

# Le fétichisme comme inventivité sociale

## ou, les fétiches sont des dieux en cours de construction

David Graeber

Dans cet article, j'aimerais faire une contribution aux théories de l'inventivité sociale. Par inventivité sociale, je veux parler de l'invention de nouvelles formes sociales et organisations institutionnelles. Ce genre d'inventivité est le sujet d'un certain débat en théorie sociale depuis un moment, mais jusqu'à maintenant l'anthropologie n'y a pas joué un grand rôle. J'aimerais alors amener l'anthropologie sur un domaine qui est vu traditionnellement comme son pré carré, en examinant la littérature sur le « fétichisme » en Afrique.

D'aucun pourrait affirmer que ce genre d'inventivité a toujours été une des grandes questions de la théorie sociale, mais il me semble que l'intérêt actuel qu'il suscite peut être relié à deux tendances profondes. Ou peut-être plus précisément, dans le désir de s'extraire de deux dilemmes qui ont hanté la théorie sociale pendant un certain temps. L'une, décrite le plus clairement, peut-être, par Alain Caillé (2000), sociologue français et animateur du groupe MAUSS, est la tendance de la théorie à faire des aller-retour sans fin entre ce qu'il appelle les modèles « holistes » et « individualistes ». Si l'on ne souhaite pas voir les êtres humains comme de simples éléments dans une structure plus large (une « société », une « culture », appelez-la comme vous voulez), condamnés à éternellement l'exprimer ou la reproduire, et si l'on ne veut pas retomber dans la vision économique du « choix rationnel », qui se fonde sur une collection d'individus à la recherche d'une quelconque satisfaction personnelle et envisage les institutions de plus grande ampleur comme de simples effets de bord de leurs choix, alors cela semble précisément le moment de commencer à formuler une alternative. Les êtres humains inventent effectivement de nouvelles formes sociales et culturelles tout le temps, mais ils le font rarement dans le seul but de remplir leurs objectifs personnels. En fait, leurs objectifs personnels s'avèrent souvent formés à travers les institutions mêmes qu'ils inventent. Caillé suggère que la meilleure façon de développer une alternative aux modèles utilitaristes du « choix rationnel », actuellement dominants, est de l'établir non pas à partir des relations marchandes mais plutôt du fameux exposé de Marcel Mauss sur le don, qui est entièrement consacré à l'invention de nouvelles relations sociales. Il n'est pas le seul à œuvrer dans cette direction. Hans Joas (1993, 1996, 2000) a essayé de faire quelque chose de semblable en partant non pas de Mauss mais de la tradition du pragmatisme américain. J'ai moi-même essayé de faire quelque chose dans cette lignée dans mon livre *Towards an anthropological theory of value (Pour une théorie anthropologique de la valeur, NdT)* où, inspiré en partie par les idées développées par mes anciens professeurs Terry Turner (p.e. 1979, 1984) et Nancy Munn (p.e. 1977, 1986), j'ai tenté d'élargir la notion marxienne de production pour y inclure le façonnage des personnes et des relations sociales.

L'autre tendance est plus explicitement politique et se rapporte au concept de révolution. Ici, la problématique découle largement du contenu du marxisme. Marx, peut-être plus que n'importe quel

autre théoricien classique du social, voyait l'inventivité et l'imagination comme l'essence de ce que cela signifie d'être humain ; mais, comme l'a remarqué Hans Joas entre autres, quand il passait aux exemples, il avait tendance à s'exprimer comme si toutes les formes d'action créative se réduisaient en réalité à deux : la production d'objets matériels et la révolution sociale. Pour Joas, cela rend l'approche de Marx si limitée qu'il préfère l'écarter entièrement. Je préfère conserver ce que j'estime être ses perspectives les plus pertinentes et les appliquer aussi à d'autres formes d'inventivité. Mais ce qui est en question ici, c'est la relation entre les deux. Parce qu'il y a une curieuse disparité. Marx soutient qu'aussi bien la capacité humaine de l'inventivité que les facultés critiques s'enracinent en dernier ressort dans le même substrat que l'on pourrait appeler notre capacité à l'imagination réflexive. D'où son fameux exemple de l'architecte qui, contrairement à l'abeille, érige son bâtiment par la pensée avant qu'il ne soit érigé pour de vrai. Si nous pouvons imaginer des alternatives (qui n'existent pas encore), nous pouvons envisager le monde existant comme inadéquat. Nous pouvons aussi faire advenir ces choses. C'est pourtant là toute l'ambiguïté : alors que notre capacité à révolutionner émerge de cette faculté critique même, le révolutionnaire, selon Marx, ne doit jamais opérer suivant la même méthode que l'architecte. Ce n'était pas du tout la tâche du révolutionnaire de débarquer avec des plans pour une société future pour ensuite essayer de les concrétiser, ni, en fait, d'imaginer les détails de la société du futur. Cela serait de l'utopisme, qui pour Marx est un fourvoiement bourgeois inepte. Ainsi, les deux formes d'inventivité – l'invention de maisons, ou d'autres objets matériels, et l'invention de nouvelles institutions sociales (ce qui est, après tout, en quoi consiste vraiment la révolution) – ne devraient pas fonctionner du tout de la même manière.

J'ai déjà un peu écrit à propos de ce paradoxe<sup>1</sup>. Ce que je veux mettre en avant ici, c'est comment il a contribué à un problème fondamental dans la théorie révolutionnaire : quel est précisément le rôle de l'inventivité, collective ou individuelle, de l'imagination, dans un changement social radical ? À moins que l'on souhaite adopter des formulations complètement absurdes (la révolution adviendra grâce à la logique inexorable de l'Histoire ; l'initiative humaine n'y sera pour rien ; par la suite, cependant, l'histoire prendra fin et nous entrerons dans un monde de liberté dans lequel l'initiative humaine sera finalement sans entrave...) cela doit être la question clé, mais ce que devrait être la réponse n'est pas du tout clair.

Le théoricien révolutionnaire qui s'est saisi du problème le plus explicitement était Cornélius Castoriadis, dont le groupe *Socialisme ou Barbarie* fut probablement l'influence théorique la plus importante pour les étudiants insurrectionnalistes de Mai 68. Castoriadis fut le véritable fondateur de la mouvance autonomiste qui s'avère être probablement la lignée dominante du marxisme continental<sup>2</sup>, et finalement prit le point de départ de Marx – sa foi dans le rôle critique de l'imagination créative et, de là, notre capacité à faire la révolution – tellement au sérieux qu'il finit par abandonner entièrement la plupart des autres principes du marxisme. Pour Castoriadis, la grande question est devenue l'émergence du nouveau<sup>3</sup>. Après tout, la plupart des moments réellement géniaux de l'histoire humaine

---

<sup>1</sup> Dans le dernier chapitre de *Towards an anthropological theory of value (Pour une théorie anthropologique de la valeur)* sous-titré « Le problème du fétiche, IIIb ». Ce qui suit dans cet article était, pour une grande part, initialement écrit pour ce chapitre mais a dû être finalement coupé pour des raisons de place. J'ai été tenté de l'appeler « Le problème du fétiche, IIIc », mais il semblait peu probable que de nombreux lecteurs saisissent la blague.

<sup>2</sup> Particulièrement en Italie. Le représentant le plus connu pour la plupart des lecteurs du monde anglophone est Toni Negri, mais la plupart des idées présentées dans *Empire* sont le produit d'une longue tradition impliquant beaucoup d'autres auteurs et activistes.

<sup>3</sup> Pour Castoriadis, l'histoire n'est plus une question de développement ou de jeu des forces productives ou de classes, mais l'œuvre de l'*imaginaire*, qui est *invention ex nihilo*, où la mutation est « le postulat d'un nouveau type de comportement [...] l'institution d'une nouvelle règle sociale [...] l'invention d'un nouvel objet ou d'une nouvelle forme » qui est « une émergence ou une production qui ne peut pas être déduite sur la base d'une situation précédente ».

implique l'invention de quelque chose d'inédit, quelque chose qui n'avait jamais existé auparavant, que ce soit la démocratie athénienne ou la peinture de la Renaissance, et c'est précisément ce que nous avons l'habitude de trouver « révolutionnaire » à leur sujet. L'histoire, donc, fut une question de pression constante de l'imagination contre son endiguement social et son institutionnalisation. C'est par ce dernier processus, soutint-il, que l'aliénation fait son entrée. Là où Marx a vu une contradiction dans le fait que nous créons notre monde physique, mais que nous n'avons pas conscience et, de ce fait, pas la maîtrise du processus par lequel nous le faisons (c'est pourquoi nos propres actes semblent se retourner contre nous en tant que puissances extérieures), pour Castoriadis, le problème était que *toutes les sociétés s'auto-instituent*, mais sont aveugles à leur propre inventivité. Tandis qu'une *vraie société démocratique est une société qui s'auto-institue mais en toute connaissance de cause* (in Ciaramelli, 1998, p. 134). À la fin, Castoriadis abandonna même le terme de « socialisme » pour lui substituer celui « d'autonomie », définissant les institutions autonomes comme celles dont les membres ont eux-mêmes, consciemment, inventé les règles suivant lesquelles ils fonctionnent et sont prêts à les réexaminer constamment (Castoriadis, 1991)<sup>4</sup>.

Cela semble vraiment un point de tension exceptionnel dans la pensée radicale. Ce n'est probablement pas une coïncidence que Roy Bhaskar, fondateur de l'école du réalisme critique (1979, 1993, 1994, 2001), jugea justement ce point comme celui nécessitant de rompre complètement avec la tradition philosophique occidentale. Après avoir soutenu la nécessité d'une approche dialectique des problèmes sociaux, il finit par se demander : quand les éléments contradictoires sont subsumés dans un niveau d'intégration plus élevé qui est plus que la somme des parties, quand des problèmes apparemment insolubles sont résolus par quelque géniale synthèse inédite qui portent les choses à un tout nouveau stade, d'où provient réellement cette nouveauté ? Si le tout est plus que la somme des parties, quelle est la source de ce *plus*, cet élément transcendant ? Dans son cas, il finit par se pencher sur les traditions philosophiques indiennes et chinoises, et affirmer que la principale raison pour laquelle le marxisme existant a produit tant de résultats décevants était son refus de se saisir de telles questions, du fait de son hostilité à quoi que ce soit qui ressemblerait à des questionnements « spirituels ».

Ce qui est important, dans l'objectif de cet article, est seulement de souligner que tous ces auteurs, d'une façon ou d'une autre, traitent du même problème. Si l'on ne veut pas considérer les êtres humains seulement comme des épiphénomènes d'une structure ou d'un système plus vaste, ou comme des particules élémentaires à la recherche d'un vague bonheur, mais comme des êtres capables d'inventer leurs propres mondes pleins de sens, alors leur capacité à inventer de nouvelles institutions ou relations sociales semble vraiment le champ à scruter. Les penseurs radicaux traitent juste des mêmes questions d'un point de vue plus pragmatique puisque, en tant que révolutionnaires, ce qui les intéresse est précisément l'invention de nouvelles institutions sociales et de nouvelles formes de relation sociale. Comme je le dis, il est évident que les gens, de fait, inventent effectivement sans cesse de nouvelles institutions et de nouvelles relations. Cependant, la façon dont ils le font demeure manifestement difficile à théoriser.

Est-ce que l'anthropologie peut être d'une quelconque aide pour cela ? Il n'est pas évident que ce soit le cas. L'anthropologie ne s'est pas vraiment saisie de ce genre de question hautement théorique depuis un moment, et n'a jamais eu grand-chose à dire sur la révolution. On peut affirmer que cela n'est peut-être pas plus mal, que l'inventivité humaine ne puisse, et ne devrait, pas être soumise au

---

<sup>4</sup> Le lien avec l'école autonomiste est visible en examinant l'œuvre préalable de Toni Negri sur le pouvoir constituant. Fondamentalement, il essaye de travailler sur exactement les mêmes problèmes : quel est le pouvoir populaire d'inventivité qui émerge lors des périodes révolutionnaires et comment serait-il possible de l'institutionnaliser ?

modèle théorique de quiconque. Mais l'argument opposé pourrait tout aussi bien être retenu que si ces questions méritent d'être posées, alors l'anthropologie est la seule discipline vraiment en mesure d'y répondre – puisque, après tout, l'immense majorité de l'inventivité réelle, historique, sociale, pour le meilleur et pour le pire, a été reléguée dans le domaine académique. La plupart des thèmes classiques, au tout début même de l'anthropologie – potlatch, danse des esprits, magie, rituel totémique et apparenté – concernent précisément l'invention de nouvelles relations sociales et de nouvelles formes sociales.

Alain Caillé serait certainement d'accord avec cette appréciation : c'est pourquoi il choisit l'essai de Marcel Mauss sur le don comme point de départ. Mauss lui-même voyait son travail sur les dons comme un composant d'un projet plus vaste, une enquête sur les origines de la notion de contrat et d'obligation contractuelle. (C'est la raison pour laquelle la question qui le fascinait réellement était de savoir pourquoi celui qui recevait un don ressentait l'obligation d'en faire un en retour.) Cela s'est avéré une approche extrêmement fructueuse mais dans cet article je voudrais en suggérer une autre, dont j'espère qu'elle sera tout aussi productive, et qui déploie un ensemble de questions un peu différentes. Cela commence par le problème du fétichisme.

## Pourquoi le fétichisme ?

« Fétichisme » est clairement un terme controversé. Il fut initialement forgé pour décrire ce qui était considéré comme des coutumes étranges, primitives et plutôt scandaleuses, et la conséquence fut que la plupart des fondateurs de l'anthropologie moderne – dont Marcel Mauss, prépondérant parmi eux – jugèrent le terme si connoté qu'il valait mieux l'abandonner complètement. C'est certainement ce qui serait arrivé nonobstant le fait qu'il ait été employé si largement – en tant que terme technique un tant soit peu ironique pour décrire certaines habitudes occidentales – aussi bien par Karl Marx que par Sigmund Freud. Ces dernières années, le mot a fait l'objet d'un regain d'intérêt, principalement du fait du travail d'un érudit nommé William Pietz, qui a écrit une série d'essais appelée « La question du fétiche » (1985, 1987, 1988), retraçant l'histoire du terme, son émergence dans le brassage culturel des enclaves de la côte de l'Afrique Occidentale entre les XVI<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. De façon plutôt insolite, Pietz est un érudit indépendant qui a eu une énorme influence sur le monde académique. Ses essais parvinrent à inspirer une petite littérature en soi durant les années 1990, y compris un ouvrage pluridisciplinaire volumineux et salué en Eucanahie (*États-Unis du Centre de l'Amérique du Nord, Alaska et Hawaï, NdT*) (Apter et Pietz, 1993), deux collections au Pays-Bas (*Etnofoor*, 1990, Spyer, 1998) et un certain nombre d'essais. Le thème prépondérant dans toute cette littérature est la matérialité : comment des objets matériels sont transformés en devenant des objets de désir ou de valeur, une valeur qui semble souvent, d'une façon ou d'une autre, déplacée, excessive ou inappropriée. Ce qui m'intéresse est ici légèrement différent. Ce qui est particulièrement intéressant pour moi est l'argument de Pietz selon lequel l'idée de « fétiche » n'était le produit ni des traditions africaines, ni européennes, mais de la confrontation entre les deux : le produit d'hommes et de femmes avec des conceptions du monde très différentes et qui permet d'avoir quelque espoir dans des tentatives de conciliation. Le fétiche était né, d'après Pietz, dans une sphère d'improvisation permanente, c'est-à-dire quasi idéale pour l'inventivité sociale.

Dans ce qui suit, j'examinerai l'exposé de Pietz sur l'origine du fétiche, et de là j'essayerai de compléter son explication (tirée presque exclusivement de sources occidentales) avec ce qui éclairera peut-être ce que les personnages africains du récit pourraient avoir pensé de ce qui se tramait, puis je retournerai à notre problème de départ – et pour voir comment tout cela se rapporte au « fétichisme » dans le sens marxien plus traditionnel. Pour résumer une longue et complexe argumentation, ce que

j'affirmerai tout simplement est la chose suivante : nous sommes habitués à voir le fétichisme comme une illusion. Nous produisons des choses et puis, parce que nous ne comprenons pas comment nous le faisons, nous en arrivons à traiter nos propres inventions comme si elles avaient un pouvoir sur nous. Nous nous prosternons et adorons ce que nous avons fait nous-mêmes. Suivant cette logique, néanmoins, les objets que les visiteurs européens ont tout d'abord désignés comme « fétiches » étaient, au moins dans la perspective africaine, particulièrement peu fétichisés. En fait, ils étaient considérés assez explicitement comme ayant été produits par des êtres humains. Les gens « façonnaient » un fétiche comme moyen de créer de nouvelles responsabilités sociales, d'instaurer des contrats et des accords, de former de nouvelles associations. S'il a été possible que cela échappe totalement aux Européens, c'est seulement à cause de leur obsession pour les questions de valeur et de matérialité, ainsi que leur manque complet d'intérêt pour les relations sociales et leur caractère intrinsèquement précieux. Ce n'est pas pour dire que ces objets n'étaient absolument pas fétichisés. Mais c'est leur élaboration qui est foncièrement ce qu'il y a de plus intéressant à leur sujet.

### Le fétichisme selon Pietz

Si le lecteur veut bien me permettre une version extrêmement simplifiée de l'argument complexe et stratifié de Pietz : la notion de fétiche n'était pas un concept européen traditionnel. Les européens médiévaux avait tendance à interpréter les religions exotiques à différents titres : idolâtrie, apostasie, athéisme. L'idée semble plutôt être apparue, dans l'esprit des premiers marchands, marins et aventuriers des mers, italiens, portugais et hollandais qui faisaient des affaires en Afrique occidentale à partir du XVe siècle, principalement du fait d'une confrontation avec la menace de relativisme. Ces marchands étrangers opéraient dans un environnement qui ne pouvait guère manquer de jeter un doute sur leurs *a priori* concernant la nature du monde et de la société : en premier lieu, sur la relativité de la valeur économique, mais aussi celle de la logique de gouvernement, la dynamique de l'attraction sexuelle, et toute une série d'autres sujets. En décrivant les Africains comme « fétichistes », ils essayaient d'éviter certaines des implications les plus perturbantes de leur propre expérience.

Les premiers marchands portugais qui bâtirent des « forts » sur les îles des criques et des rivières le long des côtes africaines occidentales étaient attirés en ces endroits par une chose : la croyance que cette partie du monde était celle d'où provenait initialement la plupart de – si ce n'est tout – l'or du monde. Aux XVIe et XVIIe siècles, l'or fut le principal produit extrait de la région (ce n'est qu'un peu plus tard que l'intérêt se reporta sur les esclaves). Il s'agissait d'individus avec un esprit extrêmement pragmatique, abordant un monde très complexe apparemment rempli d'une variété infinie de langues, de religions et de formes d'organisation sociale étranges, pour lesquelles, au demeurant, aucun d'entre eux ne montra un intérêt particulier pour les comprendre en tant que phénomène à part entière. Ils en avaient simplement après l'or. Pietz suggère que l'expérience même de circuler à travers tant de cultures incita à une sorte de matérialisme rudimentaire ; il note que, dans leurs écrits, les premiers explorateurs marchands avaient tendance à décrire un monde dans lequel ils ne percevaient que trois catégories d'objets significatifs : les outils, les dangers potentiels et les marchandises potentielles (1985, p. 8). Et pour des raisons évidentes, ils avaient aussi tendance à estimer la valeur d'à peu près tout du point de vue du prix qu'ils pensaient pouvoir en tirer sur les marchés européens.

Le problème était que, afin de mener leur commerce, ils devaient constamment se confronter au fait que les Africains qu'ils rencontraient avaient des systèmes de valeur très différents. Pas complètement différents. Un des premiers marchands vénitiens, nommé Cadamosto, écrivait : « L'or est fort prisé par eux, à mon avis, plus que par nous, parce qu'ils le considèrent comme très précieux : cependant, ils l'ont négocié à bas coût, prenant en échange des articles de peu de valeur à nos yeux ».

Dans une certaine mesure, cela conduit à la rhétorique bien connue des babioles et colifichets. Les marchands insistaient toujours sur le fait que les Africains étaient prêts à accepter toute sorte de camelote – « broutilles », « cochonneries », « jouets » – contre de l'or et d'autres marchandises précieuses. Mais en même temps, les Africains n'étaient clairement pas prêts à accepter n'importe quoi, et on ne pouvait pas dire à l'avance de quelle sorte de camelote aurait envie tel ou tel groupe. Quiconque s'est plongé dans les « comptes rendus de voyageurs » de cette période aura probablement noté combien de temps et d'énergie les marchands devaient consacrer à comprendre quelle variété particulière de collier dérisoire, quelle couleur ou quel type de babioles futiles seraient acceptés à telle ou telle escale.

De telles situations incitent très naturellement à réfléchir, à méditer sur le caractère arbitraire de la valeur. Après tout, il est important de garder à l'esprit que ces marchands aventuriers, n'étaient pas seulement à la recherche d'or, mais ils le faisaient au péril de leur vie. Les « forts » côtiers étaient des trous à rats infestés par le paludisme : un Européen qui y passait une année n'avait qu'une chance sur deux de rentrer vivant. Il serait naturel, dans ces circonstances, de commencer à se demander pourquoi on est prêt à risquer la mort pour obtenir un métal jaune et mou, qui n'est même pas utile à quoi que ce soit, sauf pour faire joli ? En quoi cela est-il réellement différent de l'attrait pour les babioles et autres colifichets ?<sup>5</sup> Ce n'est pas comme si les gens de cette époque étaient incapables de telles réflexions : l'absurdité d'une envie si démesurée pour l'or est devenu un thème récurrent pour les caricaturistes populaires, particulièrement à l'époque des conquistadors. Cependant, les marchands en Afrique occidentale semblent plutôt être arrivés à l'orée d'une telle conclusion et s'en sont alors détournés. Au lieu de reconnaître le caractère arbitraire sous-jacent de tous les systèmes de valeur, leur conclusion fut que c'était les Africains qui étaient arbitraires. Les sociétés africaines étaient totalement désordonnées, leurs philosophies totalement erratiques, leurs goûts totalement capricieux et lunatiques :

« La secte la plus peuplée [en Guinée] est celle des païens, qui ne se soucient d'aucune religion ; pourtant, chacun d'entre eux a quelque broutille ou autre, à laquelle ils vouent un respect particulier, ou une espèce d'adoration, croyant qu'elle peut les défendre contre tous les dangers : certains ont une queue de lion, certains une plume d'oiseau, certains un caillou, un bout de chiffon, une jambe de chien ; ou, en bref, tout ce qui leur passe par la tête : et ils appellent cela leur fétiche, dont le mot ne signifie pas seulement la chose adorée, mais quelques fois un sort, un charme ou un enchantement » (William Smith, 1744, in Pietz, 1987, p. 41)

Ainsi les Africains étaient manifestement comme des bambins, ramassant sans cesse des petits objets du fait qu'ils semblaient bizarres, frustrés ou bigarrés, et s'attachant à eux en les traitant comme s'ils avaient une personnalité, les adorant, leur donnant des noms. Cela même qui les avaient conduits à conférer une valeur à n'importe quel objet sur les marchés, les amenait à faire de n'importe quel objet une divinité.

L'explication la plus fréquente sur l'origine des fétiches débute de la façon suivante : un africain se propose de planifier un certain projet, aller commercer par exemple. Il sort de chez lui le matin et la première chose qu'il voit qui lui paraît inhabituelle ou extraordinaire, ou simplement qui attire arbitrairement son attention, il l'adopte comme amulette qui lui permettra d'accomplir son dessein.

---

<sup>5</sup> En fait, il n'y a pas de raison particulière pour que l'or soit un meilleur moyen d'échanges que les perles. Les économistes, bien sûr, pourraient présenter l'argument que l'offre d'or dans le monde est intrinsèquement limitée, alors que les colifichets peuvent être fabriqués en nombre infini ; cependant, il n'y avait aucun moyen pour que les marchands européens de l'époque aient la moindre idée de la quantité d'or qui compose la croûte terrestre ; ils le considéraient comme si précieux du fait qu'il l'obtenait avec difficulté de contrées très lointaines, tout comme les Africains avec les colifichets.

Pietz l'appelle la « conjoncture accidentelle d'une envie ou d'un but momentané et d'un objet aléatoire porté à l'attention du désirant » ; Le Maire le présente plus simplement : ils « vénèrent la première chose qu'ils croisent le matin ». Bosman écrit au sujet d'un de ses informateurs :

« Au fait que le nombre de leurs dieux était infini et innombrable, il a eu l'amabilité de me donner la réponse suivante : à partir du moment, dit-il, où l'un d'entre nous est déterminé à entreprendre quelque chose d'important, nous cherchons d'abord un dieu pour réussir l'entreprise conçue ; et cheminant avec ce dessein, nous prenons la première créature qui se présente à nos yeux, que ce soit un chien, un chat ou l'animal le plus méprisable au monde, pour notre dieu ; ou peut-être à la place, tout être inanimé qui tombe sous nos pas, aussi bien une pierre, un morceau de bois, ou toute chose de même nature » (in Pietz, 1987, p. 43)

Ce n'est pas « l'altérité » des Africains occidentaux qui a finalement conduit des Européens à des caricatures aussi extrêmes, donc, mais plutôt, la menace de la similarité – qui exigeait le rejet le plus radical. De même avec l'esthétique, en particulier l'esthétique de l'attraction sexuelle. Les sources européennes ont décrit les pratiques étranges des femmes qu'ils rencontrèrent dans les cités côtières, qui se « fétichisaient elles-mêmes » en maquillant leurs visages avec différentes sortes d'argiles colorées, ou portaient de « l'or fétiche » dans leurs cheveux, des ornements finement ouvragés, des grenouilles et des oiseaux accompagnés de perles de verre et de parures semblables. Les descriptions n'y sont pas généralement réprobatrices, mais elles adoptent communément une sorte de ton narquois, celui du mépris pour ce qui semble passer pour de la beauté dans ces contrées, ce que les Africains trouvent séduisant ou attirant. Mais, de nouveau, il est évident qu'ils protestent trop. Si les résidents européens avaient été totalement à l'abri des charmes de femmes avec de la terre sur le visage et des grenouilles dans les cheveux, ils n'auraient pas engendré des centaines d'enfants avec elles. En fait, il n'y a pas de raison particulière de penser que le nombre de ces enfants aurait été sensiblement supérieur si les femmes en question s'étaient comportées comme des dames européennes convenables et avaient plutôt mis du gras sur leurs lèvres et des anneaux d'or dans leurs oreilles.

La même dynamique réapparaît lorsque les Européens parlent des modes de gouvernement africains. Tout d'abord, les observateurs insistaient sur le fait que la base de la vie sociale africaine était foncièrement chaotique, qu'elle manquait totalement d'ordre public systématique ; néanmoins, ils finissaient par admettre que les lois étaient, en fait, assez systématiquement appliquées. Selon certains, c'en était presque un miracle. Cette attitude est résumée par un administrateur britannique plus tardif, Brodie Cruickshank, gouverneur général de la Côte-de-l'Or au XIX<sup>e</sup> siècle :

« Le gouvernement local de la Côte-d'Or doit avoir la franchise de reconnaître qu'il est redevable au Fétiche en tant qu'agent de police. Sans ce puissant allié, il se serait avéré impossible de maintenir cet ordre qui a caractérisé le pays durant les vingt dernières années, rien qu'avec la force physique du gouvernement. La sécurité extraordinaire accordée à la propriété dans les districts les plus reculés, la grande sûreté avec laquelle des colis d'or de grande valeur sont transmis par des messagers uniques sur des centaines de kilomètres, et la facilité avec laquelle les biens perdus ou volés sont généralement récupérés, ont suscité l'étonnement des Européens nouvellement arrivés dans le pays » (Cruickshank, 1853, in Pietz, 1985, p. 25)

La raison, en concluaient-ils, se réduit au plus primitif des instincts : la peur de la mort, ou les terribles punitions que les fétiches étaient censés infliger à ceux qui avaient enfreint leurs (quelque peu arbitraires) principes.

Encore une fois, le problème n'était pas que le tableau était si exotique, mais qu'il était si familier. Que le gouvernement soit une institution principalement soucieuse de menacer les mécréants potentiels par la violence était une hypothèse de longue date dans la théorie politique occidentale ; qu'il existait principalement pour protéger la propriété était un thème en cours d'émergence au même moment. Certes, le fétiche est censé opérer par des voies invisibles et surnaturelles, et donc relevait du domaine de la religion et non de celui du gouvernement. Mais ces observateurs étaient, très majoritairement, des chrétiens, et les chrétiens de cette époque insistaient sur le fait que leur religion était moralement supérieure à toutes les autres, et particulièrement aux religions africaines, sur la base du fait que leur dieu menaçait les malfaiteurs avec l'application systématique de la torture pour toute l'éternité, et que les autres dieux ne le faisaient pas. Les parallèles sont en fait frappants, bien que ce soit un domaine pour lequel les Européens trouvaient particulièrement difficile d'être relativistes. C'était leur hypothèse de l'absolue vérité de la foi chrétienne qui a probablement rendu impossible tout mouvement plus étendu vers une attitude relativiste.

D'autre part, c'est un domaine où l'entente commune a fait une grande différence dans la pratique, surtout parce qu'avant que les européens viennent en conquérants, les serments jurés sur les fétiches et les contrats passés en « faisant » ou en « buvant » des fétiches étaient les seuls facteurs de confiance entre les Européens et les Africains engagés dans une relation commerciale. S'il n'y avait pas eu leur participation commune dans de tels rituels – souvent improvisés sur le coup pour l'occasion en combinant des bibles, des colifichets et des morceaux de bois tout à la fois – le commerce lui-même aurait été impossible. Et bien sûr, c'est ce qui nous intéresse particulièrement ici.

## Les fétiches et les contrats sociaux : deux études de cas

Maintenant, comme le lecteur l'a probablement remarqué, Pietz est presque exclusivement préoccupé par la façon dont les choses apparaissaient aux Européens qui venaient en Afrique. Il n'y a pratiquement aucune spéculation sur ce que les Africains avec lesquels ils commerçaient auraient pu penser de ce qui se passait<sup>6</sup>. Bien sûr, en l'absence de preuve documentée, une connaissance avérée est impossible ; mais il y a une assez volumineuse littérature sur des exemples plus récents du genre d'objet que ces Européens dénommaient « fétiches », ainsi que sur les systèmes africains de conception du monde, plus généralement, de telle sorte qu'on peut faire quelques hypothèses assez correctes quant à ce que cela représentait pour les Africains qui possédaient et utilisaient des tels objets. En faisant cela, on n'infirme en fait aucune des conclusions plus générales de Pietz. En fait, cela suggère que la « hantise de s'identifier », si je peux l'appeler comme ça, opère plus profondément que l'on ne pourrait le soupçonner par ailleurs.

Permettez-moi de commencer ici avec des généralisations infondées sur les relations entre les conceptions du monde européennes et africaines. Mon intérêt pour Pietz, et pour le fétichisme plus généralement, s'inscrit au départ dans une étude comparative des perles et autres « monnaies d'échanges » (Graeber, 1995, 2001), qui comprend des exemples depuis les coquillages kula des Îles Trobriand jusqu'aux lingots de cuivre kwakiult en passant par le wampum iroquois. Pour quelqu'un qui a baigné dans un environnement religieux largement façonné par le christianisme, passer des systèmes de conception du monde d'Océanie et d'Amérique de Nord à ceux d'Afrique, c'est passer d'un terrain très étrange à un autre bien plus familier. Ce n'est pas seulement que l'on peut trouver à travers toute

---

<sup>6</sup> Du moins, il n'y en a aucune dans ses trois premiers articles, les plus connus (Pietz 1985, 1987, 1988). Il aborde les conceptions ouest-africaines dans deux articles plus tardifs au sujet de la dette et du sacrifice humain (1995a, 1995b) ; ces essais, cependant, se penchent sur une période historique ultérieure, et des questions de types quelque peu différents.

l'Afrique des *topoi* (*thèmes récurrents, NdT*) mythologiques proches de l'Ancien Testament (le jardin d'Éden, la tour de Babel), et qui ne semblent pas être présents dans les autres traditions. Il y a le sentiment que les théologiens africains semblent poser essentiellement les mêmes questions existentielles<sup>7</sup>. Max Weber a présenté l'argument célèbre selon lequel chaque religion se doit de proposer une réponse à la question de la théodicée, ou justice de Dieu. Comment se fait-il que, si Dieu est à la fois bon et tout-puissant, les êtres humains doivent souffrir ? Maintenant, il est assez évident qu'en tant que généralisation, cela est simplement inexact. La question n'aurait probablement eu aucun sens pour un théologien maori, sans parler, par exemple, d'un poète aztèque ou d'un chef trobriandais. Bien que chaque tradition semble voir la condition humaine comme intrinsèquement problématique d'une façon ou d'une autre, dans la plupart, ce ne sont pas du tout les raisons de la souffrance humaine qui sont en jeu. Le problème réside ailleurs. La spéculation mythique en Afrique, en revanche, se focalise sans cesse sur la question (p.e. Abrahamsson, 1952) – même si les théologiens africains ont proposé des réponses très dérangeantes dans la perspective chrétienne (c'est-à-dire : « Qui a dit que Dieu était bon ? »)<sup>8</sup>.

J'ai parlé de « généralisations infondées » car, comme nombre d'auteurs nous l'ont rappelé, les termes « Afrique », « Europe » et « Occident » sont flous et probablement sans signification. Je ne peux pas prétendre savoir pourquoi les théologiens européens et africains semblent s'être posés les mêmes questions existentielles – peut-être parce que l'Europe et l'Afrique furent, durant une très grande partie de leur histoire, des zones périphériques sous influence des grandes civilisations urbaines du Moyen-Orient. Ce que je voudrais souligner quand même, c'est que les navigateurs européens des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles se trouvaient en territoire bien plus familier que lorsqu'ils s'aventurèrent dans des endroits comme la Chine ou le Brésil. Je soupçonne que c'est l'affinité sous-jacente qui expliquait la réaction européenne commune de dégoût et d'effarement lors de la confrontation avec tant d'aspects du rituel africain : un déni à tout prix de s'y reconnaître. Parce que, par bien des manières, les conceptions du monde africaines semblaient se saisir des mêmes questions et aboutir précisément aux conclusions que les Européens étaient soucieux d'écartier : peut-être que nous souffrons parce que Dieu n'est pas bon, ou qu'il est au-delà du bien et du mal et ne s'en soucie pas ; peut-être l'État est une institution violente et spoliatrice et qu'on ne peut rien y faire ; etc.

Je reviendrai sur ce sujet dans un moment.

À travers une grande partie de l'Afrique, la vie cérémonielle est dominée par ce que les anthropologistes ont appelé les « rituels d'affliction ». Les puissances qu'on considère dignes de considération sont presque invariablement celles capables de causer la souffrance humaine, et on entre à leur contact lorsqu'elles agressent d'une manière ou d'une autre. Une suite d'événements classiques (je prendrai un exemple malgache que je connais bien) se déroule comme suit : quelqu'un offense une puissance sans le savoir, par exemple en apportant du porc dans un lieu habité par un esprit Vazimba ; l'esprit offensé rend la personne malade ou lui inspire des cauchemars ; la personne va voir un guérisseur local qui identifie l'esprit et explique comment se le concilier. En faisant cela, la personne devient un membre de la communauté des anciennes victimes qui ont toutes alors une relation spéciale avec l'esprit, qui peut lui venir en aide ou même diriger ses pouvoirs contre ses ennemis. La souffrance mène à la connaissance, la connaissance mène au pouvoir. C'est un schéma extrêmement commun.

---

<sup>7</sup> Ce serait une raison pour laquelle les Africains ont été, dès une époque reculée, comparativement plus réceptifs aux religions comme le Christianisme ou l'Islam.

<sup>8</sup> La plupart des conceptions africaines du monde postulent, d'une manière ou d'une autre, que le créateur est au-delà du bien et du mal, comme un créateur négligent qui a abandonné le monde, ou bien un élan de fureur au-delà de toute explication morale dont le caractère arbitraire manifeste la préférence locale pour – et donc la capacité à constituer – n'importe quel système de justice humaine.

Victor Turner, par exemple, estime que parmi les Ndembu de Zambie, il n'y a essentiellement que deux types de rituel : le rituel d'affliction et le rituel de « crise de la vie » tel que les initiations et les rites funéraires. Et il ajoute que même ces derniers ont toujours « insisté sur le thème de la souffrance comme moyen d'entrer dans un statut rituel et social supérieur » (1967, pp. 15 & 16), du fait que les rites d'initiation passaient par des supplices physiques (de la souffrance) pour atteindre une sorte de connaissance rituelle. La plupart des objets africains étiquetés « fétiches » étaient intriqués précisément dans cette logique rituelle.

Prenons deux exemples représentatifs. Le premier est constitué par les Tiv du Nigeria central entre 1900 et 1950. C'est un bon exemple préliminaire car il est bien documenté et ceux-ci ne vivaient pas trop loin de la région traitée dans les textes de Pietz. Le second concerne les BaKongo de la côte de l'Afrique centrale, qui ont une bien plus longue histoire d'imbrication dans le commerce européen. Les Tiv sont un exemple classique de société « segmentée » ; avant d'être conquis par les britanniques, ils ne reconnaissaient d'autorité centrale d'aucune sorte, au-delà des limites de l'enceinte de la famille étendue typique (L. Bohannan, 1952 ; P. Bohannan, 1959 ; Bohannan et Bohannan, 1953). À une échelle plus large, la société était plutôt organisée sur une base généalogique, au travers d'un système élaboré de lignées patrilineaires qui, cependant, n'avaient pas de responsables permanents ou d'officiers rituels. Là où la vie rituelle de la plupart des sociétés segmentées de la région était centrée sur un culte élaboré des ancêtres ou des sanctuaires en terre, ce n'était pas le cas des Tiv. Leur vie rituelle tournait plutôt largement autour de la sorcellerie de protection et le contrôle d'objets appelés *akombo* ou « fétiches ».

Les noms de la plupart des *akombo* étaient aussi ceux de maladies. Dans un certain sens, les *akombo* étaient tout simplement ces maladies<sup>9</sup>, bien qu'ils soient aussi concrétisés dans des « emblèmes » matériels. Ces emblèmes pouvaient être quasiment n'importe quoi : un pot de cendres, une balayette, un morceau d'os d'éléphant. Ceux-ci se trouvaient à certains endroits, étaient possédés par des « gardiens » et étaient toujours entourés par une foule de règles et de dispositions indiquant ce qui pouvait et ne pouvait pas être fait alentour. On entrait en relation avec un *akombo* lorsque l'on violait une de ces règles. – cela s'appelle la « percer » – et l'on tombait malade par la suite. La seule façon de rétablir les choses était de s'adresser à son gardien afin de « réparer » l'*akombo* ou le « redresser ». Après que les victimes se soient ainsi libérées de l'effet du fétiche, elles pouvaient aussi décider d'en prendre possession, ce qui implique un rituel supplémentaire de « compromis » et de sacrifice afin de donner au nouveau propriétaire le pouvoir de l'opérer (le « réparer »), de manière à aider d'autres victimes ainsi affligées, et aussi d'accéder aux autres pouvoirs détenus par l'*akombo*, quels qu'ils soient.

Ce que j'ai dit jusque-là s'applique aux *akombo* mineurs ou ordinaires. Il y avait aussi des *akombo* majeurs qui avaient des pouvoirs plus vastes. Probablement les plus importants d'entre eux étaient ceux qui protégeaient les marchés. Selon les informateurs Tiv de la période coloniale, ce qui distinguait vraiment ces grands *akombo* de la catégorie ordinaire était avant tout qu'ils pouvaient protéger un territoire entier du mal ; deuxièmement, ils pouvaient être transmis de père en fils ; troisièmement « soit ils contiennent un élément de corps humain en tant que partie de leurs emblèmes, soit ils doivent être réparés par un sacrifice humain... ou les deux » (Bohannan et Bohannan, 1969, vol. IV, p. 437).

Pour comprendre cela, je crois qu'on doit connaître certaines choses au sujet des conceptions traditionnelles du pouvoir social chez les Tiv – du moins telles qu'elles existaient au début du XXe

---

<sup>9</sup> Plus précisément, des symptômes.

siècle. Les Tiv combinaient des organisations domestiques très hiérarchisées – avec des villages familiaux construits autour d'un patriarche important, presque invariablement avec de nombreuses épouses, entourées par une foule de fils adultes célibataires et frustrés – et une philosophie farouchement égalitariste qui ne permettait pratiquement aucun mandat politique en dehors du village. Certains patriarches parvenaient à acquérir une influence plus large sur les affaires communautaires, mais de telles situations étaient perçues avec une extrême ambivalence. Le pouvoir social, la capacité à imposer sa volonté sur les autres, est attribué au *tsav* ; Il est perçu dans des termes plutôt concrets comme une substance jaune gélatineuse qui pousse dans les cœurs humains. Quelques personnes ont du *tsav* naturellement. Ils sont ce que nous appellerions des « dirigeants naturels ». Il peut aussi être créé, ou accru, en mangeant de la chair humaine. C'est la « sorcellerie », la définition du mal :

« Les Tiv croient que les personnes avec du *tsav* forment une organisation appelée la *mbatsav*. On dit que ce groupe a une division du travail et une organisation floue. On dit que la *mbatsav* se réunit la nuit, généralement à des fins malveillantes ; ils profanent des tombes afin de manger des cadavres ; ils ensorcellent des gens afin de mettre leurs cadavres dans des tombes qu'ils pourront profaner. On pense qu'il y a un réseau de « dettes de chair » qui se met en place lorsque quelqu'un vous conduit à manger de la chair humaine et réclame alors une compensation en nature ; la seule chose que vous puissiez faire est de tuer vos enfants et vos proches – les gens sur lesquels vous avez du pouvoir en quelque sorte – et finalement, puisque personne ne peut jamais triompher contre l'organisation, vous devez vous sacrifier vous-même car il ne vous reste aucun proche à livrer » (P. Bohannan, 1958, pp. 4 & 5)

Comme Paul Bohannan le présente succinctement : « les hommes parviennent au pouvoir en consommant la substance des autres ». Tandis qu'on ne peut jamais être sûr qu'un patriarche en particulier n'est pas aussi un sorcier cannibale maléfique, les catégories se confondent et il semblerait, du moins depuis que cela est documenté, qu'à chaque génération ou presque, un mouvement de chasse aux sorciers a balayé le pays pour démasquer les figures les plus éminentes de l'autorité locale. (Akiga, 1939 ; P. Bohannan, 1958)<sup>10</sup>.

Ce n'est pas tout à fait un système dans lequel le pouvoir politique est perçu comme intrinsèquement mauvais, mais c'est très proche. Il va alors de soi que les *akombo* qui ont le pouvoir sur les communautés doivent avoir une prédilection similaire pour absorber la chair humaine. Les informations que nous avons sur la plupart de ces « grands *akombo* » sont toutefois limitées, parce que la plupart ont été détruits pendant un mouvement de chasse aux sorciers dans les années 1920, néanmoins la seule catégorie qui a eu tendance à subsister était celle des *akombo* de marchés. Heureusement, ce sont les plus appropriés aux problèmes examinés ici-même.

Les marchés Tiv sont régis par les femmes qui sont aussi les principales productrices. Au cours des siècles derniers, les marchés étaient aussi le principal contexte dans lequel la plupart des Tiv côtoyaient ceux avec lesquels ils ne pouvaient tracer les liens généalogiques proches, et par conséquent, auprès desquels ils n'avaient pas forcément d'obligations morales. Sur les marchés, dès lors, les pouvoirs dévastateurs des *akombo* pouvaient être utilisés pour maintenir la paix. Chaque marché important avait son propre fétiche (Bohannan et Bohannan, 1968, pp. 149 & 158 à 162), que

---

<sup>10</sup> Bohannan interprète ces mouvements comme des traits ordinaires de la structure sociale Tiv. Plus récemment, des sociologues (Tseayo, 1975) et des historiens (Mayar, 1994) nigériens les ont situés dans un contexte colonial comme résultant des efforts britanniques pour contraindre un groupe hautement égalitariste dans le cadre d'un État basé sur la règle impersonnelle. En fait, il n'y a pas de réel moyen de savoir si de tels mouvements se produisaient auparavant, mais il semble raisonnable de supposer qu'un tel mécanisme existait, au moins depuis aussi longtemps que l'égalitarisme Tiv lui-même.

les Tiv de la période coloniale, il faut le noter, rapprochaient souvent du permis délivré par le régime colonial. Fondamentalement, ils matérialisaient les accords de paix entre un ensemble de lignées qui partageaient le même marché, accords selon lesquels leurs membres s'engagent à commercer honnêtement les uns avec les autres et de s'abstenir de voler, de se quereller et de faire des bénéfices excessifs. L'accord était scellé avec un sacrifice – qu'on prétend humain aujourd'hui, bien que les Bohannan soupçonnent qu'il s'agissait le plus souvent seulement d'un chien – dont le sang était versé sur l'emblème de l'*akombo*. C'est le sacrifice de jour ; en complément, les patriarches, en qualité de *mbatsav*, tuent d'autres personnes de leurs propres lignées « de nuit » – c'est-à-dire par sorcellerie (Bohannan et Bohannan, 1968, pp. 159 & 160). Désormais, tous ceux qui violeraient l'accord seraient foudroyés par le pouvoir de l'*akombo*. Et de fait, l'existence de tels accords a permis aux marchés de devenir des lieux de rencontre pour la régulation des affaires locales, les jugements et les prises de serments.

Je pense que cela donne une certaine idée de la logique par laquelle les « fétiches » ont aussi fini par médiatiser les accords commerciaux avec les marchands européens aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. La similarité avec les théories européennes du contrat social, qui se développent précisément à cette époque n'a pas besoin d'être relevée. Je reviendrai sur ce parallèle dans un moment.

Les Tiv eux-mêmes n'avaient que peu à faire avec les européens avant la conquête britannique ; Ils entraient en contact avec le négoce en tant que victimes en général, subissant des razzias pour capturer des esclaves par des voisins plus puissants. Par suite, leur histoire écrite est très superficielle. Les BaKongo, célèbres pour leur *minkisi* ou « fétiches » que de nombreuses personnes qualifient d'objets d'art, ont au contraire une des histoires écrites les plus longues. En 1483, le royaume Kongo fit alliance avec le Portugal ; la famille royale se convertit au catholicisme. A ce moment-là, sa capitale, *São Salvador (Saint-Sauveur du Congo, aujourd'hui Mbanza-Kongo dans la province de Zaïre, au nord-ouest de l'Angola, NdT)* était la plus grande ville au sud du Sahara. En un siècle, le royaume fut écartelé par les tensions du commerce d'esclaves, et en 1678 la capitale fut détruite ; le royaume se fragmenta en une succession d'États plus modestes, dont la plupart reconnaissait l'autorité d'un monarque Kongo symbolique dépouillé de presque tout pouvoir réel : un classique centre fantôme (Thornton, 1987). Les siècles suivants ont témoigné d'une fragmentation encore plus profonde, les centres de la plupart des États successeurs se sont délités de la même façon, laissant un champ social extrêmement décentralisé dans lequel les anciens titres de chef devinrent de plus en plus des trophées qui pouvaient être achetés et vendus par des marchands et des négriers prospères. Sans aucun doute, ce fut le cas au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, pendant lequel le pouvoir a progressivement glissé vers les villes commerçantes le long de la côte. C'est aussi la période pour laquelle nous avons la plupart des informations sur les *minkisi*, notamment celles évoquées dans les annales tenues en langue KiKongo par les convertis au christianisme, au tout début de l'ère coloniale.

De bien des manières, les BaKongo peuvent paraître on ne peut plus différents des Tiv : matrilineaires là où les Tiv étaient patrilinéaires, hiérarchisés là où les Tiv étaient égalitaristes, avec une conception du monde centrées sur les morts ancestraux ce qui était totalement étranger aux conceptions Tiv. Mais, dans les deux cas, les hypothèses de base sur la nature du pouvoir sont notablement similaires. En tout premier, nous trouvons la même logique de l'affliction : ici aussi, en général, on entre en contact avec les puissances en les offensant ; une fois que la force a provoqué la



souffrance, on a alors l'occasion de la dompter et, par extension, de se l'approprier<sup>11</sup>. C'était la façon ordinaire par laquelle on entrait en relation avec un *nkisi* : on faisait appel à son gardien pour se guérir d'une maladie ; à ce titre, on devenait le membre de qu'on pourrait appeler de façon générale sa communauté ; plus tard, éventuellement, si l'on était prêt à sacrifier au processus d'initiation, on pouvait finalement devenir soi-même un gardien.

Les théories BaKongo et Tiv de la relation entre le pouvoir politique et la sorcellerie étaient aussi notablement similaires. Le pouvoir des chefs était supposé se fixer dans une substance physique à l'intérieur du corps – en l'espèce, appelé *kindoki*. C'était aussi le pouvoir des sorciers. La principale différence était que les sorciers Kongo officiaient à un niveau un peu plus abstrait que les sorciers Tiv ; alors qu'ils se trouvaient aussi impliqués dans des « dettes de chair », ils étaient essentiellement représentés comme consommant la substance spirituelle de leurs victimes, par des moyens imperceptibles, aspirant leurs âmes plutôt que d'en faire littéralement leur dîner. De même, tandis que les sorciers se nourrissaient d'abord de leurs proches, ceux qui avaient absorbé un grand nombre d'âmes, et ainsi acquis leur pouvoir, pouvaient à la longue devenir assez puissant pour attaquer pratiquement n'importe qui. Il est de la responsabilité des chefs de déjouer leurs plans maléfiques en utilisant leurs propres *ndoki*. Cependant, comme le souligne Wyatt MacGaffey (1977, 1986, 1988), la différence entre un chef et un sorcier se trouve seulement dans les mobiles : les sorciers sont tout bonnement ceux qui utilisent leurs pouvoirs nocturnes pour leurs propres fins égoïstes, avidité ou convoitise plutôt que le bien de la communauté. Et puisque ce dernier est un concept notoirement versatile, alors que quiconque sans *kindoki* est manifestement sans réel crédit, aucun individu en disposant n'est à l'abri du soupçon.

Il y a deux différences cruciales, cependant, avec les *akombo* des Tiv, et celles-ci semblent liées. La première est que les *minkisi* des Kongo ont tendance à se retrouver personnifiés. Non seulement ils ont des noms et des histoires, mais aussi leurs propres esprits et desseins. C'est parce que leurs pouvoirs sont véritablement ceux de fantômes ancestraux : la plupart des statuettes *nkisi*, en fait, contenaient dans leurs coffres à la fois une série d'ingrédients médicinaux qui leur donnaient leurs facultés particulières d'agir, et de la poussière de sépulture qui opérait leur connexion avec les morts. La seconde différence est qu'ils n'ont en général tendance à agir que lorsque quelqu'un les provoque intentionnellement. Alors que les Tiv pourraient dire que celui qui offense involontairement un *akombo* le « transperce », avec les *minkisi* ce n'est pas une simple métaphore. Ceux qui manipulent les *nkisi* plantaient souvent littéralement des clous dans l'objet afin de déclencher sa réaction. Je tiens à préciser que ce n'est pas du tout comme planter des aiguilles dans une poupée vaudou, puisque l'idée était de déclencher la colère du *nkisi* – bien que Wyatt MacGaffey (1986) souligne que, dans une acception plus large, les effigies représentaient à la fois l'agresseur et la victime, supposant que le fait d'infliger des souffrances crée une sorte d'unité entre les deux.

Même des fonctions éminentes peuvent s'inscrire dans la même logique. Dans une grande partie de l'Afrique Centrale, les léopards étaient les symboles du pouvoir royal. Les ressorts étaient alors comparables à ceux évoqués pour les *nkisi*. Un carnet de notes du XIXe siècle (MacGaffey, 1986, p. 159, no. 45) décrit comment, lorsque quelqu'un tuait un léopard, un homme désireux d'être investi d'un titre important devait se précipiter sur les lieux pour « désacraliser sa queue » en la piétinant. C'était une époque où de tels titres pouvaient être acquis assez facilement par des hommes qui avaient gagné des fortunes dans le commerce ; après la profanation de l'objet, l'homme pouvait procéder à l'acquisition du titre par une sorte « d'achat » qui pouvait typiquement nécessiter, par exemple, le

---

<sup>11</sup> MacGaffey (1986) suggère que le cycle rituel BaKongo typique passe successivement par l'affliction, le sacrifice, la retraite, la réception de dons et enfin un nouveau statut.

paiement de dix vies « de jour » (des esclaves livrés à l'actuel détenteur) et dix « de nuit » (des membres de la propre parenté du chef tués par sorcellerie ; cf. Vansina, 1973).

Ce qui suit donne un aperçu de leur pouvoir (n.b. : un *nganga* est un guérisseur et gardien de *minkisi* ; *banganga* en est le pluriel)

« Lunkanka est un nkisi dans une statue et il est extrêmement féroce et puissant. Il est venu de Mongo, où beaucoup de nos ancêtres avaient l'habitude d'aller pour le créer, mais maintenant ses banganga (gardiens) ont tous disparu. Quand il avait un gardien, il était très puissant, et donc détruisait des villages entiers. Sa force réside dans la saisie (de ses victimes), écrasant leurs poitrines, les faisant saigner du nez et secréter du pus ; dirigeant des couteaux dans leurs poitrines, tordant des cous, brisant des bras et des jambes, nouant des intestins, leur donnant des cauchemars, démasquant les sorciers dans le village, coupant la respiration d'un homme, etc. Quand il fut notoire que Lunkanka était excessivement puissant, un grand nombre de gens se fièrent à lui pour guérir, établir des serments, maudire des sorciers et magiciens, etc. » (in MacGaffey, 1991, p. 127)

Le texte poursuit en expliquant que si deux hommes passent un accord – par exemple, l'un accepte d'être le client ou le gage de l'autre, et donc d'être lié à son village – ils doivent tous les deux planter des clous dans Lunkanka pour sceller l'accord ; le nkisi va alors agir comme garant de la mise en application. Selon Wyatt MacGaffey (1987), au XIXe siècle chaque aspect de la vie économique BaKongo, depuis la réglementation des marchés jusqu'à l'application des contrats en passant par les droits de propriété, était développé par l'intermédiaire des *nkisi*, et les *nkisi* ainsi utilisés, dans chaque cas, étaient des formes de violence et de souffrance cristallisées.

La logique sous-jacente semble avoir une similarité remarquable avec les théories du contrat social élaborées en Europe à peu près à la même époque : MacGaffey a même trouvé des textes KiKongo qui célèbrent l'existence du *nkisi* comme manière de prévenir la guerre de tous contre tous<sup>12</sup>. Encore une fois, il y a un parallèle frappant entre des hypothèses sous-jacentes : dans ce cas, le même fond d'échange marchand concurrentiel, la même supposition que – au moins en dehors des relations de parenté – la paix sociale est de ce fait une question de conventions, des conventions particulières pour respecter la propriété des uns les autres, conventions qui doivent être appliquée par une coercition violente globale. La principale différence semble reposer dans les raisons présumées pour lesquelles cette violence est nécessaire. La tradition judéo-chrétienne remonte au moins à Saint Augustin (lui-même africain), en ayant été fondée – des auteurs comme Sahlins l'ont bien souligné – sur la supposition que les désirs humains sont par essence insatiables. Puisque nous ne pouvons jamais avoir suffisamment de plaisir, de pouvoir ou plus particulièrement de richesse matérielle, et puisque les ressources sont intrinsèquement limitées, nous sommes tous nécessairement dans un état de compétition les uns avec les autres. L'État, selon Saint Augustin, incorpore la raison, qui est divine. C'est aussi une institution providentielle qui, en menaçant de punir, retourne notre propre égoïsme mesquin – particulièrement notre peur de la douleur – contre nous pour maintenir l'ordre. Hobbes

---

<sup>12</sup> Communication personnelle, mars 2000. Tout comme pour Hobbes, en créant un pouvoir global de violence qui peut s'assurer que les gens remplissent leurs obligations contractuelles et respectent des droits de propriété des uns les autres. Ce qui, en observant de nouveau le matériau de Pietz, devient particulièrement ironique. Nous avons ici des aventuriers marchands européens qui prêtent serment et passent des accords avec des africains sur la base d'objets qu'ils appellent « fétiches », en même temps que des auteurs tels que Hobbes inventaient une théorie du contrat social chez eux, mais c'était apparemment les africains qui voyaient cet acte comme l'invention d'un type de contrat social ; les européens semblent avoir eu d'autres chats à fouetter. Tout cela soulève évidemment la question de savoir s'il y a quelque raison de croire que Hobbes, entre autres, était au courant de ce qui se passait en Afrique à l'époque ; Dans le cas de Hobbes du moins, je n'ai réussi à trouver toutefois aucune preuve concrète. Alors que Hobbes a grandi dans une maison commerçante, dans toute son œuvre les seules mentions de l'Afrique, autant que je le sache, passent par des références classiques.

(1651) a simplement sécularisé le tableau, éliminant la partie sur les désirs infinis comme étant une punition du péché originel, mais gardant la structure de base ; puis Adam Smith, optimiste des Lumières qu'il était, ramena la divine providence pour prétendre que Dieu avait arrangé les choses de telle façon que même nos désirs concurrents travaillaient au bénéfice de tous. Dans tous les cas, toutefois, la tradition occidentale semble mêler deux aspects : la supposition que les humains sont corrompus par des désirs illimités, et un effort incessant pour imaginer quelque forme de pouvoir ou d'autorité (Raison, Dieu, État...) qui ne soit pas corrompue par le désir, et donc par nature bienveillante. Dieu doit être juste (malgré toutes les apparences du contraire) ; un homme rationnel peut s'élever au-dessus des passions ; il doit être au moins possible d'avoir des dirigeants qui ne soient pas intéressés par leur propre profit mais seulement par le bien-être commun. Le résultat fut que les effets du pouvoir ont eu tendance à être sans cesse édulcorés ou justifiés. Les conceptions du monde africaines semblent ignorer ces deux aspects : probablement parce qu'elles étaient moins enclines à voir les mobiles humains sous l'angle, par exemple, de l'appétit pour la richesse ou des plaisirs qui seraient abstraits ou conçus indépendamment des relations sociales au sein desquelles ils seraient assouvis. Elles avaient tendance à supposer que ce que les gens souhaitaient était le pouvoir lui-même<sup>13</sup>. Il était dès lors impossible de concevoir une forme de pouvoir politique qui ne soit pas – au moins partiellement – constituée par la forme même du mal que la tradition occidentale présentait comme les voies du dépassement<sup>14</sup>. Peut-être pour cette raison, ce que les européens édulcoraient avec inquiétude était exactement ce que les africains semblaient amplifier de façon embarrassée. On pourrait considérer alors la différence entre les fameuses royautes « divines » d'une grande partie de l'Afrique, dont les sujets exigeaient que tout dirigeant qui devenait faible ou fragile soit rapidement tué, mais dans lesquels, en réalité, cela semble être arrivé rarement, et une institution comme l'Empire Romain de Saint Augustin, qui prétendait être l'incarnation de la loi rationnelle et le gardien de l'ordre public mais dont les dirigeants même s'assassinaient les uns les autres avec une constance si féroce qu'il est presque impossible de trouver un exemple d'empereur qui serait décédé de mort naturelle. De même, dans l'Europe des XVIIe et XVIIIe siècles, les États africains ont acquis la réputation d'être extrêmement sanguinaires du fait que leurs représentants et sujets n'ont jamais vu l'intérêt de cacher la nature essentiellement meurtrière du pouvoir d'État. Ceci malgré le fait que l'ampleur réelle des tueries, même chez les Ganda ou les Zoulou, était négligeable en comparaison avec la dévastation semée au cours des guerres en Europe au même moment – sans même parler de ce que les européens étaient prêts à infliger à n'importe qui d'autre.

## La matérialité du pouvoir

Une autre façon de percevoir la différence est d'examiner les voies contrastées par lesquelles le pouvoir était censé acquérir une consistance matérielle ou une forme tangible. Pour les marchands de Pietz, bien entendu, l'accent était mis sur les objets de valeur concrets, les objets beaux ou fascinants – ou parfois des gens artificiellement embellis – et leurs capacités à charmer ou captiver. La valeur d'un objet était son pouvoir. Dans les exemples africains que nous avons examinés, au moins, le pouvoir est conçu avant tout comme une substance matérielle à l'intérieur du corps : *tsav*, *ndoki*. C'est complètement en accord avec les distinctions esquissées plus tôt, mais il y a aussi un corollaire intéressant, qui est, en un sens, de subvertir systématiquement le principe de représentation qui est le fondement logique même de tout système d'autorité légitime. Ici je ne peux que renvoyer à un

---

<sup>13</sup> Évidemment, ce que je suggère ici pourrait être considéré comme une variation sur le célèbre thème de la « richesse en gens » (*richesse mesurée en terme démographique, NdT*) (voir par exemple Guyer, 1993, Guyer et Belinga, 1995)

<sup>14</sup> Évidemment, c'est un peu une simplification.

argument que j'ai développé de façon plus exhaustive (Graeber, 1997) : tout système dans lequel le membre d'un groupe peut prétendre représenter le groupe dans son ensemble entraîne nécessairement la mise à l'écart de ce membre d'une façon qui ressemble à la notion durkheimienne du sacré comme mise à l'écart des contingences du monde matériel, et même à un certain degré, séparation de ce monde. Une grande partie du protocole qui entoure les figures de l'autorité a toujours tendance à se focaliser sur le déni des voies par lesquelles le corps est en continuité avec le monde ; l'image tacite est toujours celle d'un être autonome qui n'a besoin de rien. L'idéal de l'État rationnel, désintéressé semble juste être une variante locale particulière de ce thème commun, intrinsèque, comme je l'ai soutenu, à toute notion réelle de hiérarchie.

Ce n'est pas que la logique de la hiérarchie est absente – on pourrait certainement objecter qu'elle est toujours présente d'une manière ou d'une autre – mais plutôt que les choses semblent fonctionner de telle façon qu'elle est constamment subvertie. Il me semble qu'on ne peut même comprendre le fameux système Tiv des sphères d'échange sans prendre ceci en compte. Le système, cartographié par Paul Bohannan dans un essai de 1955 (voir aussi Bohannan, 1959), est vraiment très simple. Tout ce qui vaut le coup d'être échangé, toutes les choses de valeur, se répartissent suivant trois catégories ; chaque chose ne peut s'échanger, habituellement, qu'avec une autre de la même catégorie. Les sphères d'échange résultantes formaient une hiérarchie. Tout en bas se situaient les biens quotidiens comme la nourriture, les outils ou l'huile de friture, qui pouvaient être donnés à des parents ou des amis, ou vendus sur les marchés locaux. Juste au-dessus se situaient les biens de prestige tels que les baguettes de laiton, les esclaves, un tissu blanc particulier et les services magiques tels que ceux fournis par les propriétaires d'*akombo*. La catégorie la plus élevée ne consistait en rien d'autre que les droits sur les femmes, puisque tous les mariages avant la période coloniale étaient considérés comme le troc d'une femme contre une autre – ou plus exactement, de ses capacités de reproduction – et il y avait un système complexe de « tutelles » par lequel les mâles à la tête d'une maisonnée pouvaient acquérir des droits sur les femmes considérées comme leur étant dues d'une façon ou d'une autre et les marier à un tiers en échange de nouvelles épouses, même s'ils n'avaient pas eux-mêmes de sœur ou de filles célibataires. D'un autre côté, la séparation entre les sphères n'a jamais été absolue. Il *était* possible de convertir de la nourriture en objets de valeur, si on trouvait quelqu'un prêt à tout pour de la nourriture, ou en d'autres circonstances, des objets de valeurs contre des épouses supplémentaires. Pour ce faire, il fallait un « cœur solide », ce qui d'après Bohannan était intrinsèquement admirable (« moralement positif »), bien qu'il faille le percevoir de façon un peu ambivalente puisque avoir un cœur solide signifiait justement que l'on avait dans le cœur cette substance jaune qui rendait aussi sorcier<sup>15</sup>.

Évidemment, le système est entièrement voué à la domination des femmes par les hommes. Le genre de biens qui sont principalement produits et vendus par les femmes est affecté à la catégorie la plus modeste ; ceux maîtrisés par les hommes se classent au-dessus ; la sphère la plus élevée se compose uniquement des prérogatives des hommes sur les femmes elles-mêmes. En même temps, on pourrait dire qu'en gravissant les sphères, les hommes acquièrent de plus en plus la capacité de créer des formes sociales (maisonnées, descendance, généalogie...) ; en faisant émerger à partir de la nourriture et des outils, des objets permettant de constituer des clientèles et de là, finalement, le pouvoir de fonder une lignée. Puisqu'après tout, lorsqu'on rassemble des épouses et des tutelles, techniquement parlant, on ne spéculait pas tant sur les femmes que sur leurs facultés de reproduction. Tout cela est réalisé en jouant avec de la dette, sous ses différentes formes, en plaçant les autres dans une position où ils sont redevables. Cela rend plus facile à comprendre ce qui se passe réellement avec les histoires de sorciers et de dettes de chair, ce que je propose devant être vraiment considéré comme

---

<sup>15</sup> Bohannan et Bohannan (1968, p. 233) : avoir un « cœur solide » signifie que vous êtes à la fois courageux et séduisant.

une quatrième sphère, car elle révèle la destinée ultime de ceux qui ont un « cœur solide ». C'est là que le système en entier s'effondre sur lui-même, le sens est radicalement renversé : dès lors que ceux qui réussissent le mieux à manipuler les réseaux de dettes pour obtenir de tels pouvoirs sur la création s'avèrent alors être eux-mêmes en position de dette illimitée, et donc forcé de consommer la substance humaine même que le système est en apparence occupé à produire. Dans un contraste frappant avec la version occidentale, le désir insatiable de consommation, quand il apparaît vraiment, n'est pas un désir de richesses, mais de consommation directe d'êtres humains, indiscernable du pouvoir politique qui, dans la version européenne, est généralement conçu comme la seule chose capable de l'encadrer.

Maintenant, tout cela pourrait sembler conforme à une société égalitariste comme les Tiv dont on s'attend à ce qu'elle soit un peu ambivalente sur la nature du pouvoir social et de l'autorité. La chose alors surprenante est de s'apercevoir jusqu'où cela est reproduit, pratiquement à l'identique, dans le cas BaKongo, où la situation politique était si différente. Certes, elle n'était pas totalement différente – c'était une région où l'autorité centrale avait été effectivement anéantie depuis des générations (Ekholm Friedman, 1991) ; mais les parallèles sont frappants, même au niveau des petits détails comme les paiements « de jour » et « de nuit ». Les quelques différences qui ressortent ne semblent pas vraiment refléter une plus grande tolérance à la hiérarchie sociale parmi les BaKongo (du moins sur le principe). Il y a plus une volonté manifeste de voir les *kindoki* comme apte à servir le bien commun, et significativement, je crois, aussi une tendance à traiter toute la question de la sorcellerie plus abstraitement. Bien qu'il y ait quelques rumeurs occasionnelles de festin autour de corps exhumés, l'imagerie habituelle est celle d'une sorte de pouvoir vampirique désincarné se nourrissant de la substance spirituelle de ses victimes – ce qui, à défaut, démontre une réticence à récuser la logique fondamentale de la représentation par abstraction sur laquelle tout système de domination légitime doit, semblerait-il, finalement reposer. En fin de compte, ces différences sont malgré tout mineures

## Différents types de contrats sociaux

Les premières sources portugaises et hollandaises, comme je l'ai mentionné, semblent passer complètement à côté de tout ça. Prises comme elles le sont dans leur propre matérialisme refondé, elles n'étaient préoccupées que par les questions de valeur économique – et en particulier de valeur d'échange. Le résultat est que, assez curieusement, au moment où Hobbes était en train d'écrire sa fameuse théorie du contrat social (1651), il paraissait complètement ignorer qu'en Afrique, on mettait en œuvre régulièrement des contrats sociaux pas très éloignés du genre qu'il concevait.

Cela nous ramène aux questions initiales sur la nature de l'inventivité sociale. L'angle privilégié et spécifique par lequel ces sujets sont abordés dans la tradition intellectuelle occidentale est précisément celui des contrats, sociaux ou autres. Comme je l'ai mentionné au début de l'article, Marcel Mauss affirma que son essai sur le don (1925) était en fait en réalité un aspect d'un projet plus large sur les origines des notions de contrat et d'obligation contractuelle. Sa conclusion – assez marquante – était que la forme la plus élémentaire de contrat social était en fait le communisme : un accord flexible et réciproque entre deux groupes, ou même deux individus, pour s'approvisionner mutuellement ; un accord par lequel, même l'accès aux biens des uns les autres suivait le principe « de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ». A l'origine, selon lui, il y avait deux options : la guerre totale ou la « réciprocité totale ». Cette dernière a tout structuré depuis les organisations bipartites (où ceux d'un côté du village ne peuvent épouser que les filles de l'autre côté, ou ne manger que ce qui a été cultivé par l'autre côté, ou encore les morts d'un côté ne peuvent être enterrés que par les vivants de l'autre côté) jusqu'aux relations de communisme individualiste appliquées entre des amis proches, ou avec la belle famille, ou dans nos propres sociétés au sein d'un couple. Cela se répercute après dans

des formes plus spécifiques de relations de don, et de là bien sûr on obtient finalement le marché, mais la « réciprocité totale » reste le type de base de la sociabilité, même de nos jours. Mauss suggère que c'est la raison pour laquelle les contrats de travail paraissent si insatisfaisants pour les salariés ; il y a toujours et encore cette hypothèse sous-jacente que les accords volontaires (comme par exemple le mariage) devraient impliquer un engagement flexible et réciproque pour répondre aux besoins des uns les autres.

Alain Caillé (2000) résume la différence entre le premier type de contrat – et les relations de don en général – et le contrat au sens plus classique, comme étant celle entre « incondicionalité conditionnelle » et « conditionnalité incondicional ». Le premier est un engagement sans limite, mais l'une ou l'autre partie est libre de le rompre à tout moment ; le second spécifie précisément ce qui est dû par chaque partie, ni plus ni moins – mais à partir de là, chaque partie est absolument liée. Mes propres travaux sur les monnaies d'échange, et en particulier sur ce qu'il advient de la monnaie sous forme de perles ou de coquillages une fois qu'elle quitte les circuits d'échange (Graeber, 2001), révèlent quelques modèles frappants. Tout semblait tourner autour de la présence ou l'absence d'un marché intérieur. En Amérique du Nord, les ceintures de wampum, initialement acquises dans le commerce des fourrures, n'ont jamais été utilisées comme monnaie par les peuples indigènes lorsqu'ils s'arrangeaient les uns avec les autres (en fait, il n'y avait de relations marchandes d'aucune sorte entre les peuples indigènes) ; elles sont plutôt devenues un élément clé dans la construction de la paix sociale. La Confédération Iroquoise, par exemple, se voyait comme la résultante d'une sorte de période hobbesienne de guerre de tous contre tous, qui n'avait cependant pas été causée par la concurrence pour la richesse et le pouvoir mais par la puissance du chagrin et du deuil, qui avait transformé les humains en créatures monstrueuses assoiffées de vengeance et de destruction. Le wampum, en comparaison, n'a jamais été perçu comme pouvant conduire quelqu'un à blesser quiconque. Le wampum était de la paix cristallisée, une substance de lumière et de beauté ayant le pouvoir de guérir et de libérer ceux blessés et enfermés par la colère ; les dons de wampum ouvraient la voie vers des relations souples de responsabilité mutuelle du genre que Mauss semblait avoir à l'esprit (1947). A Madagascar, en revanche, où l'achat et la vente étaient partout, les perles de transaction et plus tard les ornements faits de pièces d'argent fondu, devinrent les composants d'amulettes (*ody, sampy*, etc.) qui fonctionnaient d'une façon très similaire à celle des fétiches ouest-africains : elles n'ont peut-être pas exactement figuré des maladies, mais elles étaient capables d'être franchement punitives dans leurs effets. Quoi qu'il en soit, à Madagascar, la logique hobbesienne devient bien plus explicite, car c'est aussi la façon dont on a inventé le pouvoir souverain et l'État.

Là encore, je ne peux que résumer un argument bien plus élaboré (Graeber, 1995, 2001), mais l'essentiel s'articule comme suit. Les pièces d'argent, qui arrivèrent à Madagascar principalement par l'intermédiaire du commerce d'esclaves, et qui furent fondues pour créer des ornements ainsi que divisées en morceaux pour constituer des unités de change plus petites que les gens utilisaient d'une manière plus pratique au quotidien, ces pièces donc, furent aussi utilisées en Égypte (*ancien royaume Merina occupant la partie nord du centre de Madagascar, NdT*) pour instituer le pouvoir des rois. Chaque événement majeur au cours duquel le dirigeant apparaissait était marqué par une « transmission d'hasina », la présentation au roi par les représentants du peuple, de pièces d'argent intactes – pour représenter l'unité du royaume institué par cet acte de reconnaissance. Le message fondamental était qu'en faisant cela, le peuple instituait le pouvoir royal, exactement de la façon dont on crée un sortilège ou un fétiche. Plus crucial encore, dans le royaume Merina, chaque fois que deux personnes arrivaient à un accord ou un autre, ou d'ailleurs chaque fois que les membres d'une communauté arrivaient à un accord sur la cession de propriété ou l'entretien des ouvrages d'irrigation,

ils scellaient invariablement le contrat par une « transmission d'hasina » au roi (Graeber, 1995, pp. 96 à 109), ré-instituant ce pouvoir de la violence qui les lie à leurs obligations contractuelles<sup>16</sup>.

Ce n'est pas comme si les contrats plus flexibles, de type maussien, n'avaient pas existé à Madagascar ou d'ailleurs en Afrique de l'Ouest. Le plus souvent, ils sont référencés dans la littérature sous la rubrique des « rituels de frères de sang ». En malgache, ils sont appelés fatidra. Dans des textes rassemblés au XIXe siècle par des missionnaires – les Tantara ny Andriana (Callet, 1908, p. 851) ou Fomba Gasy (Cousins, 1968, pp. 93 & 94 ; voir aussi Ellis, 1838, vol. 1, pp. 187 à 190 ; Sibree, 1875, 1897) – ils étaient en fait considérés comme la forme de contrat la plus fondamentale, et même primordiale (la plupart des partenaires en affaires, par exemple, semblent avoir été liés ensemble de cette façon). Les deux parties déposaient chacune leur sang dans un morceau de foie, mangeaient le foie, et juraient alors d'être toujours à l'écoute des besoins des uns les autres, de ne jamais refuser de porter assistance en cas de crise, de ne jamais refuser de nourrir les affamés, etc. Toutefois, le contenu même du serment prenait la forme d'imprécations invoquant un esprit invisible créé par le rituel et l'invitant à semer toute sorte de désastres et de ravages sur ceux qui ne seraient pas à la hauteur de ces obligations. De même pour la création de liens communs : les gens mettaient l'accent (et, en fait, continuent de mettre l'accent) sur le fait que même avant qu'il n'y ait des rois, ceux qui créaient de nouvelles communautés commençaient par une « transmission d'hasina » à un rocher, un arbre ou tout autre objet qui aurait alors le pouvoir de faire appliquer leur obligations communes, de punir ou au moins de bannir ceux qui ne respectaient pas le contrat social.

Lorsque Mauss décrivit la « réciprocité totale », il pensait au genre d'accords qu'on passe en l'absence totale d'institutions marchandes : nous avons, en ce qui nous concerne, affaire à des sociétés profondément empêtrées dans des relations marchandes ; souvent en fait, les relations entre les gens n'impliquent pas grand-chose de plus. Il est difficile d'échapper à la conclusion que le pouvoir générique de l'argent – en tant que seule chose qui lie avant tout les parties ensemble – est devenu lui-même le modèle de cette puissance invisible que, pour ainsi dire, on retourne contre elle-même afin d'introduire son pouvoir dans le maintien des engagements, y compris lorsque cela pourrait ne pas être dans l'intérêt financier à court terme de l'une des parties. Ainsi, même le « communisme individualiste » des frères de sang finit par être subsumé sous cette même logique.

Je pense que la comparaison entre l'Amérique du Nord et Madagascar est révélatrice, car dans les deux cas, la chose qui concrétise une pure valeur, et qui est perçue comme venant de très loin, devient l'intermédiaire de base pour la création de nouveaux liens sociaux – pour l'inventivité sociale. Les Iroquois des Six Nations utilisaient le wampum pour instituer la paix, mais en fait ce que nous appelons société *était*, pour eux, la paix : la « Ligue des Iroquois » était appelée « La Grande Paix », et la représentation du wampum est devenue l'intermédiaire pour concevoir toutes sortes de contrats, d'accords mutuels et de nouvelles formes institutionnelles (voir Graeber, 2001, pp. 125, 126 & 132 à 134). Dans les cas malgaches – et aussi africains – nous considérons les moyens d'instituer des accords, des communautés et même des royaumes.

Que cela implique si souvent la manipulation d'objets de valeur exotique, et apparemment universelle, ne devrait peut-être pas surprendre. Aucun doute que nous avons juste affaire au principe structurel familier selon lequel un champ social, ou un domaine logique, ne peut pas être constitué d'en dehors, avec quelque chose qui n'en fait pas partie, quelque chose de transcendant ou d'étranger en tous cas. Une constitution ne peut pas être établie par des moyens constitutionnels ; des êtres capables

---

<sup>16</sup> Ce n'est en aucun cas spécifique à Madagascar. Dans le cas des BaKongo aussi, le pouvoir royal était vu comme institué par les mêmes moyens, tels que les fétiches.

d'établir un système de justice ne peuvent pas être eux-mêmes liés par ce système de justice ; on a toujours besoin de quelque chose d'autre. Tout cela est assez trivial. Mais c'est aussi important de souligner que ces objets étaient en fin de compte uniquement des intermédiaires. Et donc, qu'ils sont en définitive quelque peu arbitraires : on peut utiliser des objets de valeur de pays lointains ou on peut, en fait, utiliser à peu près n'importe quel objet au hasard sur lequel on pose la main, « une queue de lion...une plume d'oiseau...un caillou, un bout de chiffon ». En cela, les sources de Pietz avaient raison, car c'est exactement le moment où le caractère arbitraire de la valeur est en pleine lumière. Parce que tout bonnement, l'inventivité n'est pas du tout un aspect des objets, c'est une dimension de l'action. En ce sens, le nouveau émerge de fait de l'ancien, et la nature étrangère et sacrée de l'objet est en réalité la marque qui reflète cet aspect de nos propres actions qui est, en quelque sorte, étranger à nous-mêmes.

## Nos propres actions reviennent sur nous

C'est bien sur ici que nous commençons à approcher de la notion marxienne de fétiche : des objets qui semblent exhiber des qualités humaines alors qu'elles proviennent, en définitive et en réalité, des acteurs eux-mêmes.

Non pas que nous parlions là de pure mystification. Comme j'ai essayé de le démontrer dans mon analyse de la cérémonie du Bain Royal Merina (2001, pp. 232 à 239), et du rituel hasina en général, le gens n'étaient pas complètement ignorant du fait que c'était le rituel qui intronisait le roi, que ce qui établissait le pouvoir royal n'était pas la pièce, mais l'action de la donner. Cela était tacite dans le rituel lui-même, et déclaré explicitement hors scène. De façon similaire, les sortilèges malgaches impliquaient que ceux qu'ils protégeaient, ou sur lesquels ils exerçaient un pouvoir, prêtaient un serment ou prenaient un engagement. Sans cela, c'était juste un objet sans pouvoir. D'autre part, une fois que cela était fait, l'objet était traité comme ayant un pouvoir en lui-même. Quelque chose de similaire semble avoir été en général admis par les « fétichistes » ouest-africains. En fait, si l'on parcourt la littérature examinée par Pietz, on perçoit le même accent précis mis sur l'action : en l'occurrence, prêter un serment collectif pouvait être traduit par « faire », « boire » ou « manger » un fétiche, termes qui semblent être des traductions directes des expressions africaines. Un fétiche est quelque chose que l'on produit ou que l'on fait :

Les serments s'appellent aussi parmi eux « faire Fétiche » ; car lorsqu'ils font un accord ou une alliance ensemble, ils se servent de cette expression, pour confirmer cet accord « buvons Fétiche », et lorsqu'ils boivent cette boisson, qu'on peut appeler boisson de serment, ils disent « Que le fétiche me fasse mourir si je n'observe pas tout ce qui a été arrêté par cet accord » (Bosman, 1967 [1705], p. 149)

L'enchaînement de base ci-avant – les gens créent (« font ») quelque chose ; ils agissent ensuite comme si cette chose détenait un pouvoir sur eux – est bien sûr exactement le genre de chose auquel pensait Marx lorsqu'il parlait de « fétichisme ». Il y a deux choses curieuses ici. L'une est que ceux qui sont impliqués ne semblent pas totalement ignorant de ce qui se passe : d'une part que ces objets étaient fabriqués et d'autre part qu'ils arrivaient à détenir une sorte de pouvoir sur ceux qui les avaient construits. Je pense que cela est très important et j'essayerai d'évaluer toutes les implications dans un instant. L'autre chose curieuse est que Pietz ne prend pas tout cela en considération. En fait, même lorsqu'il en vient à examiner l'œuvre même de Marx (Pietz, 1993), Pietz considère que chaque définition du fétichisme, chaque aspect au-delà des plus triviaux et ordinaires se rapporte au fait que le

« fétichisme » survient lorsque des êtres humains finissent par se prosterner et adorer ce qu'ils avaient eux-mêmes créé<sup>17</sup>.

C'est une étrange omission.

La raison semble reposer dans la structure de l'argument de Pietz : « le fétiche » est un concept qui a émergé au sein d'un espace interculturel particulier dans lequel les catégories existantes aussi bien européennes qu'africaines ne s'appliquaient pas réellement. Il appelle cela un « espace de révolution culturelle »<sup>18</sup>, dans lequel les « conceptions, habitudes et formes de vie, ainsi que les systèmes de valeur » d'un certain nombre de systèmes sociaux radicalement différents (chrétienté féodale, mercantilisme proto-capitaliste, système africain de lignées, etc.) sont soudainement juxtaposés et forcés d'entrer en relation les uns avec les autres. C'était donc un espace d'innovation continue et d'inventivité culturelle, du fait que chaque partie découvrait que ses pratiques et catégories courantes étaient inadéquates pour traiter avec les autres, et qu'une sorte de culture créole émergeait, particulièrement parmi des figures telles que les *tangomaos*, « des marchands et aventuriers lusophones qui se sont établis au cœur de la Guinée au mépris des ordres de la couronne, et qui se sont mariés sur place et ont fondé des familles mulâtres » (Donelha in Pietz, 1987, p. 39).

Pietz soutient que, dans cette situation, les bréviaires chrétiens standards employés pour appréhender les pratiques religieuses exotiques ne semblaient tout simplement d'aucune utilité. La rubrique la plus couramment invoquée était « l'idolâtrie ». Les païens vénéraient des idoles. Les idoles étaient des images matérielles, fabriquées par des êtres humains, qui représentaient des puissances invisibles – conçues comme des dieux, des esprits, bien que les chrétiens les identifiaient en réalité à des démons – avec lesquelles les adorateurs entraient en relation par une sorte de contrat verbal. Là se trouve la grande différence avec le fétichisme. Les fétiches – du moins dans les descriptions des premiers négociants portugais et hollandais – ne représentaient rien ; il s'agissait d'objets matériels perçus comme ayant un pouvoir en et par eux-mêmes ; en fait, les résultats fictifs des propres conceptions matérialistes du monde de la part des marchands. Comme Wyatt MacGaffey le notait précédemment (1994), cette obstination matérialiste constituait précisément la voie que les africains n'empruntaient pas lorsqu'ils évoquaient ces sujets (à tel point qu'on se demande si on peut vraiment parler de « culture créole »). Quelques-uns des objets catalogués « fétiches » prenaient la forme d'images, de nombreux n'en étaient pas ; mais les contrats verbaux et les esprits invisibles étaient presque invariablement impliqués. Les missionnaires étrangers qui furent les premiers à s'installer en Émirne, par exemple, n'hésitaient pas à cataloguer leurs équivalents Merina « idoles » plutôt que « fétiches », alors même que les *sampy* ne prenaient que rarement une forme de représentation. La différence entre les « idoles » malgaches et les « fétiches » ouest-africains semble tout simplement que les premières furent d'abord nommées par des missionnaires alors que les seconds le furent principalement par des marchands, des hommes en réalité seulement concernés par l'échange et les questions de valeur matérielle. Les questions de production, de création, sans parler de la production

---

<sup>17</sup> En fait, le mot « fétiche » provient d'un terme portugais signifiant « quelque chose de fabriqué », ou même « artificiel » ; c'est pourquoi le terme a aussi été employé en cosmétique – « make-up » (*maquillage en anglais, NdT*) – (Baudrillard, 1972, p. 91).

<sup>18</sup> La formule est une reprise de Frederic Jameson. Sa notion de « révolution culturelle » (1981, pp. 95 à 97), à son tour, est issue d'une certaine résurgence du marxisme althussérien : l'idée est que lorsqu'une classe dominante est dans un processus progressif de remplacement d'une autre, le conflit entre les deux peut devenir une crise du sens, du fait que des « conceptions, habitudes et formes de vie, ainsi que systèmes de valeur » radicalement différents coexistent. Les Lumières, par exemple, peuvent être perçues comme un moment spectaculaire au sein d'une longue révolution culturelle au cours de laquelle la vieille aristocratie féodale a été démantelée et remplacée par la bourgeoisie montante. Dans le cas de la côte de l'Afrique occidentale, on ne parle pas bien sûr du remplacement d'une classe par une autre mais d'une confrontation entre différents mondes culturels.



ou de la création de relations sociales, étaient tout simplement de peu d'intérêt pour les sources de Pietz. En conséquence, ce qui apparaît, pour moi en tous cas, comme l'aspect le plus fascinant de tout ce magma d'idées s'effondre : c'est-à-dire la notion de « fabrication d'un fétiche » – par une forme d'investissement collectif, on peut, en fait, créer un nouveau dieu sur le tas – même si cela semble être ce qui a vraiment effarouché les européens nouvellement arrivés en Afrique, et finalement les a poussé à se lancer dans de curieuses fantasmagories au sujet de gens qui vénèrent la première chose qu'ils voient au réveil. C'est le côté improvisé du rituel entourant les fétiches qui leur a fait croire que dans de nombreuses sociétés africaines toute appropriation se négociait essentiellement dans le cadre de la religion – qui aurait dû être le domaine des vérités éternelles –, justement parce que c'était aussi le principal lieu de l'inventivité sociale. En ce sens, comme nous le verrons, le problème n'est pas tant que ces objets se situaient dans un « espace de révolution » mais plutôt qu'ils étaient eux-mêmes des objets révolutionnaires.

### Des illusions nécessaires ?

Qu'est-ce donc qu'un fétiche, alors ? Un fétiche est un dieu en cours de construction.

Du moins, si « fétiche » peut encore être employé comme terme technique dans ce contexte – et bien sûr, il n'y a pas de consensus sur ce point – c'est ce que je voudrais proposer.

Les fétiches se situent précisément à l'endroit où les distinctions classiques entre « magie » et « religion » n'ont plus de sens, où les sortilèges deviennent des déités. Bien sûr, Frazer a soutenu que la magie est une technique, un moyen pour les humains d'essayer de plier le monde à leur volonté – même par des techniques erronées – tandis que la religion était plutôt une question de soumission à une autorité extérieure<sup>19</sup>. Pour Durkheim, la magie était un rituel accompli à des fins purement individuels ; cela devient une religion lorsqu'il se donne une église, une assemblée, car la religion concerne la société. Le fétichisme est alors le moment où tout s'emboîte : les objets que nous avons créés ou acquis en vue de nos propres desseins apparaissent soudainement comme des puissances qui nous sont imposées, exactement au moment où ils commencent à concrétiser un certain lien social nouvellement créé.

Cela peut sembler plutôt abstrait mais, si on observe attentivement le témoignage ethnographique, c'est exactement ce qui se passe. La vie quotidienne dans les zones rurales de Madagascar est encore pleine de différentes sortes de « médecine » (*fanafofy*), un terme qui recouvre tout depuis les tisanes jusqu'aux sortilèges ayant le pouvoir de déclencher des éclairs sur la tête d'un ennemi. La plupart des gens savent comment produire ou activer l'un ou l'autre de ces sortilèges, ou du moins sont prêts à laisser les autres croire qu'ils le peuvent. Les sortilèges les plus simples sont improvisés pour une occasion donnée, d'autres sont plus arrêtés : ce sont les principaux sortilèges séculaires qui affectent des communautés entières – les sortilèges qui protègent les cultures de la grêle ou les villages des voleurs – qui ont des noms, des histoires et des gardiens, ou même qui doivent être renouvelés (comme les rois) par un sacrifice périodique. Au cours des siècles précédents, certains d'entre eux en vinrent à assumer un rôle plus général en tant que protecteurs des communautés, ceux-ci finirent par être désignés sous le terme de « *sampy* ». C'était en fin de compte des assemblages de bouts de bois insolites, de perles et de bijoux en argent, restant à l'abri des regards sous un tissu ou dans une boîte, généralement dans leur propre édicule ; Quelques fois, ils s'exprimaient au travers de leurs gardiens ;

---

<sup>19</sup> C'est pourquoi, comme je l'ai soutenu (2001, pp. 239 à 247), les marxistes ont tant de difficultés à savoir que penser de la magie.

ils avaient des noms et des histoires, des volontés et des désirs, ils recevaient des hommages, donnaient des bénédictions, imposaient des tabous. En d'autres termes, ils étaient très semblables à des dieux. Ceci particulièrement lorsqu'ils finissaient par être adoptés au sein d'un panthéon royal : à tout moment, le roi pouvait en adopter une douzaine pour être les gardiens du royaume, et ceux-ci étaient transportés en tête de l'armée royale lors des campagnes ; ils étaient présents lors des rituels importants ; les jours qui leur étaient consacrés étaient des fêtes nationales ; leurs gardiens formaient *de facto* un clergé. Ils étaient aussi les « idoles » – avec des noms comme Kelimalaza, Manjakatsiroa, Ravololona – qui ont tellement choqué les missionnaires anglais au cours du XIXe siècle. Néanmoins, c'était aussi un panthéon très instable. S'il s'agissait de dieux – et de fait ils étaient appelés « dieux » (Andriamanitra, le même mot utilisé pour le Créateur, ou plus tard le Dieu chrétien) – leur statut de divinité semblait étonnamment fragile. De nouveaux apparaissaient ; les anciens pouvaient tomber dans l'ombre, ou même être dénoncés comme des supercheries ou de la sorcellerie et exclus du panthéon. Il n'y avait littéralement pas de séparation nette entre la « magie » ordinaire et les divinités, mais pour cette raison, les divinités étaient inscrites dans un processus de construction permanent. Elles n'étaient pas perçues comme représentant des essences intemporelles,<sup>20</sup> mais des puissances qui s'étaient avérées, au moins pour un moment, efficaces et bienveillantes.

Les « fétiches » ouest-africains n'étaient pas exactement les mêmes que les *sampy* Merina – ils avaient tendance à être plus destructeurs dans leurs pouvoirs, plus inscrits dans la logique de l'affliction ; il y avait d'autres différences subtiles – mais là aussi nous trouvons la même continuité entre les sortilèges ordinaires et les quasi-divinités, la même acception d'objets créés par des opérations humaines, de biens qui pouvaient être détenus, hérités et même achetés ou vendus ; des outils, mais en même temps des objets de révérence et de vénération, capables d'agir avec une autonomie potentiellement dévastatrice.

Qu'est-ce que toute cette théologie étrange a donc à voir avec l'inventivité sociale en soi ? Je pense que c'est ici que nous pouvons finalement revenir à Marx.

Pour Marx, le « fétichisme de la marchandise » était un cas particulier d'un phénomène plus large d'« aliénation ». Collectivement, les êtres humains créent leurs mondes, mais du fait de l'extraordinaire complexité de la coordination sociale de toute cette activité créative, personne ne peut réellement retracer le processus, sans parler d'en prendre le contrôle. En conséquence, nous sommes constamment confrontés à nos propres actions et créations comme si elles étaient des forces extérieures. Le fétichisme est simplement ce qui se met en place lorsque cela se déploie par l'intermédiaire des objets matériels. Comme les fétichistes africains, en suivant cette interprétation, on fabrique des choses et on finit par les traiter comme des dieux.

Le raisonnement exposé dans *Le Capital* (1967 [1867], chap. 2) est bien sûr un peu plus compliqué. Marx y fait principalement une analyse de la valeur<sup>21</sup>. Pour Marx, la valeur provient toujours du travail, ou pour être plus précis, la valeur est la forme symbolique par laquelle nos travaux prennent sens en s'inscrivant dans un système social plus large. Néanmoins, dans le capitalisme, les consommateurs ont tendance à percevoir la valeur des marchandises comme quelque chose d'intrinsèque aux objets eux-mêmes, plutôt que résultant des actions humaines nécessaires pour leur

---

<sup>20</sup> C'est-à-dire qu'il n'y avait rien de semblable au panthéon mythologique organisé que l'on trouve chez les Grecs, les Babyloniens ou les Yoruba, où les objets de culte pouvaient être identifiés avec des figures récurrentes telles que Zeus, Athéna, Shango ou Marduk.

<sup>21</sup> La valeur étant, comme je l'ai précédemment définie, la façon dont nos actions prennent une signification pour nous, en s'inscrivant dans un cadre social plus large, en s'incarnant dans une certaine « forme » sociale comme l'argent ou les marchandises (Graeber, 2001).

donner leurs caractéristiques. Nous sommes entourés par des objets conçus et produits pour notre plaisir ou notre confort. Ils incarnent les intentions de ceux qui ont anticipé nos besoins et nos désirs, et consacré leurs énergies à créer des objets qui pourraient les satisfaire ; mais du fait du fonctionnement du système marchand, nous n'avons naturellement pas la moindre idée de qui sont ces gens et de comment ils en viennent à cela. Par conséquent, toutes ces intentions apparaissent comme des propriétés de l'objet lui-même ; Les objets semblent donc être des choses avec lesquelles nous pouvons entrer en relation personnellement ; nous devenons exaspérés, nous les maltraitons ou nous les rejetons lorsqu'ils ne fonctionnent plus, etc. En fait, le capitalisme semble coutumier de ces inversions sujet/objet : le capital grandit, l'argent s'enfuit toujours d'un marché à la recherche d'un autre, la couenne de porc (*support bien connu de contrats à terme, NdT*) fait ci, le marché obligataire fait ça... Dans tous les cas, ce qui se passe c'est que nous évoluons dans un système si compliqué que nous ne pouvons le percevoir dans son ensemble, et donc nous confondons notre propre perspective particulière avec celle de la globalité, cette petite fenêtre sur le monde avec la nature de la totalité elle-même. Parce que du point de vue du consommateur, les produits pourraient tout aussi bien avoir fait irruption sur le marché avec la vocation exclusive de lire son DVD ou passer l'aspirateur dans son appartement, dans la perspective de l'homme d'affaires, l'argent pourrait tout aussi bien avoir fui certains marchés, etc.<sup>22</sup>

Maintenant, tout ce méli-mélo d'intermédiaires pourrait sembler assez neutre ; notamment du fait que, si on aborde concrètement le sujet, rares sont ceux qui défendraient l'idée que les marchandises ont réellement leur propre esprit ou que l'argent fuit réellement les marchés de son propre gré. Pour Marx, cela devient dangereux pour deux raisons. Premièrement parce que cela occulte la façon dont la valeur est produite, ce qui est bien sûr très commode pour ceux qui pourraient souhaiter extraire la valeur. L'argent représente la valeur du travail, mais les salariés travaillent pour obtenir de l'argent ; cela devient donc une représentation qui fait advenir ce qu'elle représente ; il est alors facile de le percevoir comme la source de la valeur, ou *comme* la valeur (puisque, de nouveau, dans la perspective du travailleur, il pourrait en être ainsi). De la même manière, il peut arriver que des marques de distinction (plutôt que des actions méritoires) paraissent être la source du prestige ; des marques de grâce (plutôt que des actes de dévotion), la source de la faveur divine ; des marques de convivialité deviennent la source du divertissement ; etc. Deuxièmement, tout cela rend beaucoup plus facile de considérer les « lois du marché », ou les tendances d'un système quel qu'il soit, comme naturelles, immuables et donc complètement en dehors de toute possibilité d'intervention humaine. C'est bien sûr exactement ce qui arrive dans le cas du capitalisme, même – et peut-être spécialement – lorsque l'on s'écarte de sa propre perspective située et qu'on essaye de discuter du système dans son ensemble. Non seulement les lois du marché sont prises comme immuables mais seule la production d'objets matériels est prise en compte et les marchandises représentent la seule valeur qui animent les humains, à tel point qu'en Afrique de nos jours, par exemple, on peut assister au spectacle étrange de responsables gouvernementaux et leurs conseillers de la Banque Mondiale déclarant que le fait que, dans certaines zones, la moitié de la population meure du SIDA est un vrai problème car cela va avoir des effets dévastateurs sur « l'économie » – en oubliant manifestement que, jusqu'à assez récemment, il était unanimement admis que « l'économie » était le moyen de distribuer des biens matériels afin de maintenir les gens en vie.

---

<sup>22</sup> Comme Terry Turner et d'autres l'ont soutenu assez longuement (voir Graeber, 2001, pp. 64 à 66), tout cela est très proche de ce dont parlait Piaget lorsqu'il décrivait « l'égoïsme » enfantin : l'incapacité à comprendre qu'une perspective propre sur une situation n'est pas identique à la réalité elle-même, mais seulement une parmi une variété infinie de perspectives possibles, ce qui dans l'enfance conduit aussi à traiter les objets comme s'ils avaient les attributs d'un sujet.

L'accent mis sur la théorie de la valeur permet de mieux comprendre l'écart étrange – par lequel j'ai entamé l'article – entre l'opinion de Marx sur la production matérielle et la façon dont il parle de ce que j'ai appelé « inventivité sociale », ou révolution. Pour produire une maison ou une chaise, on élabore d'abord un projet et on essaye ensuite de le faire advenir. Pour fomenter une révolution, on ne doit jamais faire ça<sup>23</sup>. La principale raison pour cet écart semble être la suivante : comme Hans Joas le souligne, Marx semble réduire l'inventivité humaine à deux modalités : la production (qui se déroule en permanence), ou la révolution (qui arrive seulement de temps en temps). Non pas dans la théorie : dans *l'Idéologie allemande* (1970 [1846]), par exemple, Marx déclare très clairement que la production de biens matériels a toujours été, dans le même temps, la production des personnes et des relations sociale, et que tout cela était un processus créatif et donc en constante mutation. Mais Joas a raison de dire que dans les analyses pratiques de Marx sur les événements de son époque, tout cela a plutôt tendance à s'effacer. L'inventivité sociale tend à être réduite à l'action politique, et même au changement révolutionnaire spectaculaire.

Une raison en est que, dans le développement d'une telle analyse de la valeur, on doit supposer que le système social englobant la production est à peu près stable. Laissez-moi illustrer. Dire qu'en fétichisant les marchandises ou l'argent, on confond sa perspective partielle sur un système avec la nature du système dans son ensemble, sous-tend à tout le moins que le système dans son ensemble existe et qu'il est possible de connaître quelque chose à son sujet. Dans le cas d'un système marchand, c'est une affirmation parfaitement raisonnable : toute étude économique est fondée sur l'hypothèse qu'il existe des choses appelées « marchés » et qu'il est possible de comprendre comment ils fonctionnent. Les connaissances requises ne sont vraisemblablement pas exhaustives : on n'a pas besoin de savoir exactement qui a conçu et produit le paquet de cigarettes ou l'assistant numérique personnel rangé dans sa poche afin d'éviter de le fétichiser<sup>24</sup>. On a juste besoin de savoir comment ces choses ont généralement tendance à fonctionner, la logique du système, comment les énergies humaines sont mobilisées, organisées et finissent par être incarnées dans les objets. Mais cela, à son tour, implique que le système a tendance à fonctionner à peu près de la même façon au cours du temps. Et si cela n'est pas le cas ? Et s'il est dans une phase de mutation ? Et si, pour prendre un exemple extrême, le système en question n'existe même pas encore parce que vous êtes, en fait, en train d'essayer de le faire advenir par l'acte même du fétichisme ?

Dans le cas de nombre de ces fétiches africains, c'était exactement ce qui se passait. Les négociants qui « buvaient » ou « faisaient un fétiche » ensemble n'était pas forcément en train de créer un vaste système marchand, mais il s'agissait généralement d'en créer un petit : en stipulant les termes et les tarifs de l'échange, les règles de crédit et les régimes de propriété qui pouvaient servir de base aux transactions en cours. Même lorsque les fétiches n'étaient explicitement destinés qu'à établir des contrats de tel ou tel type, ils étaient presque toujours invariablement l'assise pour créer quelque chose de nouveau : des congrégations, de nouvelles relations sociales, de nouvelles communautés. Ainsi, toute « totalité » concernée était, du moins au début, virtuelle, utopique et future. Qui plus est – et c'est vraiment un point crucial – c'était une totalité utopique qui pouvait advenir uniquement si chacun agissait comme si l'objet fétiche avait réellement les attributs d'un sujet. Dans le cas de contrats, cela signifie : agir comme s'il allait réellement punir ceux qui enfreignent les règles.

---

<sup>23</sup> Encore que cela soit un langage un peu trompeur parce qu'il sous-tend que la production de personnes et de relations sociales n'est pas elle-même « matérielle ». En fait, j'ai soutenu ailleurs (à paraître) que la distinction même entre « infrastructure matérielle » et « superstructure idéologique » est une forme d'idéalisme en soi.

<sup>24</sup> En fait, si l'on fait ainsi, cela peut conduire au fétichisme d'une façon différente, du genre que l'on voit dans les objets de valeur transmis par héritage dans de nombreux systèmes de dons, où ces objets sont perçus comme incorporant ou renfermant les personnalités de certains de leurs propriétaires précédents.

Ce sont, en d'autres termes, des moments révolutionnaires. Ils participent à la création de quelque chose de nouveau. Il se peut qu'ils n'aient pas été des moments de transformation totale, mais concrètement toute transformation n'est jamais réellement totale. Chaque acte d'inventivité sociale est, à un certain degré, révolutionnaire, sans précédent : depuis la construction d'une amitié à la nationalisation d'un système bancaire. Aucun ne l'est non plus complètement. Ce genre de choses est toujours une question de degré<sup>25</sup>.

Néanmoins, c'est précisément là où nous voyons la logique du fétichisme surgir – y compris l'origine du terme « fétiche » – et cela ne semble pas trahir quoi que ce soit. Bien sûr, il serait aussi exagéré de dire que le point de vue fétichiste est tout simplement vrai : Lunkasa ne peut pas vraiment nouer les intestins de qui que ce soit ; Ravololona ne peut pas vraiment empêcher la grêle de tomber sur les cultures de qui que ce soit. Comme je l'ai fait remarquer ailleurs (Graeber, 2001), finalement, nous avons probablement juste ici affaire au paradoxe du pouvoir, le pouvoir étant quelque chose qui existe seulement si les gens y croient ; un paradoxe dont j'ai soutenu qu'il reposait au cœur de la magie, qui semble toujours entourée d'un aura de supercherie, de mise en scène et d'artifice. Mais on peut soutenir que ce n'est pas seulement le paradoxe du pouvoir. C'est aussi le paradoxe de l'inventivité. Cela a toujours été une des ironies du marxisme. Marx voulait en dernier ressort libérer les êtres humains de tout ce qui les étouffait ou les privait du contrôle de leurs capacités créatives, ce qui signifiait pour lui, d'abord et avant tout, toutes les formes d'aliénation. Mais à quoi pouvait ressembler un producteur libre et non aliéné ? Cela n'a jamais été clair dans l'œuvre même de Marx. Pas strictement comme un artisan indépendant, sans doute, puisque ce dernier est généralement pris dans le carcan de la tradition. Probablement plus comme un artiste, un musicien, un poète ou un auteur (comme Marx lui-même). Mais lorsque les artistes, musiciens, poètes ou auteurs décrivent leur propre expérience de la créativité, ils commencent presque toujours invariablement en évoquant exactement le genre de renversement sujet/objet que Marx voyait comme typique du fétichisme : ils ne se voient presque jamais comme des architectes prenant méthodiquement des mesures et imposant leur volonté sur le monde. Au lieu de cela, on peut presque invariablement les entendre dire comment ils ont l'impression d'être des véhicules pour une certaine forme d'inspiration venant d'ailleurs, comment ils s'abandonnent, se décomposent et laissent une portion d'eux-mêmes dans leurs productions. D'autant plus avec l'inventivité sociale : il semble que ce ne soit pas une coïncidence que le travail de Mauss sur les « origines de l'idée de contrat » dans *Essai sur le Don* (1965) l'ait conduit à méditer sans fin précisément sur ce genre de renversement sujet/objet, avec des dons et des donateurs désespérément intriqués. Présenté de cette façon, cela pourrait sembler conduire à un véritable dilemme. Une conscience non-fétichiste est-elle possible ? Si oui, en voudrions-nous seulement ?

En fait, ce dilemme est une illusion. Si le fétichisme est, au fond, notre tendance à voir nos propres actions et créations comme ayant un pouvoir sur nous, comment pouvons-nous le traiter comme une erreur de jugement ? Nos actions et nos créations ont réellement du pouvoir sur nous. C'est tout simplement la vérité. Même pour un peintre, chaque coup de pinceau est un engagement de ce genre. Il détermine ce qui peut être réalisé par la suite. En fait, cela s'avère d'autant plus vrai que l'on est moins pris dans le carcan de la tradition. Même dans les plus libres des sociétés, nous nous sentirions sans doute liés par nos engagements vis à vis des autres. Même selon l'idéal d'autonomie de Castoriadis, où personne n'aurait à évoluer dans le cadre d'institutions dont on n'aurait pas soi-même, collectivement, défini les règles, nous en sommes toujours à créer des règles et donc à admettre qu'elles aient du pouvoir sur nous. Si le débat sur ces questions s'oriente vers des inversions

---

<sup>25</sup> D'un point de vue marxien, il pourrait être déroutant de voir les transactions commerciales comme le prototype de l'activité révolutionnaire ; mais l'on doit garder à l'esprit que cela s'accompagne de l'argument selon lequel la forme prototypique de contrat, même entre des partenaires commerciaux, est le communisme.

métaphoriques, c'est du fait qu'il implique une juxtaposition de quelque chose que (à un certain niveau) tout le monde comprend – le fait que nous ayons tendance à devenir les esclaves de nos propres créations – et quelque chose que personne ne comprend réellement, comment cela se fait-il que nous soyons capables de créer de nouveaux fondements.

S'il en est ainsi, la véritable question est de savoir comment l'on passe de ce niveau parfaitement inoffensif au genre de délire total où la meilleure raison qu'on trouve pour regretter la mort de millions de personnes réside dans ses effets sur l'économie. Le facteur clé semble être, non pas de voir les choses à l'envers d'une perspective immédiate – cela paraît inévitable, tant dans la réalisation de la valeur qui semble toujours fonctionner au travers de formes symboliques concrètes, et particulièrement dans les moments de mutation ou d'inventivité – mais plutôt d'avoir la capacité, au moins occasionnellement, de se projeter dans une perspective globale à partir de laquelle la machinerie est visible, et de voir que tous ces objets apparemment figés sont en réalité des éléments d'un processus de construction en cours. Ou à tout le moins, de ne pas s'enfermer dans une perspective qui prétend qu'ils ne le sont pas. Le danger vient lorsque le fétichisme laisse place à la théologie, la conviction absolue que les dieux sont réels.

Considérons à nouveau la confrontation entre les aventuriers marchands européens de Pietz au XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, et leurs homologues ouest-africains – nombre d'entre eux étant aussi des marchands. J'ai déjà fait valoir que, tandis qu'on partageait largement des deux côtés un certain nombre d'hypothèses cosmologiques – par exemple, que nous vivions dans un monde déchu, que la condition humaine est fondamentalement celle de la souffrance – il y avait aussi un certain nombre de différences profondes que les européens trouvaient profondément perturbantes (nous ne sommes pas en mesure de savoir si leurs partenaires africains étaient également perturbés). Pour réduire la question à quelque chose de caricaturale : les marchands européens étaient, comme Pietz l'a souligné, des matérialistes en éclosion. Ils étaient chrétiens, mais pour la plupart, leur intérêt dans les questions théologiques semblent avoir été négligeable ; le principal effet de leur foi chrétienne était de garantir l'absolue conviction que, quelles que soient les croyances religieuses qu'avaient les africains, dans la mesure où ils n'étaient pas chrétiens, elles devaient être profondément erronées. Cela eut à son tour un effet lorsqu'ils confrontèrent leurs véritables préoccupations : les problèmes du commerce, de la richesse matérielle et de la valeur économique. Confrontés aux preuves abondantes du caractère arbitraire de la valeur, ils se replièrent plutôt sur la position selon laquelle les africains eux-mêmes étaient arbitraires : ils étaient fétichistes, prêts à attribuer un statut divin à un ensemble complètement aléatoire d'objets matériels.

Dans les comptes rendus européens, les relations sociales ont tendance à disparaître. Elles étaient tout simplement sans intérêt. Pour eux, il n'y avait donc virtuellement rien d'autre entre Dieu et le monde des objets matériels. Mais les européens pouvaient au moins se féliciter, contrairement aux africains, de réussir à garder les deux séparés. Bien sûr, ils avaient tort ; tout cela était largement une projection ; ils étaient en fait déjà bien engagés dans le genre de fétichisme décrit par Marx où les relations sociales, pour la simple raison qu'elles sont faites pour disparaître, finissent par se projeter sur des objets. Tout cela était en opposition spectaculaire avec les africains, pour lesquels tout était relation sociale. Comme Jane Guyer (1993, Guyer et Belinga, 1995) l'a souligné, les catégories économiques conventionnelles sont difficile à appliquer dans de tels contextes, car les gens (les droits sur la fertilité des femmes, l'autorité sur les enfants, la loyauté des partisans et des disciples, la reconnaissance des titres, des statuts ou des réalisations) étaient la forme ultime de richesse. Les objets matériels étaient intéressants essentiellement dans la mesure où ils devenaient intriqués dans les relations sociales, ou permettaient à quelqu'un d'en former de nouvelles. Comme la richesse et le pouvoir ne pouvaient pas, en dernier ressort, être distingués, il n'y avait aucun moyen d'idéaliser un

gouvernement (ce qui perturba les européens) ; cela constituait aussi un monde enchanté – dans lequel, pour cette même raison, la mécanique de l'enchantement n'était jamais très loin de la surface (ce qui les perturba encore plus). C'était comme si tout se situait dans cette zone intermédiaire que les européens cherchaient à fuir ; tout était social, rien n'était figé, et donc tout était simultanément matériel et spirituel.

C'est la zone dans laquelle nous rencontrons le « fétiche ». Maintenant, il est probablement vrai que la plupart des dieux ont toujours été en cours de construction. Ils existent à un moment donné au cours du passage entre un niveau imaginaire de magie pure – où toutes les puissances sont des puissances humaines, où tous les trucages et les miroirs sont visibles – et une théologie pure, avec un engagement absolu dans le dogme selon lequel l'appareillage servant à la construction n'existe pas. Mais les objets comme les *akombo*, *minkisi*, *sampy* – ou, d'ailleurs, les « fétiches » improvisés faits de Bibles et de bouts de bois grâce auxquels les tangomaos à moitié portugais négociaient des accords commerciaux – semblent s'être situés presque exactement à mi-chemin. Ils étaient tout à la fois des créations humaines et des puissances extérieures. En termes marxistes, ils étaient des fétiches d'un certain point de vue et d'un autre, pas du tout fétichisés. Ces deux points de vue étaient simultanément disponibles. Mais ils étaient aussi mutuellement dépendants. La chose remarquable est que, même lorsque les acteurs semblent parfaitement conscients du fait qu'ils sont en train de construire une illusion, ils semblaient aussi conscients que l'illusion était malgré tout nécessaire. Cela rappelle plutôt la pratique du théâtre d'ombres chinoises : tout est dans la création d'une illusion, les marionnettes elles-mêmes sont supposées être invisibles, de simples ombres sur l'écran, mais si vous observez effectivement des représentations, vous trouverez généralement le public réparti tout autour dans un grand cercle, de sorte que de nombreux spectateurs ne peuvent voir que les marionnettes et ne peuvent pas du tout voir l'illusion. Ils ne semblent pourtant pas donner le sentiment de rater quelque chose. Néanmoins, ce ne serait pas une représentation si l'illusion n'était pas mise en œuvre.

C'est ce à quoi on pourrait s'attendre dans un monde d'inventivité sociale pratiquement constante ; dans lequel peu d'organisations étaient figées et permanentes, et plus encore, où il y avait peu de sentiments qu'il fallait réellement les figer ou les rendre permanentes ; dans lequel, en bref, les gens étaient en fait constamment en train d'imaginer de nouvelles organisations sociales et ensuite d'essayer de les faire advenir. Les dieux pouvaient être créés, mis au rebut et s'éteindre car les organisations sociales elles-mêmes n'étaient jamais considérées comme immuables.

Qu'est-ce que cela nous apprend sur les grandes questions théoriques soulevées au début ? Au minimum que si l'on prend au sérieux l'idée d'inventivité sociale, on abandonnera probablement certains des rêves de certitude qui ont enchanté aussi bien les partisans du modèle holiste que ceux du modèle individualiste. Pas de doute que, dans une certaine mesure, les processus d'inventivité sociale ne peuvent pas être cartographiés (*les voies du seigneur sont impénétrables, NdT*). C'est probablement pour le mieux. En faire quand même la clé de voûte d'une théorie sociale semble être un geste de plus en plus important, au moment où les héritiers des marchands de Pietz ont réussi à imposer leur étrange théologie matérialiste, non seulement aux africains mais à presque tout le monde, à tel point que la vie humaine elle-même peut être perçue comme n'ayant aucune valeur sauf comme moyens de produire des marchandises fétichisées.

David Graeber.

Article paru initialement dans la revue *Anthropological Theory*, numéro de décembre 2005.

Traduction française par Emile Kirschey and folks.

## Références bibliographiques

- Abrahamsson, Hans (1952) *The Origin of Death: Studies in African Mythology*. Studia ethnographica Upsaliensia; III. Uppsala: Almqvist.
- Akiga (1939) *Akiga's Story: The Tiv Tribe as Seen by one of its Members* (translated and annotated by Rupert East). London/New York: Oxford University Press (published for the International African Institute).
- Apter, Emily and William Pietz, eds (1993) *Fetishism as Cultural Discourse*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Baudrillard, Jean (1972) *Pour un critique de l'économie du Signe*. Paris: Gallimard.
- Bhaskar, Roy (1989 [1979]) *The Possibility of Naturalism*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Bhaskar, Roy (1993) *Dialectic: The Pulse of Freedom*. London: Verso.
- Bhaskar, Roy (1994) *Plato Etc*. London: Verso.
- Bhaskar, Roy (2001) *Reflections on Meta-Reality: Transcendence, Emancipation, and Everyday Life*. New Delhi and Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Bohannon, Laura (1952) 'A Genealogical Charter', *Africa* 22: 301–15.
- Bohannon, Paul (1955) 'Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv', *American Anthropologist* 57: 60–7.
- Bohannon, Paul (1957) *Justice and Judgement among the Tiv*. London: Oxford University Press.
- Bohannon, Paul (1958) 'Extra-Processual Events in Tiv Political Institutions', *American Anthropologist* 60: 1–12.
- Bohannon, Paul (1959) 'The Impact of Money on an African Subsistence Economy', *Journal of Economic History* 19: 491–503.
- Bohannon, Paul and Laura Bohannon (1953) *The Tiv of Central Nigeria*. London: International African Institute.
- Bohannon, Paul and Laura Bohannon (1968) *Tiv Economy*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Bohannon, Paul and Laura Bohannon (1969) *A Source Notebook on Tiv Religion*, 5 volumes. New Haven, CT: Human Relations Area Files.
- Bosman, Willem (1967 [1705]) *A New and Accurate Description of the Coast of Guinea, Divided into the Gold, the Slave, and the Ivory Coasts*. New York: Barnes & Noble.
- Caillé, Alain (2000) *Anthropologie du Don: le Tiers Paradigme*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Callet, R.P. (1908) *Tantara ny Andriana eto Madagascar*. Tananarive: Académie Malgache.
- Castoriadis, Cornelius (1987) *The Imaginary Institution of Society* (trans. Kathleen Blamey). Cambridge: Polity Press.
- Castoriadis, Cornelius (1991) *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy* (ed. David Ames Curtis). New York: Oxford University Press.
- Ciaramelli, Fabio (1998) 'The Circle of the Origin', in Lenore Langsdorf and Stephen H. Watson with Karen A. Smith (eds) *Reinterpreting the Political: Continental Philosophy and Political Theory*. Albany: State University of New York Press.
- Cousins, William E. (1968) *Fomba Gasy* (ed. H. Randzavola). Tananarive: Imarivolanita.
- Ekhholm Friedman, Kajsa (1991) *Catastrophe and Creation: The Transformation of an African Culture*. Philadelphia, PA: Harwood Academic Publishers.
- Ellis, William (1838) *History of Madagascar*, 2 vols. London: Fisher & Son. *Etnofoor* (1990) Special issue on 'Fetishism', *Etnofoor* 3(1).
- Graeber, David (1995) 'Catastrophe: Magic and History in Rural Madagascar', endlessly unpublished manuscript.
- Graeber, David (1997) 'Manners, Deference and Private Property: The Generalization of Avoidance in Early Modern Europe', *Comparative Studies in Society and History* 39(4): 694–728.
- Graeber, David (2001) *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. New York: Palgrave.
- Graeber, David (forthcoming) 'Turning Modes of Production Inside Out: Or, Why Capitalism is a Transformation of Slavery (short version)', *Critique of Anthropology* scheduled 2006.
- Guyer, Jane I. (1993) 'Wealth in People and Self-Realization in Equatorial Africa', *Man* 28(2): 243–65.
- Guyer, Jane I. and Samuel M. Eno Belinga (1995) 'Wealth in People as Wealth in Knowledge: Accumulation and Composition in Equatorial Africa', *Journal of African History* 36: 91–120.
- Hobbes, Thomas (1651) *Leviathan*. London.
- Jameson, Fredric (1981) *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Joas, Hans (1993) 'Institutionalization as a Creative Process: The Sociological Importance of Cornelius Castoriadis' Political Philosophy', in Hans Joas *Pragmatism and Social Theory*, pp. 154–71. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Joas, Hans (1996) *The Creativity of Action*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Joas, Hans (2000) *The Genesis of Values*. Cambridge: Polity Press.
- MacGaffey, Wyatt (1977) 'Fetishism Revisited: Kongo nkisi in Sociological Perspective', *Africa* 47(2): 172–184.
- MacGaffey, Wyatt (1986) *Religion and Society in Central Africa*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- MacGaffey, Wyatt (1987) 'Lulendo: The Recovery of a Kongo Nkisi', *Ethnos* 52: 339–49.

- MacGaffey, Wyatt (1988) 'Complexity, Astonishment and Power: The Visual Vocabulary of Kongo Mikisi', *Journal of Southern African Studies* 14(2): 188–203.
- MacGaffey, Wyatt (1991) *Art and Healing of the Bakongo Commented by Themselves: Minkisi from the Laman Collection*. Stockholm: Folkens Museum – Etnografiska.
- MacGaffey, Wyatt (1994) 'African Objects and the Idea of the Fetish', *Res* 25: 123–31.
- Makar, Tesemchi (1994 [1936]) *The History of Political Change among the Tiv in the 19th and 20th Centuries* (foreword by A.P. Anyebe). Enugu, Nigeria: Fourth Dimension.
- Marx, Karl (1970 [1846]) *The German Ideology*. New York: International Publishers.
- Marx, Karl (1973 [1857–8]) *The Grundrisse*. New York: Harper and Row.
- Marx, Karl (1965 [1858]) *Pre-Capitalist Economic Formations* (trans. Jack Cohen). New York: International Publishers.
- Marx, Karl (1970 [1859]) *Contribution to the Critique of Political Economy*. New York: International Publishers.
- Marx, Karl (1967 [1867]) *Capital*, 3 volumes. New York: New World Paperbacks.
- Mauss, Marcel (1925) 'Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques', *Annee sociologique*, series 2, 1: 30–186.
- Mauss, Marcel (1947) *Manuel d'ethnographie*. Paris: Payot.
- Mauss, Marcel (1965) *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies* (trans. I. Cunnison). New York: Norton.
- Mauss, Marcel (1968–69) *Oeuvres*, 3 volumes. Paris: Editions de Minuit.
- Munn, Nancy (1977) 'The Spatiotemporal Transformations of Gawan canoes', *Journal de la Société des Océanistes* 33(54–55): 39–53.
- Munn, Nancy (1986) *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Negri, Antonio (1999) *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State* (trans. Maurizio Boscaqli). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Negri, Antonio and Michael Hardt (2000) *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pietz, William (1985) 'The Problem of the Fetish I', *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics* 9: 5–17.
- Pietz, William (1987) 'The Problem of the Fetish II: The Origin of the Fetish', *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics* 13: 23–45.
- Pietz, William (1988) 'The Problem of the Fetish IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism', *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics* 16: 105–23.
- Pietz, William (1993) 'Fetishism and Materialism: The Limits of Theory in Marx', in Emily Apter and William Pietz (eds) *Fetishism as Cultural Discourse*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Pietz, William (1995a) 'The Spirit of Civilization: Blood Sacrifice and Monetary Debt', *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics* 28: 23–38.
- Pietz, William (1995b) 'Death and the Deodand: Accursed Objects and the Money Value of Human Life', in Judith Farquar, Tomoko Masuzawa, and Carol Mavor (eds) *(Un)Fixing Representation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sahlins, Marshall (1972) *Stone Age Economics*. Chicago, IL: Aldine.
- Sahlins, Marshall (2000) 'The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology', in Marshall Sahlins *Culture and Practice: Selected Essays*. New York: Zone Books.
- Sibree, James (1875) *Madagascar: The Great African Island*. London: Trübner & Co.
- Sibree, James (1897) 'The Malagasy Custom of "Brotherhood by Blood"', *Antananarivo Annual and Malagasy Magazine* 21: 1–6.
- Spyer, Patricia, ed. (1998) *Border Fetishisms: Material Objects in Unstable Spaces*. New York: Routledge.
- Thornton, John (1987) 'The Kingdom of Kongo, ca. 1390–1678: The Development of an African Social Formation', *Cahiers d'Études Africaines* 22: 325–42.
- Tseayo, Justin Iyorbee (1975) *Conflict and Incorporation in Nigeria: The Integration of the Tiv*. Zaria, Nigeria: Gaskiya.
- Turner, Terence (1979) 'Anthropology and the Politics of Indigenous Peoples' Struggles', *Cambridge Anthropology* 5: 1–43.
- Turner, Terence (1984) 'Value, Production and Exploitation in Non-Capitalist Societies', unpublished essay, based on a paper presented in the AAA 82nd Annual Meeting, Denver, Colorado. Ostensibly to appear in *Critique of Pure Culture* (forthcoming). New York: Berg Press.
- Turner, Terence (1987) 'The Kayapo of Southeastern Para', unpublished monograph prepared for CEDI, Povos Indígenas do Brasil, Vol. VIII, Sul do Para, Part II.
- Turner, Victor (1967) *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Vansina, Jan (1973) *The Tio Kingdom of the Middle Congo 1880–1892*. Oxford: Oxford University Press.