux, nous avons tôt fait de flairer le sens de la scène : ce sang est une offrande; les humains, la communauté des fidèles, « sacrifient » une part de leur viande, le sang, et s'en servent de don propitiatoire. Outre les acteurs visibles, il y a donc un acteur caché, à deviner peut-être dans le bruissement des feuilles ou les tourbillons de poussière : le destinataire, présumé tout-puissant, à qui s'adresse le sacrifiant, avec qui il établit ou réitère une relation d'alliance.

Si ce sang est une offrande, les choses sur lesquelles il coule, ce qu'on appelle dans la région *boli*, ont fonction médiatrice; elles forment « un relais permettant d'atteindre une puissance surnaturelle² », elles marquent un seuil sacré par où la part des victimes réservée au dieu transite du donateur (ici-bas) au donataire (au-delà). D'où la traduction, devenue habituelle dans l'ethnographie récente, de *boli* par « autel ».

Il est vrai que je trouverais sûrement quelqu'un pour me confirmer qu'un génie hante l'un des arbres du bosquet et vient discrètement s'abreuver du sang des victimes³; d'abord parce que la croyance en une société d'êtres normalement invisibles peuplant ces espaces non humanisés que sont la campagne (la « brousse ») et l'eau est effectivement très répandue. Ensuite parce que se référer ainsi à la quasi-présence d'un corps individuel, assez subtil pour rester inaperçu, mais tout de même à notre image et donc susceptible d'agréer nos offrandes et de partager nos plats, est une explication commode : elle procède d'une simple extension au « surnaturel » du modèle bien connu des relations sociales d'échange réciproque; elle reste sur le mode narratif et s'accroche aisément au riche corpus des histoires de génies. Dans un pays depuis longtemps pénétré et de plus en plus dominé par l'Islam, elle est aussi plus prudente : la croyance aux *jinè* (de l'arabe *jinn*) peut s'autoriser

2. G. Dieterlen, *Essai sur la religion bambara*, Paris, P.U.F., 1951, p. 93.

3. C'est ce qu'on raconte à Germaine Dieterlen à propos des *boli* du *Kòmò* (*op. cit.*, p. 142-143). Dans ses travaux plus récents sur le *Kòmò*, cette interprétation « populaire » n'apparaît plus.

du Coran et leur assimilation aux « anges » de Dieu (*mèlèkè*, de l'arabe *malâk*) permet de placer ce rituel sanglant sous le signe d'un syncrétisme certes suspect, mais tolérable.

Reste que chacun serait bien en peine, acteur ou observateur, de préciser à qui l'on sacrifie sur ces autels. Et si cette attribution n'est pas énonçable, comment parler encore d'« autel »?

Ce jour-là, le 25 avril 1969, les villageois de Jèkè (un peu au sud-ouest de la ville de Ségou, au Mali) célèbrent l'« anniversaire » (*sanyèlèma*) du *Kòmò* : ce sont donc les *boli* du *Kòmò* local qu'on arrose en ma présence. Mais « *Kòmò* » est le nom d'une confrérie ou société initiatique, pas d'un dieu. Il est possible de demander « en es-tu? » (*i b'a la wa?*) – c'est la question à laquelle tout étranger présent doit répondre par un mot de passe approprié attestant qu'il a été initié – mais il n'y a pas de sens à demander « qui est-ce? ». D'ailleurs le « maître du culte » (littéralement : « celui qui a le *boli* », *bolitigi*), lors du sacrifice initial à l'entrée du bosquet, ne s'est adressé nommément à aucun dieu ni génie; je l'ai entendu seulement invoquer les « choses sacrées » (*nyanfèn*)⁴ sans autre précision. Les seuls noms prononcés ont été ceux de ses prédécesseurs, de quelques anciens prêtres de certains *Kòmò* puissants des environs et de leur maître à tous, le célèbre et légendaire Père Jigi (*N'fa Jigi*) dont on raconte, non sans ironie, qu'il aurait rapporté les *boli* de la Mekke. Dans les chants du *Kòmò* les *jinè* sont parfois invoqués⁵, mais sans que jamais se dessine, même vaguement, un panthéon relativement organisé auquel les différents « autels » pourraient être référés⁶.

Chaque *Kòmò*, cependant, porte un nom; celui de Jèkè s'appelle *Makari*. Mais ce n'est le nom de personne : les *boli* étant des corps sexués, chacun d'eux est censé procéder d'un engendrement; ils se répartissent donc – ceux du *Kòmò* comme les autres – en lignées nommées; cette identité n'est pas celle d'un dieu particulier dont ils seraient les autels multiples et équivalents, elle tient à la « parenté » de leur composition matérielle : chaque lignée a son matériau de

4. *Nya* est le nom d'une confrérie initiatique particulière, mais aussi un terme générique vague désignant la puissance inhérente aux *boli*. Le « maître du culte » peut aussi être appelé *nyatigi*. Le terme est à rapprocher de *nyanan* (qui désigne certains types de *boli*) et peut-être aussi de la notion de *nyama* dont il sera question ci-dessous. Je traduis faute de mieux par « sacré ». Une étude rigoureuse du vocabulaire religieux est encore à faire.

5. Cf. par exemple G. Dieterlen et Y. Cissé, *Les fondements de la société d'initiation du Komo*, Paris, Mouton & Co et École pratique des hautes études, 1972, p. 266.

6. Dans les cultes de possession (cf. J.-M. Gibbal, *Tambours d'eau*, Paris, Le Sycamore, 1982), les génies forment un panthéon à peu près cohérent; mais on n'y « arrose » justement aucun *boli*.

base spécifique : les *Makari* le bois, les *Dibi* l'or, les *Nènè* la pierre⁷, etc. La question « de qui est-ce le culte ? » devient donc « de quoi est-ce fait ? » comme s'il fallait se mettre en quête d'un tableau des éléments, non d'un Olympe.

Pourtant le don sacrificiel n'est nullement absent des pratiques religieuses locales. On peut s'adresser aux génies ou à leur seigneur suprême, Dieu, et tâcher d'obtenir leur intercession dans les affaires humaines en leur faisant une « offrande ». C'est ce qu'on appelle *ka saraka di*, littéralement « donner une aumône » (de l'arabe *sadaqat*). On consulte à cet effet soit un devin, soit un « marabout » (*mori*) : il précise de quelle nature doit être « l'aumône », quelles formules ou prières il convient de prononcer, en quel endroit elle doit être placée ; c'est le plus souvent aux « carrefours » (*dankun*), là où se croisent les chemins partant du village, à la limite de l'espace habité et du monde naturel ; mais un *saraka* peut aussi être déposé en pleine campagne, jeté dans le fleuve, mis dans un arbre, etc. Si un sacrifice sanglant est prescrit, la victime est égorgée sur le lieu du don ; mais, à la différence de celle qu'on tue sur un *boli*, la viande est abandonnée, c'est-à-dire n'est jamais consommée par ceux qui l'ont offerte.

« Donner une aumône » et « arroser des *boli* » (*ka boliw sòn*) sont des pratiques religieuses bien distinctes même si l'usage d'un seul terme français, « sacrifier », tend aujourd'hui à les confondre. Dans l'ensemble des services « surnaturels » offerts, ce sont deux méthodes concurrentes dont on peut chercher à cumuler les effets, mais dont les principes sont opposés. Le champ religieux tend à se partager selon deux pôles : *Silamèya*, « l'Islam », d'une part, à savoir, outre les manifestations ordinaires de la foi musulmane, tout un ensemble hétéroclite de pratiques censées en dériver et souvent à mi-chemin de la prière et de la magie. Le *saraka* en est un bon exemple : l'objet offert, et par là même sacralisé, peut aussi être traité comme un « charme » agressif ou protecteur, de même que la prière écrite, portée sur soi ou diluée dans de l'eau, peut servir de talisman. *Banmanaya* d'autre part⁸, soit un ensemble non moins hétéroclite

7. Cf. Dieterlen et Cissé, *op. cit.*, p. 19.

8. Il n'y a pas vraiment de « religion bambara » (ou *banmana*), en tant qu'expression culturelle spécifique d'une ethnie. Avant l'époque des grands *jihâd*, au XIX^e siècle, et dans une certaine mesure encore aujourd'hui, le domaine magico-religieux prend surtout la forme d'un marché concurrentiel que se partagent, avec des succès variables selon les régions, les groupes sociaux et les époques, les spécialistes de la *Banmanaya* et les « marabouts » (*mori*). Cf. J. Bazin, « À chacun son Bambara », in *Au cœur de l'ethnie*, sous la direction de J.-L. Amselle et E. M'bokolo, Paris, Éditions La Découverte, 1985.

de rites, mais dans lequel l'« arrosage » (*sònni*) des *boli* tient une place majeure, ne serait-ce qu'en tant que marque d'infamie du parfait *kaffir*, que signe par excellence de l'« infidélité » militante. Un vrai *Banmana* ne manquera pas d'ensanglanter toutes sortes de choses au gré des circonstances, des besoins et du calendrier : non seulement les *boli* des grandes confréries cultuelles, *Kòmò*, *Nama*, *Kònò*, *Kòrè*, *Nya* et autres, mais aussi ses *boli* familiaux ou même ses « *boli* de poche » ; et jadis, quand existait encore le royaume de Segou, les rois, sans se priver pour autant de solliciter l'aide de Dieu par l'intermédiaire des lettrés musulmans attachés à leur cour, faisaient « arroser » annuellement ainsi qu'avant chaque grande expédition militaire les *boli* d'État (*foroba boliw*).

Entre ces deux registres de l'action religieuse, les transpositions sont d'autant plus faciles que la « clientèle » des fidèles est largement commune. De même qu'on peut interpréter tout « arrosage » sanglant en termes de *saraka*, de même on peut faire transiter une offrande sacrificielle par un *boli*. C'est une différence d'intention, ou plus exactement d'énonciation. En février 1907, un *Kòmò* des environs de Ségou avait prédit que ceux qui ne donneraient pas une poule en *saraka* seraient décimés par la mort (en raison sans doute d'une épidémie). Chaque chef de famille allait faire égorger sa poule sur les *boli* du *Kòmò* en question, mais le sacrificateur prononçait à chaque fois : « C'est un *saraka*, le *saraka* qu'un tel donne à la mort pour lui, pour ses femmes, ses enfants⁹... » : les *boli* peuvent donc éventuellement servir de « relais » vers une puissance surnaturelle, mais à condition qu'on le dise, qu'accompagnant le geste un énoncé précise qu'on les fait, à titre transitoire et pour l'occasion, fonctionner comme des autels.

D'un côté, vers le pôle *Silamèya*, l'objet cultuel (l'offrande, la victime) peut être « fétichisé », c'est-à-dire abstrait de la relation médiatrice à Dieu ou à ses intermédiaires dont il est normalement le support ; mais de l'autre, vers la *Banmanaya*, c'est lorsque le *boli* est traité comme simple lieu médiateur qu'il y a détournement de son statut normal.

*

Si notre homme au couteau ne destine ordinairement à personne d'autre le sang qu'il répand, s'il n'y a pas nécessairement à

9. Abbé J. Henry, *L'âme d'un peuple africain, les Bambara*, Munster, Bibliothèque Anthropos (Collection internationale de monographies ethnologiques), 1910, p. 63-64.

compléter la scène en supposant un tiers absent, faut-il croire que ce sang abreuve la matière même des *boli*, que le dieu, si dieu il y a, est tout entier présent dans l'apparence énigmatique de ces choses sanguinolentes?

Mais se peut-il vraiment que des humains prennent des choses pour des dieux? Le « fétichisme » est-il une religion effectivement pratiquée ou une projection de l'imaginaire occidental susceptible de se dissiper sous l'éclairage de notre autocritique? Pourtant, j'aurais plutôt tendance à croire que si le « fétichisme » nous apparaît si impensable, c'est en vertu d'une théologie implicite qui définit d'avance le pensable : si tout acte religieux opère une médiation entre les univers par essence distants, de l'humain et du divin, l'objet de culte ne saurait être que l'instrument de cette médiation; à ce titre, comme le signe, il s'épuise à renvoyer à ce qu'il n'est pas : table dont s'approche un hôte caché, repas d'un convive impalpable, demeure d'un maître absent, image d'une forme invisible, symbole de l'indicible... Si telle est la norme, se définit du même coup comme perversion de cette norme tout comportement qui prend l'image pour le dieu (idolâtrie), l'objet de culte pour l'objet du culte (fétichisme), le représentant pour le représenté. Par un quiproquo, ou plutôt un *quid pro quo*, qui paraît évidemment relever de la confusion mentale ou de la régression infantile, le « fétichiste » pratique ce que le président de Brosses appelait le « culte direct » : en niant « l'écart entre l'objet et ce dont il est le véhicule¹⁰ », il voue une adoration fascinée à une surface sans fond et sans miroir, puisque « derrière le fétiche », il n'y a plus « rien qui serait symbolisé par lui¹¹ ». Ce défaut d'accommodation dans la représentation semble inévitablement relever d'une pathologie du religieux – quand bien même dans cette suppression audacieuse des arrière-mondes Nietzsche n'eût pas manqué de diagnostiquer une belle santé.

Cependant, par une conversion douloureuse du regard, tant sont figées les habitudes théologiques de notre raison, je peux considérer ces mystérieux *boli* non comme des objets qui ne renvoient plus à personne, mais comme des choses qui, dans leur souveraine et muette indépendance, ne renvoient enfin qu'à elles-mêmes. Supposons-les un instant sauvées de nos machineries symboliques, de notre passion négatrice à les réduire à l'état de signe, de simple

10. J. Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*, Paris, François Maspero, 1975, p. 107. C'est Jean Pouillon qui fait référence à l'ouvrage du président de Brosses publié en 1760 : *Culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*.

11. J. Pouillon, *idem*, p. 109.

support matériel de nos spéculations¹² : n'en deviennent-elles pas divines? Pour prendre au sérieux le culte des choses, il faut aller en chercher le principe du côté de cette capacité qu'a la chose de se tenir en elle-même et par elle-même (*Selbstand*), par l'effet de sa « choséité » propre, et non seulement devant nous et pour nous, au titre d'objet (*Gegenstand*), d'élément dans un dispositif de représentation. C'est pourquoi j'ai invoqué d'entrée le patronage de Heidegger – plus précisément de ce merveilleux texte où il se plaît à montrer que c'est en tant que telle, dans sa pure et toute bête « cruchéité », que la cruche réunit, rassemble (*dingt*) l'humain et le divin, et non pas en tant qu'instrument cultuel de la libation, que récipient et versoir du breuvage consacré¹³. Si Heidegger pouvait s'en mêler, peut-être le « fétichisme » cesserait-il d'être une affaire de sauvage et nous échapperions au dilemme (aussi vieux sans doute que le mot lui-même) : méprise absurde des acteurs ou malentendu¹⁴ d'observateurs pressés ou malveillants?

*

Charles Monteil, administrateur-ethnographe du début du siècle, était très soucieux d'innocenter les « Bambara » du péché de fétichisme. Faisant sienne une interprétation du rite dont j'ai dit qu'elle n'est pas inconnue des acteurs eux-mêmes, il s'efforce de montrer qu'un *boli* est à la fois le symbole d'un « esprit »¹⁵ et l'autel où on le convie lors du sacrifice. « C'est pourquoi, écrit-il, en général, détruire un *boli* ce n'est pas plus détruire le culte, que briser une statue consacrée à Bouddha, ce n'est anéantir le culte de Bouddha »; mais il ajoute aussitôt en note une observation qui vient contredire ce principe :

12. « C'est un besoin de l'homme en général et de l'indigène en particulier de donner un support matériel à ses spéculations », déclare Charles Monteil avant de traiter des Bambara et de leurs *boli* (*Les Bambara du Ségou et du Kaarta*, Paris, Émile Larose, 1924, p. 253).

13. M. Heidegger, « La chose », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.

14. La notion de fétiche « ne correspond qu'à un immense malentendu entre deux civilisations, l'africaine et l'europpéenne », disait Marcel Mauss (*Œuvres*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, t. 2, p. 245).

15. Selon Monteil, il conviendrait de distinguer *boli*, l'objet matériel, et *nyana*, l'« essence personnifiée » ou esprit que l'officiant « attire » sur l'objet. Il remarque cependant que dans le langage courant on emploie indifféremment les deux termes (« ce qui s'explique, ajoute-t-il, puisque le second n'est que le symbole du premier »); cf. Monteil, *op. cit.*, p. 252-253. Il semble qu'en fait, au moins dans la région de Ségou les deux termes désignent des choses-dieux de genre et de statut différents.

« Je dis en général, car le fait, par exemple, de détruire le crâne du chef nommé Sama, crâne qui, dans le village de Gniningo, dans le Gangaran, était le *boli* du culte fondé suivant la volonté du dit Sama, a bien mis fin à ce culte parce qu'il n'a pas été possible de remplacer cet objet unique ¹⁶. »

Les missionnaires, eux, savent fort bien qu'il est nécessaire et suffisant de détruire le « fétiche » pour supprimer le culte, même si l'énoncé « dieu est une chose » ne peut être à leurs yeux qu'un non-sens théologique : l'objet sacré, par sa finitude, sa particularité déterminée, sa contingence, marque bien plutôt l'absence du divin, son insurmontable éloignement, son incommensurabilité à tout élément de l'ici-bas. C'est pourquoi d'ailleurs l'existence de croyances fétichistes paraît souvent douteuse à ceux-là même qu'anime un zèle militant à les combattre, tant il leur est difficile d'admettre qu'on puisse aussi aisément brûler des dieux.

Si les *boli* n'étaient que supports, tabernacles ou symboles du dieu, ils seraient interchangeable : le dieu n'a pas qu'un seul autel. Mais toute la « force » du *boli* tient au contraire à ce qu'il est cette chose-ci à laquelle aucune autre n'est substituable. Ce que Monteil notait comme une exception est en fait la norme. Dans le monde des objets règne l'échange ; ils occupent un champ défini par les possibilités réglées de leurs permutations : et si je dis « cet objet-ci », il n'a cette détermination que relativement à moi qui l'observe. La chose-dieu, elle, même achetée au marché, est absolument singulière ; c'est cette qualité qui fait sa « valeur », comme pour une femme qui, même « échangée » contre des biens, n'en reste pas moins Unetelle, de telle famille. On dit d'ailleurs d'un *boli* non pas qu'on l'acquiert, mais qu'on l'épouse et son installation est célébrée comme une noce.

D'abord un *boli* a son histoire propre : « On connaît, dit l'abbé Henry, l'origine de chacun ; un initié, tant soit peu instruit dans ses rites, saura vous dire s'il vient du nord ou du sud, de l'est ou de l'ouest, s'il est mâle ou femelle, et toute barbe blanche peut vous en dresser l'arbre généalogique ¹⁷. » Pour une « famille » donnée de *boli*, il y a généralement un lieu d'émergence ancestral qui peut être indiqué. Mais, à quelques bribes près, cette géographie historique du sacré est encore à décrire. L'histoire singulière d'un *boli* est aussi celle de ses « effets », c'est-à-dire des différents événements qui lui ont été imputés : décès d'individus soupçonnés de sorcellerie, catastrophes naturelles miraculeusement évitées, armées

16. Monteil, *idem*, p. 254-255.

17. Abbé J. Henry, *op. cit.*, p. 127.

dévastatrices qui passent en vue du village sans le voir, ennemis soudain privés de toute énergie ou cloués sur place dans leur fuite... Les troupes de Segou emportaient en expédition des *boli* doués de cette vertu paralysante ¹⁸ ; avant l'assaut, un guerrier présumé invulnérable exhibait le dieu aux ennemis et criait « il les a pris ! ». On peut supposer que plus se diffusaient les récits de ses succès, plus grandissait sa réputation, plus s'accroissait sa puissance efficace. Un *boli* a pour ainsi dire une personnalité sociale qui se perpétue à travers les générations de ses fidèles et qui s'exprime dans les multiples anecdotes dont s'enrichit progressivement son histoire.

Ensuite un *boli* a une identité tout à fait singulière par sa composition intime ; c'est toujours du multiple fait un, de la diversité condensée. Ou bien on agglomère (avec de la cire ou du sang coagulé) une série de choses autour d'un noyau ; l'un de ces dieux-choses étudié par Danielle Jonckers chez les populations minian-kaphones est ainsi constitué : autour d'une boule d'or, une enclume et des armes en miniature, une griffe de lion, un bec de vautour, des têtes de grue couronnée, de cigogne, de coq de brousse, une boule de coton, des parcelles de trois espèces d'arbres ¹⁹. Ou bien on remplit un récipient (crâne, corne, poterie) d'une substance éminemment composite. L'un des « autels » du Kòrè étudié par Dominique Zahan est un crâne de bœuf rempli d'une poudre issue de la calcination de quatorze éléments végétaux et animaux ²⁰. Un autre de ces « autels » est un vase de terre rempli de trois eaux différentes (de fleuve, de pluie, d'un puits intarissable) dans lesquelles baignent dix-huit ingrédients végétaux et animaux ²¹.

Cependant, malgré la grande variété des éléments et la rareté de certains, la « molécule » complexe reste reproductible ; on peut en donner la formule ; et ce qui reste ainsi l'objet d'un savoir n'est pas encore de l'ordre du divin. Mais il faudrait s'interroger sur le statut exact des énoncés dont sont tirées ces listes de composants.

Lorsque Anne Raffenel apprend, par exemple, que dans le *boli* des princes du Kaarta il y a, entre autres choses, des crins de la

18. Entretien avec Buba Dantè, Ségou, 11 juillet 1968. Ce sont les *boli* nommés *Kwòntòròn* et *Binyèjugu* ; il s'agit de cultes hérités, semble-t-il, des associations de chasseurs.

19. D. Jonckers, *Organisation socio-économique des Minyanaka du Mali*, Thèse de l'Université libre de Bruxelles, 1981, p. 177. Il s'agit d'un *yapèrè* (équivalent en langue minyanaka de *boli*) de la confrérie dite *Nya*.

20. D. Zahan, *Sociétés d'initiation bambara*, Paris, Mouton & co, 1960, p. 229-230 (description d'un *boli* dit *Dankun nyè*).

21. D. Zahan, *idem*, p. 223-224 (description du récipient placé au sommet d'un *boli*, ou *nyanan*, de forme phallique situé à l'intérieur d'un bosquet sacré du Kòrè et appelé *Kòrè jo*).

queue d'un cheval noir recueillis par des spécialistes (des « sorciers », dit-il) d'un lignage donné, avec « des invocations dans une langue inconnue » et « des pratiques fort bizarres²² », faut-il comprendre que, ces conditions étant remplies, tout cheval noir peut faire l'affaire ou bien qu'on lui parle en fait de tel cheval noir bien connu (sauf de lui) et peut-être mort depuis longtemps? Autrement dit, lui donne-t-on un élément de la formule permettant de reproduire ce *boli*, ou bien lui raconte-t-on un événement singulier, l'histoire de ce cheval noir sur la queue duquel Untel, de telle famille, a prélevé un jour, dans telles conditions, un crin? Et de même, lorsque Zahan apprend que dans ce vase de terre dont je parlais ci-dessus il faut aussi mettre du « lait d'une femme née et mariée dans le village de ses parents et n'ayant jamais commis d'adultère²³ », ne faut-il pas supposer que son informateur sait qui est la femme répondant à ces conditions dont le lait a servi au mélange sacré et dont l'identité personnelle est ainsi entrée dans la confection du *boli*? On pourrait sans doute en dire autant de bien des éléments qui, par leur rareté même, ne sont pas dissociables des conditions événementielles de leur découverte : « pierres de tonnerre », censées être tombées avec la foudre (et donc en tel lieu et à telle date²⁴) et qui sont peut-être des météorites ou des haches néolithiques, pépites d'or, morceaux de minerai de fer trouvés dans des sites anciens d'extraction, tessons ramassés à l'emplacement de villages disparus, etc.

Ainsi ces listes, quoiqu'elles se présentent comme des recettes énumérant les classes d'objets appropriées à la fabrication de tel genre de *boli*, peuvent fort bien être en réalité des descriptions tronquées (et donc abstraites) d'entités tout à fait singulières. Voici par exemple la composition, donnée à Tauxier par un vieux forgeron, d'un *boli* du genre *Duga* qui, placé dans le vestibule d'une maison, est censé assurer une protection contre les sorciers :

« On prend quelques feuilles du figuier indigène (*toro*) et un petit morceau des racines d'un arbuste qu'on appelle *donkè*. On prend aussi des racines de l'arbre qui se trouve au milieu du village, quel que soit d'ailleurs cet arbre, et quelques feuilles de l'arbre ou de l'arbuste qui se trouve au croisement le plus rapproché du village des deux sentiers qui en partent. On prend encore des feuilles de l'arbre ou de l'arbuste qui se dresse auprès du puits de l'endroit ou quelque petit morceau

22. A. Raffin, *Nouveau voyage au pays des Nègres*, Paris, Napoléon Chais, 1856, t. 1, p. 237.

23. D. Zahan, *op. cit.*, p. 224.

24. De même, il est éventuellement précisé que l'eau de pluie doit provenir de la première et de la dernière averse de l'année, etc. (D. Zahan, *idem*, p. 216).

de bois ou même quelque brin de paille ramassé auprès du puits. L'on pousse le soin jusqu'à aller chez le chef du village prendre un objet du même genre. De plus il faut faire cette récolte la nuit et tout nu et y ajouter quelques brins d'herbe cueillis sur une tombe²⁵... »

On voit que la définition des ingrédients obéit à des critères d'ordre fort différent : c'est tantôt l'espèce de l'arbre (*toro*, *donkè*) qui compte, tantôt son emplacement dans l'espace du village considéré, et tantôt sans doute aussi les deux. Et, qui plus est, rien ne dit que la tombe en question ne soit pas celle d'un personnage précis que le forgeron n'a pas jugé utile de mentionner...

Soucieux avant tout de tirer de ces listes de quoi reconstituer les savoirs collectifs et les systèmes catégoriels, les ethnographes ont négligé leur signification proprement religieuse : les énumérations des composants d'un *boli* ne sont pas à entendre comme des formules de quelque alchimie secrète; mieux vaudrait les comparer, par exemple, à ces séries d'anecdotes légendaires par lesquelles, dans une civilisation polythéiste, le portrait d'un dieu est esquissé et continuellement retouché. Un *boli* n'est pas une préparation médicinale ou magique (*fura*, *basi*); il n'est pas définissable par une recette; il a une identité qui peut être évoquée par des récits. Il n'appartient pas à la sphère familière des outils, mais au monde non maîtrisable des choses trouvées, des découvertes étranges au détour d'un chemin; c'est pourquoi on rapporte fréquemment que tel *boli*, ou du moins son noyau essentiel, « vient des génies » — qu'ils en aient fait don à tel « maître » (*soma*) célèbre ou qu'un héros chasseur le leur ait dérobé. Ce n'est pas un objet fabriqué par un travail, c'est le résultat d'une histoire locale concrète, des découvertes et adjonctions diverses faites par des générations successives d'« experts » (*dònbàa*, « les connaisseurs »). Certes, ces experts utilisent un savoir commun, manipulent par exemple les mêmes catégories zoologiques ou phytologiques, mais c'est pour en tirer, par d'infinies variations sur quelques thèmes connus, des produits toujours uniques.

Pour chacun des ingrédients entrant dans la composition d'un *boli*, je peux obtenir des experts locaux un ou même vraisemblablement plusieurs commentaires interprétatifs (qui peuvent être d'ailleurs produits pour la circonstance, en réponse à ma curiosité); je peux ainsi tirer de la partition confuse qu'est cet amas de matériaux une lecture allégorique, une traduction symbolique. Mais lorsque Zahan conclut de la série des associations et analogies obte-

25. L. Tauxier, *La religion bambara*, Paris, Librairie Orientaliste Paul-Geuthner, 1927, p. 49-51.

mues pour ses vingt et un composants que le *boli* symbolise la personne humaine et ses différents éléments²⁶, que faut-il comprendre? Que les villageois l'ont fabriqué en fonction d'une certaine théorie de la personne humaine? ou bien qu'avec l'aide de Zahan ils ont trouvé l'une des manières d'expliquer après coup la nature divine de cette chose, de rendre raison du mystère?

En 1927 Louis Tauxier remarque, dans sa *Religion bambara*, qu'« il est très difficile de savoir quel dieu représente le Komo²⁷ »; et faute de mieux il s'en remet à des conjectures simplistes conformes aux idées reçues de l'ethnologie religieuse de son temps: est-ce une divinité Brousse ou une divinité Terre, etc.? Depuis, la richesse des données s'est accrue, la complexité des réponses aussi. Au lieu de référer ces objets, comme jadis, à quelques grandes puissances naturelles, on prétend maintenant qu'ils correspondraient terme à terme à un système complexe de signes graphiques censé exprimer la totalité des éléments de l'univers²⁸. Mais la question reste en fait profondément la même: que représentent ces *boli*, à quoi renvoient-ils? Comme s'il nous était impossible d'admettre qu'étant des dieux ils ne renvoient qu'à eux-mêmes. Il est certes possible que quelques érudits locaux, plus ou moins transformés en herméneutes professionnels, tirent de cette théologie concrète une métaphysique subtile. Mais, sous prétexte de privilégier « l'aspect humaniste et non à proprement parler religieux de la pensée bambara²⁹ », le rite finit par disparaître sous la glose.

*

↳ *Delgado (Reproché)*
Après d'individuation

Un *boli* ne signifie rien, il est. Il tient sa place unique de chose unique. Il peut être objet de discours, d'exégèses, de croyances: mais « ce qui fait de la chose une chose ne réside pas en ceci que la chose est un objet représenté³⁰ ». Le principe qui préside à sa production est d'individuation, pas de représentation. Il ne s'agit pas tant de figurer l'univers par un concentré de tout ce qui le remplit³¹, que d'y engendrer et d'y réengendrer sans cesse un corps singulier nouveau qui par son unicité même ordonne autour de lui un espace.

26. D. Zahan, *op. cit.*, p. 228.

27. *Op. cit.*, p. 282.

28. Cf. G. Dieterlen et Y. Cissé, *op. cit.*

29. D. Zahan, *op. cit.*, p. 215, note 1.

30. Heidegger, *op. cit.*, p. 196.

31. Cf. G. Dieterlen, *op. cit.*, p. 92: « Tout *boli* est un amalgame d'éléments représentant les parties de l'univers. »

Nous partageons ordinairement le monde en deux sortes d'êtres: les objets, que nous rangeons en classes selon des concepts, et les personnes (humaines, divines et même éventuellement animales), que nous désignons par des noms propres. Un objet peut être la marque ou la trace d'une personne, mais il n'a d'identité que par délégation (par délégation divine pour les objets « sacrés »). Pour comprendre ce qu'est une chose-dieu, il faut procéder selon une autre ontologie et supposer que tous les êtres peuvent être placés sur une échelle hiérarchique en fonction de leur degré d'individuation: un rocher pointant à l'horizon est de ce point de vue supérieur à un caillou sur la plage, un lion solitaire « vaut mieux » qu'un perdreau, de même que le souverain est par son unicité radicalement dissemblable de chacun de ses sujets. Sur ce continuum allant du particulier au singulier, du commun à l'original, du massif au ponctuel, le divin occuperait l'un des extrêmes: une chose plus singulière que toutes les autres, plus personnelle que les personnes, serait divine.

Armé de ce principe, je peux à loisir « fabriquer » du divin, et même du divin de plus en plus divin. Il suffit d'accroître la complexité d'un corps singulier donné, soit en ajoutant des ingrédients rares, sinon même uniques, à tel *boli*, soit en combinant plusieurs *boli* en une sorte de dieu pluriel: la plupart des cultes collectifs réputés sont en fait rendus à des ensembles complexes de *boli* construits par l'adjonction à une pièce centrale (dite « père », *boliden fa*) de pièces annexes. C'est à cette logique, poussée à l'extrême, que répond l'utilisation dans certaines sociétés d'initiation comme le *Kòrè* d'une longue perche à laquelle sont suspendues jusqu'à plus de deux cents pièces différentes dont chacune est susceptible d'avoir son nom, sa devise, son histoire³²... Les choses-dieux ont l'intérêt de pouvoir être indéfiniment collectionnées, accumulées et fondues en une entité supérieure qui additionne les pouvoirs de chacune. On m'a parlé à Ségou d'un *boli* qui se nommait *N'nyin kan n'jugu* (« mon allié l'emporte sur mon ennemi »): c'était une grande statue faite de matériaux multiples qu'on n'arrosait pas de sang mais qu'on « enrichissait » par fumigation, en brûlant à ses pieds d'autres *boli*³³. C'est le même principe d'accumulation de capital divin que mettaient en œuvre les rois de Segou en confisquant les *boli* de tous les groupes vaincus de manière à se constituer ainsi, de guerre en guerre, une sorte d'énorme bazar de dieux à lui seul éminemment plus divin que tous les dieux des autres. On voit pointer là ce que

32. D. Zahan, *op. cit.*, p. 238 sq.

33. Entretien avec Aliou Koné, Ségou, 21 janvier 1986.

pourrait être, par passage à la limite, une définition « fétichiste » du « Dieu unique », une entité à ce point singulière que sa description demanderait un temps infini.

Que des choses soient traitées comme des personnes devient de ce point de vue un comportement rationnel; il est clair, en effet, que, selon une telle ontologie, notre distinction de la matière et de l'esprit n'a pas de sens. Il est donc inutile de supposer caché derrière chaque *boli* un esprit ou une âme. Le besoin apparemment irrépressible qu'ont les premiers ethnographes d'imputer cette croyance à ceux dont ils observent les aberrantes coutumes est surtout symptomatique de leurs intimes certitudes et du poids irréféchi qu'y tient le dualisme substantiel. « Le nègre, dit Louis Tauxier, n'adore pas ces objets en eux-mêmes, leur masse matérielle et brute seulement. Il adore leur âme, la puissance spirituelle qu'il met en eux à l'image de lui-même³⁴ » : or ce n'est nullement une masse matérielle qui est « adorée », mais un corps suffisamment complexe pour être tenu pour plus individuel que le moi humain lui-même. L'abbé Henry, missionnaire à Ségou au début du siècle, est persuadé que le culte des *boli* est diabolique : ce n'est pas l'objet que vous célébrez, explique-t-il sans relâche, mais l'esprit satanique qui l'habite. Un vieillard de ses amis lui réplique :

« Moi, je te dis, si tu honores (*bonyè*) ton ami, est-ce son corps (*fari*) ou son âme (*dusu*, son « cœur ») que tu honores? Tu honores ton ami, n'est-ce pas? Il en est de même pour les *boli*. Est-ce que nous honorons un satan ou bien son objet (*fèn*, « sa chose »)? Eh bien c'est le *boli* que nous honorons³⁵. »

On ne saurait mieux dire qu'un *boli* est un individu matériel, non point une chose personnifiée, mais une chose-personne. Faute d'âme, il a ce qui ici en tient lieu : un nom propre. Ce nom, à la différence du nom de la famille ou du genre qui peut être aisément connu, est tenu rigoureusement secret (comme d'ailleurs celui de tout personnage important); il est partie constituante de son être et son énonciation est sans doute l'un des moments forts du rite³⁶.

*

Encore nous faudrait-il tenter de comprendre comment cette chose qui, si singulière soit-elle, n'en est pas moins chose, se trouve

34. L. Tauxier, *op. cit.*, p. 2.

35. Abbé J. Henry, *op. cit.*, p. 128.

36. Charles Monteil (*op. cit.*, p. 252) note que l'officiant d'une certaine façon crée le dieu en le nommant. Mais c'est la chose même qu'il nomme, pas un « esprit » qu'il y attire.

investie d'un pouvoir divin; comment ce conglomerat d'éléments trouvés dans ce que nous appelons la nature peut apparaître comme doué d'une puissance « surnaturelle ». Il n'est pas nécessaire de supposer, à la manière hégélienne, que par une double illusion le sauvage se représente sous forme « fétichisée », à l'aide du « premier objet venu, quel qu'il soit », sa propre puissance qu'il croit illimitée, ignorant ainsi à la fois l'objectivité de la nature et celle de Dieu, la science et la religion³⁷.

Qu'une entité, parce qu'elle est unique dans un espace, y introduise un certain ordre, c'est une expérience que nous faisons quotidiennement. Il suffit de se représenter l'effet qu'a la présence d'un rocher solitaire dans une plaine : il en fait un paysage distinct; il en devient le centre; il marque un point de référence obligé par rapport auquel se définissent les itinéraires, les distances, les limites. On va peut-être lui rendre un culte; il va à coup sûr susciter des légendes. Mais, comme dit Kafka, une fois épuisées toutes les versions possibles du mythe de Prométhée, « reste l'inexplicable rocher ». Si la création est une mise en forme, une morphogenèse et non une fabrication *ex nihilo*, on peut bien dire que ce rocher est à sa manière créateur. L'idée d'une naissance du cosmos à partir du chaos sous l'action d'un dieu unique est une projection narrative à l'infini de cette expérience modeste.

Chaque « village » (*dugu* : à la fois la communauté sociopolitique et son terroir) « doit » ainsi son identité à quelque trait insolite du paysage qui, après consultation des devins, a marqué le lieu de la fondation : arbre rare ou isolé qu'on maintient bien visible au milieu des champs et autour duquel on préserve du défrichage un épais fourré en guise de trace commémorative de la nature sauvage primordiale, pierre tombée on ne sait d'où dans cette savane sans pierre, mare ou source surprenantes dans cette terre desséchée : l'espace s'est organisé autour de ce point. Chaque année, avant les pluies, on vient rendre culte à ce lieu : le représentant de la famille fondatrice, au nom de tous, arrose par exemple d'« eau de farine », de bière de mil et de sang le tronc de l'arbre ou bien une poterie enfouie à son pied³⁸. La collectivité réinstalle ainsi son « lien » à la terre, remet son terroir « en travail³⁹ ». Il est vrai que la plupart

37. Cf. G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, J. Vrin, 1979, p. 76.

38. Ce genre de chose-dieu, indissociable d'un site (à la différence des *boli*) est appelé *nyanan*. Celui qui est chargé de l'« arroser » (*nyanansonnabaa*) a la maîtrise rituelle, mais pas nécessairement politique, du village.

39. C'est ce qu'on appelle *ka dugu dasiri* ou *lasiri*, c'est-à-dire littéralement « lier » ou « attacher » le village; mais *ka lasiri* signifie aussi « mettre enceinte »,

des acteurs expliqueront qu'un génie protecteur habite le lieu et qu'il convient de lui faire offrande – autre manière d'interpréter cet étrange effet d'attraction qui le rend « sacré ».

Un *boli* est une chose du même ordre, un corps singulier créant et recréant son microcosme. La différence est qu'au lieu d'être visible, il est secret, qu'au lieu d'être naturellement trouvé là, il est « inventé », produit par une activité complexe de synthèse. Dans une aire donnée, variable selon son « rayon d'action », il crée un champ de forces qui annule les perturbations externes, ou certaines d'entre elles, selon l'intensité et le registre plus ou moins spécifique de sa puissance. L'espace concerné peut être simplement le corps propre, l'intégrité physique du moi : il y a des *boli* personnels censés dévier la trajectoire des balles ou empêcher la pénétration des poisons. D'autres, comme celui cité ci-dessus, ferment l'intimité domestique aux agressions sorcières. Quant aux « choses sacrées » du *Kòmò* de Jèkè, le « maître du culte » leur a demandé, dans sa proclamation initiale, d'attraper tout malheur ou toute « sale affaire » (*koblen*, « affaire rouge ») se dirigeant vers la communauté. De même, au cœur du royaume, dans le palais et les villages-garnisons environnants, les *boli* d'État, les dieux nationaux en quelque sorte, « contrôlaient » l'espace dominé par Segou jusqu'au jour où al-hajj 'Umar les fit solennellement briser aux pieds du roi Ali, vaincu et prisonnier.

Depuis, le divin s'est beaucoup raréfié; on imagine cependant ce que pouvait être ce pays surpeuplé, saturé de choses-dieux : un inextricable réseau de pôles actifs, inégaux en puissance, les uns fixes, les autres mobiles, les uns secrets ou privés, les autres publics, chacun disputant aux voisins le contrôle de son aire d'influence – chaque événement, positif ou négatif, étant du même coup susceptible d'être attribué à une multiplicité de dieux concurrents au gré du savoir des devins, du zèle des fidèles, des changements de la mode, du cours des réputations...

Pour s'expliquer l'étrange pouvoir de ces choses-dieux et en interpréter les effets, les acteurs disposent d'une notion quotidiennement manipulée et infiniment riche dans ses applications rituelles, celle de *nyama*. On considère que l'individuation est non pas une modalité de l'être mais un principe dynamique : l'essence singulière d'une entité quelconque (vivante ou non) est corrélative de sa capacité offensive et défensive à l'égard de tout ce qui n'est pas elle, de sa puissance à repousser tout empiètement des autres.

« féconder ». Les mois lunaires correspondant à la période où la terre est « mise en travail » portaient jadis ce nom. Le lieu de culte est lui aussi appelé *dasiri*.

Comme si persévérer dans son être était en permanence une guerre de tous contre tous. Un être vivant, par exemple, « émet » durant son existence (cheveux, poils, plumes, ongles, excréments, salive, odeurs, sons...) mais aussi lors de sa désintégration finale des particules matérielles toxiques. *Nyama* désigne à la fois ces émanations, l'énergie qu'elles véhiculent et leurs effets nocifs. Plus un être est haut placé dans l'échelle de l'individuation, plus son *nyama* est redoutable. Dominique Zahan remarque qu'en « analysant des séries d'animaux, de plantes ou d'objets censés posséder un *nyama* puissant », on constate que « plus un être se singularise, plus il renferme de *nyama* ⁴⁰ ». Si tuer du petit gibier courant est sans conséquence majeure, tout gibier rare nécessite que le chasseur se protège grâce à des *boli* spécialisés contre les effets du *nyama*. Il en va de même bien sûr pour les humains : un personnage unique en son genre (roi, chef...) ou monstrueux (albinos, par exemple) est porteur d'un *nyama* beaucoup plus intense que le commun des mortels.

Une chose-dieu est un concentré surpuissant de *nyama*. La fabrication d'un *boli* est toujours, en son principe, un détournement de *nyama*. En voici un exemple simple, celui du *N'be n'jugu kan* (« je l'emporte sur mon ennemi »), un *boli* personnel particulièrement agressif : on prélève sur un cadavre (et l'identité du mort détermine évidemment la force du produit obtenu) les cheveux, la langue, les ongles et les yeux. On mélange ces matières et on les agglomère autour d'une « touffe » d'hyène ⁴¹. Un vieillard possédant déjà un *boli* du même genre vient, devant témoins, frotter sept fois le nouveau sur l'ancien en récitant la formule appropriée ⁴². Sur un grand *boli* de culte collectif se trouvent rassemblées des choses étranges réputées uniques en leur genre, des griffes, becs, cornes ou queues ⁴³ d'animaux pourvus d'un *nyama* particulièrement intense, des ossements de tel ou tel humain et même des « os de génies ⁴⁴ » : la puissance ainsi obtenue est considérable et peut être

40. D. Zahan, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, Mouton & Co, 1963, p. 147.

41. Cf. G. Dieterlen, *op. cit.*, p. 133. On utilise soit la queue, soit la touffe (*tulu*) de l'hyène, c'est-à-dire le toupet qu'elle a sur le crâne. J'ai obtenu à Ségou une description assez différente de *boli* de ce genre, le seul point commun étant la référence à l'hyène.

42. Ce frottement semble un moyen assez répandu d'« engendrement » d'un *boli* par un autre.

43. On considère que le *nyama* est particulièrement concentré dans tout ce qui pousse ou sort d'un organisme ainsi que dans ses extrémités.

44. Sur ces « os de génies », matière verdâtre et résineuse, cf. D. Zahan, *op. cit.*, 1960, p. 217 : c'est une substance rare, sinon introuvable, et considérée à ce titre comme d'origine « miraculeuse ». Le *nyama* des génies est particulièrement

indéfiniment augmentée. C'est cette puissance qu'entretient l'action sacrificielle.

* *C'est, en fait, un individu*

Je peux maintenant, après ce long détour, revenir au geste de notre homme au couteau arrosant ses *boli* du sang des victimes.

Il n'offre rien à personne; du moins n'est-il pas nécessaire de le supposer; il ne conclut pas un pacte. Il ne « travaille » pas dans le symbolique mais dans le réel: par une fusion de nouveaux éléments, il continue de fabriquer le corps du dieu. Nous sommes dans une religion non de la médiation, mais de la présence. Tout champ religieux organise la coexistence de pratiques à cet égard opposées: prière et extase, exégèse et prophétisme...; le divin se consomme généralement sous les deux espèces de la représentation symbolique et du réel halluciné. Nous sommes ici plutôt du côté de la dévotion mystique: le divin y est non seulement affectivement ressenti, mais matériellement manipulé, dans la même béatitude de l'immédiat.

On a tout à l'heure sorti le dieu de la case et du sac où il est conservé à l'abri des regards: il faut l'éveiller de son apparente inertie, le faire renaître. Ce n'est pas une scène de don sacrificiel, mais de réengendrement, de « naissance », comme le chantent les initiés du *Kòmò*⁴⁵. Avec de l'eau, des aspersion de bière de mil, des jets d'une poudre poivrée et salée, des projections de noix de cola mâchée et du sang frais, on remet en acte la puissance latente du dieu. Le geste n'est jamais de simple libation. Dès que le couteau a tranché la gorge, le sang, animé d'une pulsation régulière apparemment autonome qui équivaut à celle du souffle vital (*ni*), gicle sur les *boli*; aussitôt que le sang cesse de jaillir, qu'il commence à goutter, l'animal est rejeté agonisant sur le sol. S'il fallait une analogie, mieux vaudrait l'emprunter à notre imagerie médicale: c'est une transfusion, mais une transfusion de science-fiction; avec du sang, on transmute de l'inerte en divin. Le sang, comme ailleurs le fumet des viandes, n'est pas ici repas des dieux, mais plutôt ce qui fait advenir le divin dans la chose.

L'homme au couteau ne se contente pas d'asperger les *boli*. Tandis que l'animal expire à terre, il les prend un à un et les enduit soigneusement du sang recueilli dans le fond de poterie; il les

redoutable: marcher sur leurs traces ou toucher les branches d'un arbre où ils résident suffisent à provoquer diverses maladies.

45. Cf. G. Dieterlen et Y. Cissé, *op. cit.*, p. 278.

« répare », dit-on, comme on recrépit régulièrement le mur d'une maison⁴⁶. Les *boli* sont souvent entourés d'une matière absorbante, un filet de coton par exemple, qui fixe le sang coagulé. À Falema, un ancien village de guerriers du roi, il y avait jusque dans les années 1920 un *Nangoloko* (l'un des grands *boli* d'État). On me dit que c'étaient trois boules dont l'une, placée au centre et plus grosse que les deux autres, avait la taille d'une marmite: on pouvait à peine la porter tant pesait la masse du sang coagulé. Le matériau central était, paraît-il, un grain d'or qu'on avait enrobé d'un treillis de fils de différentes couleurs et de petits bouts de bois provenant de certaines espèces d'arbres sur lequel le sang s'agglomérait⁴⁷. Beaucoup de *boli* étaient ainsi constitués d'un grain (*kisè*) ou noyau (*kolo*) central, dont la taille, la forme et la nature restaient cachées, et d'une croûte de sang. C'est à l'épaisseur de cette croûte qu'on jugeait de l'ancienneté du dieu et du degré de vénération dont il jouissait. Certains *boli* de grande importance étaient, paraît-il, si fréquemment et si abondamment arrosés qu'ils en restaient constamment « tièdes ».

Avec le sang, le « sacrificiant » sculpte donc autour de cette ossature une chair. Il ne procède pas à l'incarnation d'un esprit, mais bien, en sens inverse de la mort, à la carnation d'un squelette. L'enrobage, l'enveloppe de chair, fait vivre le noyau. En outre, beaucoup de *boli* sont conservés dans un sac ou étui (*foroko*) qui est souvent lui-même enduit de sang. Dans le corps du *boli* entrent d'ailleurs éventuellement des « enveloppes » vivantes fournies par la nature: peaux d'animaux, exuvies de serpent, placenta. On raconte que les deux plus grands *boli* royaux, *Makungoba* et *Nangoloko*, proviendraient d'un couple d'hippotragues (ou de génies ayant cette apparence) rencontré par un héros chasseur: l'un du placenta mis bas par la femelle, l'autre de la peau du mâle tué par le chasseur⁴⁸.

Chirurgien du sacré, l'officiant renouvelle ainsi périodiquement l'enveloppe nourricière. À la chose, il redonne une chair fraîche. Mais en même temps cet arrosage sanglant est une injection de *nyama* à haute dose. Le sang n'est pas seulement substance vitale: on dit qu'il véhicule le caractère personnel, le destin individuel

46. Cf. D. Jonckers, « Contribution à l'étude du sacrifice chez les Minyanka », in *Systèmes de pensée en Afrique noire*, Paris, C.N.R.S., cahier n° 2, p. 101.

47. Falema, 22 janvier 1986, entretien avec Adama Tarawere. Le culte, après avoir été abandonné, fut repris, sur le conseil d'un devin, parce que les pluies tardaient à venir. C'était au début de la période coloniale. Adama, quoique très jeune, servit quelques années durant de « sacrificateur ».

48. G. Dieterlen et Y. Cissé, *op. cit.*, p. 45.

(tere) de chaque vivant⁴⁹. L'égorgement libère cette singularité agissante, cette individuation en acte, qui coagule autour du *boli*. Dans cette masse visqueuse on colle aussi les viscères de la victime, des touffes de ses poils ou quelques-unes de ses plumes.

Les animaux sacrifiés sont porteurs d'identité en tant qu'objets appropriés : ils représentent leur possesseur. C'est pourquoi, avant d'être égorgés, ils passent de main en main entre les assistants qui se répètent le nom du donateur. Ce dernier peut être indésirable, inassimilable par le *boli* : on le voit à la posture de la bête quand elle meurt. Mais les poulets, comme les chiens, ont aussi de l'identité dans leur chair même : ils se nourrissent des déchets laissés par les humains, ils fréquentent assidûment les « carrefours » où s'entassent les ordures ménagères : par leur intermédiaire, c'est la personne des villageois qui est incorporée au *boli*, de même que celle du sacrifiant l'est par la salive qu'il crache dessus après avoir mâché les colas.

L'arrosage est rendu encore plus efficient si l'on utilise directement le sang des humains, plus élevés que les animaux sur l'échelle de l'individuation puisqu'ils sont nommés et d'autant plus élevés qu'ils sont renommés. Certains *Kòmò* des environs de Ségou étaient particulièrement réputés parce qu'un « maître du culte » avait incorporé aux *boli* son premier petit-fils⁵⁰. On raconte qu'un roi de Segou fit encore mieux : un « expert » des environs était venu lui faire don d'un *boli* qu'il avait « inventé » ; il le fit égorger dessus, incorporant pour ainsi dire l'artiste à son œuvre par une forme extrême de signature⁵¹. Sur les *boli* d'État, dieux guerriers par excellence, les rois faisaient répandre, en sus des victimes animales (poulets et chiens, mais aussi ovins et bovins), des individus particulièrement remarquables (chefs vaincus, guerriers célèbres, albinos).

Ainsi l'arrosage sanglant prolonge la production même du *boli*, perpétue l'engendrement interminable du corps du dieu en y ingérant sans cesse de nouvelles quantités d'identité personnelle. Cette intense accumulation de *nyama* a d'abord des effets immédiats sur les fidèles. Issue de la fusion en un être unique d'une masse considérable d'êtres singuliers, la chose-dieu rend tous ceux qui l'approchent autres qu'ils ne sont. Le transfert d'identité va dans les deux sens : par le flux de sang qui les arrose, le pouvoir méta-

49. Cf. G. Dieterlen, *op. cit.*, p. 62-63.

50. Abbé J. Henry, *op. cit.*, p. 140. Il s'agit des *Kòmò* de Tigini et de Kènyè. L'abbé Henry raconte qu'il a éventré le *boli* d'un *Kòmò* et y a trouvé un buste d'enfant. On dit aussi qu'il convient d'arroser les *boli* du Nama avec un enfant de deux à trois mois (*idem*, p. 139).

51. Abbé Henry, *op. cit.*, p. 138-139.

morphique des *boli* remonte dans les viandes que les assistants vont en partie manger sur place soit crues, soit grillées sans aucun assaisonnement. L'homme au couteau, tout ensanglanté, danse la démarche de l'hyène, du « vieux fauve » (*warakòrò*)⁵², celui qui, en se nourrissant de cadavres, traverse les âges sans vieillesse ; d'autres, les oracles du dieu, revêtus ou non, selon les cultes, de masques monstrueux évoquant d'une seule figure plusieurs espèces animales, entrent en transe et disent publiquement ce qui est normalement tu (les secrets qui empoisonnent la communauté) ou ce qui est normalement indicible (l'avenir) ; et de même les soldats du roi, rassasiés des viandes de *Makungoba*, se jetteront sur l'ennemi comme des fauves, ou du moins régnera la crainte qu'ils le fassent.

Mais sous le désordre apparent de la fête, et par le biais même de cette irruption provisoire du surhumain, la chose-dieu, bien imbibée du sang de chacun, remet aussi chacun à sa place. Copieusement réactivé, le corps divin réordonne son microcosme ; l'arrangement (*dali*) fondateur se réassure ; les pluies viendront à temps et les fléaux passeront loin. Le « créateur » (*dabaa*), ce qui met en forme le devenir – non point le dieu suprême dont on essaie de s'attirer à distance les bonnes grâces par des prières et des offrandes ou par la médiation du Prophète et de l'islam, mais celui-ci, aussi mystérieux mais plus familier, qu'on va bientôt remettre tout sanguinolent dans son sac –, refait son œuvre ; le monde renaît localement et momentanément du chaos.

Jean Bazin

52. Cf. G. Dieterlen et Y. Cissé, *op. cit.*, p. 261.