



Systèmes de pensée en Afrique noire

10 | 1990
Chefs et Rois sacrés

La sacralisation du pouvoir chez les Minyanka du Mali

Making Power Sacred among the Minyanka (Mali)

Danielle Jonckers



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/span/919>

DOI : 10.4000/span.919

ISSN : 2268-1558

Éditeur

École pratique des hautes études. Sciences humaines

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 1990

Pagination : 145-167

ISSN : 0294-7080

Référence électronique

Danielle Jonckers, « La sacralisation du pouvoir chez les Minyanka du Mali », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 10 | 1990, mis en ligne le 01 juillet 2013, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/span/919> ; DOI : 10.4000/span.919

LA SACRALISATION DU POUVOIR CHEZ LES MINYANKA DU MALI

par

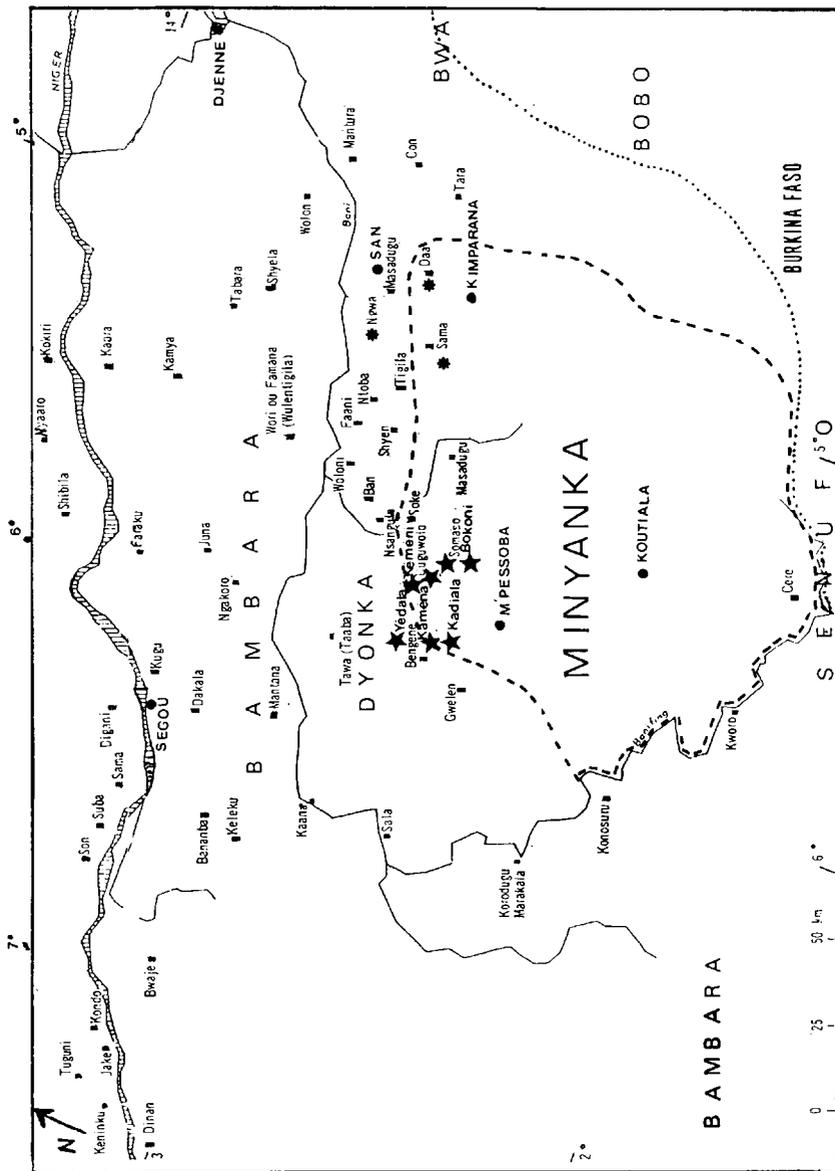
Danielle Jonckers

Religion et politique sont intimement liées chez les Minyanka du Mali. Cette société sans Etat où les confréries initiatiques sont le creuset de la vie politique présente des formes plus ou moins marquées de sacralisation du pouvoir.

Le chef de terre (*ninge fɔlɔ*), aîné de la famille du premier occupant présumé¹ du village, préside à la vie rituelle des communautés non islamisées. Il était autrefois également chef de village (*kulo fɔlɔ*). Cette charge est aujourd'hui généralement dévolue à un représentant du gouvernement malien dont l'autorité laïque se distingue de celle des chefs traditionnels, d'essence religieuse.

On attribue au chef de terre un pouvoir sur la nature. Sa vie est entourée d'interdits et l'état de sa santé est censé avoir des répercussions sur la prospérité du village. Cette sacralité est nettement accentuée dans le nord du pays où les rites qui marquent l'avènement à la chefferie de l'aîné des familles fondatrices de certains

¹ Traditionnellement, les conquérants respectaient les prérogatives religieuses des chefs de terre comme on le note dans les sources anciennes (Tarikh el Fattach, 16e-17e siècle, édit. 1913, et Monteil, 1929). Néanmoins il n'est pas rare que les descendants de ces chefs politiques usur-pateurs se présentent aujourd'hui comme "maîtres du sol", tirant parti de l'argument d'autochtonie pour perpétuer leur autorité dans de nouvelles conditions historiques ainsi que le soulignent J. Bazin (1988) et J.L. Anselle (1990) dans leurs recherches sur la région de Ségou.



Carte des « villages royaux » de la région de Segou d'après J. Bazin (1988 : 385) et des villages minyanke reconnaissant un chef sacré.

villages² et les nombreux interdits qui entravent l'existence de ces personnages font penser à l'institution du roi sacré.

On les appelle *tangbula* ou, dans la région de San, *tunkara*. Ce dernier terme évoque celui qui désignait le roi sacré du très ancien empire du Wagadou ou Ghana (3e-13e siècles)³.

A défaut d'avoir pu traduire ces deux titres, nous conviendrons d'appeler son titulaire "chef sacré". Il exerçait autrefois son pouvoir sur plusieurs villages et son comportement était censé affecter le cours du monde. Aujourd'hui, seul son village d'origine, où il a statut de chef de terre, lui reconnaît une autorité religieuse et la capacité d'influencer la fécondité.

Les Minyanka confèrent également les traits caractéristiques des chefs sacrés à des autels sacrificiels *yapèrè*⁴ placés sous le contrôle des chefs de culte (*yapèrè fôlô*). Confectionnés par les hommes pour maîtriser le monde, ces "objets-dieux" sont traités en souverains. Les Minyanka attribuent le titre des rois bambara *masa* aux puissances religieuses matérialisées par les *yapèrè*: *nya*, *nankon*, *manyan*, etc.

Les rites sacrificiels effectués sur ces autels sont l'occasion de rassemblements propices à l'évocation des problèmes politiques dont

² Kadiala, Kaména, Kéméni, Dougouolo, Bokoni, Yédala, Somaso, au nord de Mpešoba, dans l'arrondissement de Kimparana et dans les environs de San (Traoré, 1970). Ces villages sont contigus à ceux où siègent les rois sacrés *maraka*; voir carte.

³ L'empereur du Ghana, le *tunkara*, était représenté au Mali par des chefs d'esclaves qui portaient également ce titre. Ces fonctionnaires avaient tendance à évincer les autorités locales qu'ils avaient pour mission de surveiller. Lors de la dislocation de l'Empire, la puissance de ces *tunkara* d'origine servile s'accrut. D'autre part, des princes *tunkara* refusant l'islam se réfugièrent vers le sud lors de la conquête des Almoravides à la fin du 11e siècle. Des clans *sarakolé* ou *soninké* originaires du Ghana émigrèrent dans toute la région soudanaise y diffusant leurs institutions et se fondant parfois aux *Malinké*. Lors de son voyage en Afrique occidentale au 19e siècle, E. Mage (1980: 58) rapporte qu'il rencontra près de Ségou un chef, très estimé chez les *Soninké*, portant le nom *tunkara*. Dans son étude sur les rois sacrés de la région de Ségou, J. Bazin (1988: 412 note 103) mentionne trois villages vers San, Daa, Ngwa et Sama, dont les chefs sont également appelés *tunkara*. Il note que l'ancêtre de cette dynastie Traoré aurait séjourné auprès d'un roi vers Sokoto (Traoré, 1970: 34) dans l'ancien Etat de Méma, dont les souverains s'appelaient aussi *tunkara*. Or c'est effectivement dans cette région que des princes *tunkara* se sont réfugiés lors du démantèlement de l'empire du Ghana.

⁴ Par commodité pour le lecteur, les termes *minyanka* sont laissés au singulier. Le pluriel de *yapèrè* est *yapèrèlè*.

les plus délicats se règlent au nom des puissances religieuses. Les chefs de village (*kulu fɔlɔ*) gouvernent avec l'appui des sociétés initiatiques qui rassemblent les aînés des communautés lignagères (*gbuun fɔlɔ*), le chef de terre (*ninge fɔlɔ*) ou le chef sacré (*kulu fɔlɔ tangbula* ou *tunkara*) ainsi que les chefs des sociétés initiatiques (*yapèrè fɔlɔ*). Nous traduisons l'élément *fɔlɔ* ou *fo* (pl. *fè*) par chef, mais ce mot met davantage l'accent sur le lien entre un individu et des personnes, des lieux ou des objets que sur la notion de direction ou de commandement (Colleyn-Jonckers, 1983).

La fonction de tous ces chefs est héréditaire, par ordre de primogéniture. Mais ils sont tous susceptibles d'être destitués s'ils ne font pas régner la prospérité et la paix autour d'eux. Ils doivent se montrer généreux et faire preuve d'un talent d'arbitre. Ils assurent le maintien de l'ordre, sans jamais monopoliser le pouvoir. Ils exercent aussi des fonctions religieuses et se font respecter grâce à des connaissances occultes assimilables à de la sorcellerie (Colleyn, 1988: 85). Leur autorité ne repose pas sur la violence mais ils peuvent, le cas échéant, user de la force. L'autorité du chef sacré comme celle du *manyàn*, l'un des plus puissants *yapèrè*, tend à dépasser le cadre du village alors que dans l'ensemble la société minyanka peut être qualifiée de villageoise (Capron, 1973: 65-66). Située dans une région périphérique des anciens royaumes de Ségou et de Sikasso, elle a été victime de ces Etats prédateurs mais n'a jamais été directement soumise à leur autorité.

Nous allons tenter de cerner le statut des chefs sacrés et des chefs de terre minyanka pour ensuite mettre en évidence la portée politique du culte du *manyàn* et des sociétés initiatiques.

Le chef sacré *kulu fɔlɔ tangbula* ou *tunkara*

Le chef *tangbula* ou *tunkara*, réputé descendant direct du premier occupant du village, doit être de père et de mère minyanka; il ne peut

être d'origine peul ni descendant d'esclave, ni être né après le décès de son père³.

Le déroulement de son existence est censé affecter le cours du monde; dès lors tous ses actes sont soigneusement contrôlés et sa vie est régie par des interdits et des devoirs. Il ne peut plus quitter le village; confiné dans sa case ou sous l'arbre à palabre, il n'est autorisé à sortir à la limite du quartier que la nuit pour satisfaire ses besoins. Personne ne peut s'adresser à lui publiquement; on ne peut lui parler que dans sa case, il doit couper les ponts avec ses parents et ses amis. Il ne peut plus entretenir de relations sexuelles avec une femme et doit s'abstenir de manger en public.

L'existence du chef sacré est tellement austère qu'un interrègne est prévu, dit-on, pour permettre à son successeur de prendre congé de la vie. Il est courant aujourd'hui que l'héritier refuse la charge en se convertissant à l'islam ou tout simplement en prenant la fuite.

Bien que la fonction soit héréditaire, le chef n'accepte pas facilement son rôle. Il est capturé par les membres d'une famille Keita d'origine mandé⁴. Dans le Mandé, les chefs soninké et malinké étaient des Keita. Seuls ceux-ci connaissent, aujourd'hui encore, les paroles de l'intronisation. Celle-ci se déroule en trois temps. La première partie appelée *kulu fɔlɔ tɛngɛ* (chef de village/asseoir) correspond à un simulacre de funérailles (Jonckers, 1975). Elle est suivie d'une réclusion de 42 jours pendant laquelle le chef, considéré comme mort, ne peut ni sortir de chez lui ni répondre à aucun appel venant du dehors.

³ Les chefs sacrés tangbula de Somaso sont des Dao d'origine malinké et ils se rattacherait à une des plus anciennes familles du Mandé, les Traoré.

⁴ Le Mandé ou Manding qui englobe la Haute Vallée du Niger jusqu'en Guinée faisait partie de l'Empire du Ghana et fut le centre de l'Empire du Mali (13e-15e siècle) d'où émigrèrent les Malinké. Les familles Keita de Dougoulo et Somaso disent s'être installées dans ces villages au 11e siècle lors des mouvements de l'armée de Sunjata Keita dont ils faisaient partie. Cissoko (1966: 46) note que Sunjata était entouré de princes tunkara dans sa campagne contre la domination du roi Sosso qui s'était emparé du Ghana et des royaumes mandingues. Il signale (p.29) que Sunjata laissa son titre au roi du Ghana qui était respecté comme maître de la terre de son petit royaume musulman, scorie d'un glorieux passé.

Enfin, lors du *gnonton fɔrɔlɔ* (bonnet/sortir/dehors), le chef coiffé du bonnet (*gnontonni*), insigne du pouvoir royal, effectue une sortie publique. Les cérémonies commencent la nuit. Les chefs de quartier, aînés des familles fondatrices, emmènent le futur *tangbula* sur la place du village où il s'assied sur une natte face à l'est, appuyé contre une pierre ferrugineuse qui marque ce lieu sacré depuis la fondation de l'agglomération. Les musiciens récitent ses louanges, énumèrent sa généalogie et rappellent les migrations du Mandé.

Les anciens accompagnent ensuite le chef à la première cuisine des fondateurs du village, un des lieux consacrés aux ancêtres lignagers, pour la toilette mortuaire. Ils lui enfilent les vêtements blancs des morts et le ramènent sur la place publique pour la prise du bonnet. L'aîné des Keita pose le bonnet sur la tête du chef et proclame "Tout le village t'a choisi et te donne ce bonnet pour être son chef". Son épouse prend place à ses côtés, entièrement recouverte de couvertures blanches comme si elle portait le deuil de son mari. Désormais elle est effectivement considérée comme veuve et son mari renonce à tout rapport sexuel. Ce rite détache le chef sacralisé du monde des hommes. A l'aube, on le reconduit chez lui. Dès ce moment, il perd son nom et il ne peut plus y répondre sans risquer la mort. On doit l'appeler *tangbula* ou *tunkara*.

Les chants d'intronisation soulignent la pureté du chef, rappellent sa fonction de juge suprême et le caractère singulier d'un pouvoir qui s'appuie sur les puissances associées à la fondation du village.

"Que Dieu (*Klè*) t'aide
 Que la vieille porte du village t'aide
 Que le bois sacré du village t'aide
 Que la jarre du village t'aide
 Que le *dasiri* (animal protecteur) du village t'aide

Premier fils, chef de village
 Que tu entendes cela
 Ils t'ont fait *tangbula*
 Tu es pur, pur

Tu arrives à la fin de toutes choses
 Dieu a fait ton nom semblable à lui
 O notre premier fils de Dieu!
 Tu es le bras en train de descendre sévèrement."

Ces paroles mettent en évidence la vieillesse et la proximité de la mort. En fait le *tangbula* est un ancêtre vivant. Il appartient au monde divin: il est le "premier fils de Dieu". La cérémonie de sortie de réclusion se déroule avec le plus de faste possible. Tous les villages reconnaissant l'autorité du *tangbula* contribuent au paiement de ses habits rituels et participent aux frais d'intronisation.

Le chef, toujours vêtu de blanc, sort de sa case, précédé d'un joueur de trompe et, suivi d'un vieillard portant une houe, il marche à reculons à l'instar des ancêtres qui se déplacent de cette façon dans le monde des morts. Ainsi comme chez les Rukuba du Nigéria (Muller, 1975), le roi commence son règne en assistant à sa propre mort symbolique afin de pouvoir régner le plus longtemps possible.

La suite du rituel d'intronisation se déroule à l'orée du village, au *kan shoo tège* (le champ de la jarre du village) où un enclos de nattes, protégé par des hommes en armes, est dressé. Cet endroit est le lieu de fondation du village où une jarre témoigne des rapports harmonieux qui se sont établis entre les hommes et la terre. Le chef prend place dans cet abri aux côtés de son épouse, toujours drapée de blanc comme une veuve.

L'aîné des Keita aide le chef à endosser, par-dessus ses vêtements blancs, un grand boubou tissé, à petits carreaux noirs et blancs. Ensuite, par-dessus son bonnet blanc, il le coiffe d'un second couvre-chef de couleur rouge qui fait penser à celui que portait le roi sacré *maraka* (Bazin, 1988: 417). Pendant toute la journée, le chef reste assis dans l'enclos, sur la natte. A ses côtés sont déposés une canne en forme de serpent et un panier dans lequel les visiteurs déposent argent et cauris⁷. Tandis qu'ils présentent leurs salutations

⁷ Ces petits coquillages sont toujours utilisés comme monnaie lors des funérailles.

au chef, les Keita se livrent à un vol rituel: ils dérobent tout ce qui est à portée de main dans le village.

Après cette cérémonie, le chef est autorisé à sortir de sa case mais il doit rester sur le territoire du village; il se déplace en compagnie de deux jeunes gens armés, chargés de défendre le bonnet, insigne du pouvoir. Autrefois, un village adverse pouvait tenter de s'en emparer et c'était le signal du déclenchement des hostilités⁹. Un village qui aurait perdu le bonnet et ne serait pas parvenu à le récupérer perdrait le droit de porter cet insigne et devrait se soumettre à son nouveau détenteur.

Le chef coiffé du bonnet et sacralisé perd sa liberté de mouvement; il devient "chose publique", véritablement assujéti à la société, dépouillé de sa personnalité propre. Comme le *masa donta* maraka de la région de Ségou (Bazin, 1988), comme le *hogon dogon* (Paulme, 1940; Griaule & Dieterlen, 1954), le *moger hadjeray* (Vincent, 1975: 161) et le *tyiri samo* (Héritier, 1973), le *tangbula* est éloigné du commun des mortels.

Toujours présent au village, le *tangbula* doit être mis au courant de toutes les affaires. Il doit apaiser les conflits comme les rois maraka voisins mais à la différence de ces derniers, médiateurs impuissants qualifiés de "rois femmes" (Bazin, 1988: 381, 394, 395), les *tangbula* minyanka tranchent les litiges de façon irrévocable et celui qui s'oppose à ses décisions risque la mort.

Tandis que les modestes et pacifiques rois maraka étaient escortés par un vieillard ou un enfant, les *tangbula* minyanka étaient entourés de jeunes gens en armes. On ne leur décerne cependant pas le titre de roi (*masa*) que portaient leurs homologues maraka, les *masa donta*, mais celui de chef de village (*kulu fɔlɔ*), quand bien même leur pouvoir rayonnait sur plusieurs localités.

Le *tangbula* cesse de travailler; la communauté villageoise l'entretient; chacun doit lui donner une part de ce qu'il cultive: un panier d'environ vingt kilos par récolte et par famille. Personne ne peut le

⁹ J. Bazin, (1988:39), dans son étude sur les rois sacrés de la région de Ségou, signale que la possession du bonnet royal est un enjeu de guerre entre les descendants du très ancien royaume mandingue du Do (dissous vers le XVe siècle).

saluer les mains vides car, dit-on, il est important de s'attacher sa bénédiction; "s'il vous l'accorde, Dieu vous l'accorde".

Dans les environs de San, le *tunkara* reçoit en outre les récoltes des champs cultivés par la population à son intention (Traoré, 1970: 40). Autrefois, les différents villages sur lesquels il exerçait son autorité devaient lui offrir chaque année cinq mille cauris, un mouton, le "prix de la boisson" et lui fournir des guerriers.

Le *tunkara* se distingue des autres chefs minyanka par l'ampleur des dons qu'il reçoit de ceux qui recherchent ses bénédictions et redoutent ses malédictions. C'est essentiellement le souci d'accroître la fertilité de la terre qui amène les Minyanka comme leurs voisins maraka (Bazin, 1988: 402) à faire de telles libéralités à leurs chefs sacrés.

Le chef de terre ninge fɔlɔ

En dehors des régions septentrionales où domine la figure du *tunkara*, c'est le chef de terre, aîné du patrilignage des premiers occupants présumés du village, qui exerce la fonction rituelle. Il joue un rôle moins important que par le passé car bien souvent il n'exerce plus les fonctions de chef de village dévolues à un représentant du gouvernement malien. Mais il préside encore aux sacrifices au bois sacré (*kashinge*), à Dieu (*Klè*) et aux ancêtres (*sefè*). Ceux qui reconnaissent son autorité l'appellent toujours "chef de village".

Au 19^e siècle, à l'époque où les guerres ravageaient le pays, il arrivait que des conquérants s'emparent d'un village et s'y installent. Le plus souvent, ils confiaient au chef d'une famille qui pactisait avec eux des fonctions d'intermédiaire. Fort de cette position, celui-ci disputait alors le pouvoir aux premiers occupants. Pour être reconnu, il devait néanmoins leur "acheter" la chefferie moyennant 100.000 cauris et des captifs (Collieaux, s.d.) ou deux filles et un cheval.

Dans certains villages, le dédoublement du pouvoir est dû aux colonisateurs français qui choisirent souvent dans la famille du chef de terre un homme qui leur était favorable. Lorsque le descendant

des premiers occupants perd le contrôle de l'accès à la terre, les usurpateurs continuent néanmoins à faire appel à lui pour les sacrifices au bois sacré qui appellent la pluie. L'un des titres du chef de terre est d'ailleurs *kashikan fɔlɔ*, "chef du sacrifice au bois sacré" ou *wèrè fɔlɔ*, "chef des plantes", en sa qualité de connaisseur des plantes (*wèrè*) qui entrent dans la composition des remèdes, des poisons et des autels *yapèrè*.

Un cultivateur non musulman qui veut défricher un champ s'adresse au chef de terre pour se concilier les forces chthoniennes. Il attend de lui le signal qui lui permettra d'effectuer les travaux agricoles sous des auspices favorables. Chaque année les chefs de famille respectueux des traditions offrent au chef de terre quelques épis de mil et de maïs. Ces dons permettent à ce dernier de faire face aux sacrifices collectifs.

Dans les villages à majorité musulmane, où le chef administratif est lui-même islamisé, l'autorité du chef de terre s'affaiblit car son rôle spirituel est amoindri. Mais le plus souvent, tous deux sont, à leur manière, garants de l'ordre social et arbitres en cas de litige. Leur autorité ne s'exerce pas directement sur chaque individu mais sur les chefs des communautés familiales qui sont responsables de leurs dépendants.

Le chef de terre est le serviteur rituel du village; il ne peut s'absenter car les sacrifices qui déterminent le bien-être collectif, c'est-à-dire la paix, l'entente, la fécondité des femmes, la venue de la pluie et la fertilité des sols lui incombent. J.F. Vincent (1975: 173) dit très justement du chef de terre hadjeray, dont le statut et les fonctions sont semblables à ceux de son homologue minyanka, qu'il est un "catalyseur de fertilité" dont la personne physique, voire l'humeur, sont liées à la prospérité des champs.

Les Minyanka se préoccupent de la santé du chef de terre car elle reflète le bien-être de la communauté. Si ce chef est cloué au lit par la maladie, il doit pouvoir se lever pour procéder aux sacrifices au moment opportun. S'il n'y parvient pas, il en meurt.

Nous avons assisté à un sacrifice septennal de purification du village. Le chef de terre malade n'a pu se lever. Son successeur dirigea le rituel. Le même jour, le chef qui avait failli à sa tâche

mourut. Il ne fait de doute pour personne que, dans de telles circonstances, la mort est inévitable.

Jadis, lorsque la guerre était courante, il revenait au chef de terre d'exécuter les sacrifices au bois sacré lors du départ et du retour des expéditions. Les Minyanka n'évoquent pas volontiers ces pratiques car il s'agissait de sacrifices humains. Ces rites conféraient au chef de terre un caractère hors du commun. Aujourd'hui, il vit très humblement comme un saint homme mais on lui reconnaît toujours une personnalité particulièrement forte.

Normalement les chefs de village et les chefs de terre sont essentiellement des pacificateurs (*susuro*) et ils mettent tout en oeuvre pour éviter les affrontements, réparer les dommages et, le cas échéant, exiger des sacrifices expiatoires. Toutefois, ils avaient jadis le pouvoir d'appliquer des sanctions; celles-ci allaient de l'auto-critique publique (pour vol de mil ou de bois) à la peine de mort (pour un crime) ou au bannissement (pour un inceste) en passant par les châtiments corporels (à coups de corde) et la mise aux fers (pour coups et blessures). Mais c'est la crainte de la réprobation qui était (et demeure) le principal régulateur de l'ordre social. Néanmoins les Minyanka ont tendance à admirer ceux qui réussissent à imposer une certaine violence et qu'ils appellent les hommes forts, *fah fɔlɔ*.

Les hommes forts *fah fɔlɔ*

Des hommes entreprenants ambitionnaient parfois d'acquérir le titre de *fah fɔlɔ* en tuant un étranger après avoir sacrifié un poulet sur les autels de la guerre, notamment sur le *manyān*.

Il n'existait pas de plus haute source de renom que de risquer un coup de main contre un village voisin. Les hommes aimaient se battre et montrer qu'ils avaient le "coeur dur" (*n'so wah*). Jusqu'au 19^e siècle, les agressions contre les voisins étaient considérées comme des actes de bravoure et témoignaient du pouvoir magico-religieux des puissances invoquées. Les escarmouches, les conflits de prestige et autres volées de flèches ne répondaient à aucune tentative d'expansion

territoriale ni de centralisation étatique. Le chef de terre-chef de village ou les chefs de culte arbitraient les conflits et procédaient aux sacrifices nécessaires.

Les menaces d'agression rendaient chaque déplacement fort dangereux. Avant de partir en voyage, l'on offrait des sacrifices aux puissances religieuses. Celles-ci étaient aussi bien invoquées pour se protéger que pour attaquer. Le *manyán* était, à cet égard, fort réputé et on sacrifiait sur ses autels au départ comme au retour de la guerre. Il jouait cependant un rôle pacificateur dans la mesure où les villages pratiquant ce culte ne pouvaient se combattre. Lorsqu'un village était attaqué, il pouvait arriver que le *fah fɔlɔ* se mue en chef de guerre (*kashi fɔlɔ*) en rassemblant des guerriers au sein d'une association volontaire (*ton*). Les associés (*ton den*) se soumettaient à l'intelligence, à la chance de leur leader, et à son habileté à constituer des coalitions. Ils admiraient aussi sa générosité. Ces qualités purement personnelles ne sont pas héréditaires. En principe l'autorité d'un "homme fort" n'était acceptée que de manière ponctuelle. Jamais il ne devenait chef de village.

Les Minyanka partagent ici la conception des Bambara (Bamana)⁹ qui opposent le pouvoir héréditaire sacré au pouvoir militaire contingent fondé sur le principe de l'association (Bazin, 1982: 7). Ils donnent à ces hommes forts le titre bambara *faama* (de *fanga ma*, dépositaire de la force) qu'on octroie aux rois guerriers et par extension aux personnes riches ou puissantes.

Si ce type de pouvoir est conjoncturel, il arrivait cependant qu'un chef de *ton* se maintienne en place par la force et transforme ses associés en *ton jon*, "esclaves du *ton*". Ces prises de pouvoir étaient chose courante dans l'ambiance des Etats guerriers du 19^e siècle et elles ne sont pas étrangères à la vie politique actuelle (Jonckers, 1987). C'est ainsi que certains chefs de village n'hésitent pas à monopoliser l'association des cultivateurs (*ton*), voire à utiliser les fonds de l'association villageoise (AVE) à leur profit personnel.

⁹ Rappelons que les Minyanka de même que leurs voisins dyonka et senufo revendiquent le nom de Bamana en dépit de l'usage qui réserve ce terme aux Bambara (Bazin, 1985).

D'aucuns ont même livré à la gendarmerie des chefs de famille incapables de payer l'impôt alors qu'il est traditionnellement de leur devoir d'aider les villageois en difficulté. Ces chefs ne parviennent à imposer leur pouvoir que par la violence en s'appuyant sur la menace d'une intervention de l'Etat central.

Les Minyanka confèrent aussi un pouvoir de coercition indirect aux détenteurs d'autels sacrificiels *yapèrè* et aux puissances religieuses. Celles-ci portent d'ailleurs à la fois le titre bambara de *faama* qui révèle leur caractère redoutable et celui de *masa* qui les assimile à des rois sacrés pacifiques. Dans la région de Ségou, *masa*, sans autre précision, fait généralement penser à la souveraineté sacrée dépourvue d'appareil de contrainte (Bazin, 1988: 378-79). Il est remarquable que les *yapèrè* minyanka cumulent les caractères du *faama* et du *masa*. Il en est ainsi du *manyàn*.

Le culte du *manyàn* et le rôle politique des sociétés initiatiques

L. de Heusch (1986: 271) a suggéré que la puissance surnaturelle *nya* représentée par un objet-fétiche du même nom et qui se trouve au centre d'un important culte de possession présente certaines caractéristiques du roi sacré. Nous allons montrer qu'il en est de même d'une autre puissance, le *manyàn*, représenté par d'importants autels.

Aujourd'hui, le *manyàn* n'est plus guère invoqué pour les questions guerrières; il est surtout sollicité pour favoriser la fécondité des femmes et la fertilité du sol. On attend de lui qu'il accorde des pluies régulières et qu'il prévienne les catastrophes naturelles. À cette fin on lui sacrifie de nombreux animaux. Selon le mythe, c'est un chasseur qui serait à l'origine du culte, alors qu'un guerrier est le plus souvent le héros de l'histoire humaine. Ceci dit, chasseur et guerrier, êtres extérieurs à la communauté villageoise, détiennent une puissance particulière leur permettant de se risquer à détruire la vie (celle des animaux ou des hommes). Tous deux connotent dans une certaine mesure une rupture avec l'ordre lignager. C'est au chasseur que revient

le soin de rechercher de nouveaux territoires au moment où la segmentation s'impose, et la vocation de guerrier tente ceux qui se sentent à l'étroit dans les structures lignagères.

Les premiers chefs de culte dont les Minyanka ont conservé la mémoire sont en général des hommes puissants, dotés d'une force guerrière peu commune, réputés pour leur hyperpolygamie (plus de deux cents femmes) ou connus comme familiers des rois de Ségou et de Sikasso. On les qualifie de *fah fo* ou de *faama*.

Les autels du *manyen* dégagent eux-mêmes une impression de force. Ils ont la forme de cônes et de sphères, recouverts d'une épaisse croûte de sang coagulé et ils sont parfois tellement volumineux qu'on ne peut les déplacer. Ils sont entourés d'objets symbolisant la puissance: un cor de guerre (originaire de Ségou où il était utilisé pour rassembler les guerriers royaux) et des armes (la hache, l'arc et les flèches, le fusil et surtout la lance, marque de distinction des rois de Ségou) (Monteil, 1924). Trois autres composantes du *manyen* sont également des signes des rois de Ségou (*masa*): le sceptre *bèri*, la queue de vache blanche, le chasse-mouche, et la tenue rouge vif¹⁰. On recouvre en effet le *manyen* d'étoffes rouges lors des cérémonies. Car c'est bien en roi sacré que l'on traite le *manyen* lors des rites sacrificiels, les dignitaires du culte ôtent leurs chaussures et leur chapeau en signe de respect avant de s'agenouiller tête baissée devant le sanctuaire pour accueillir le *manyen*.

Les autels, acclamés par la foule, sont sortis à reculons du sanctuaire à l'instar des ancêtres dans l'univers des morts. On les attache ensuite sur un brancard mortuaire et on les enveloppe d'un suaire: couverture blanche des défunts ou plus souvent drap rouge des *masa*. Ces rites ressemblent à ceux de l'intronisation du roi sacré bambara et du chef sacré minyanka qui assistent au simulacre de leurs funérailles. Tandis que les grands autels coniques posés sur des brancards funéraires sont portés sur la tête, les dignitaires arborent

¹⁰ Selon Monteil (1929: 132, note 1), la couleur rouge était la couleur préférée des chefs du Mali. Déjà du temps du lointain Ghana on importait d'Espagne des blouses en étoffe rouge. Les cortèges royaux comportaient des groupes d'esclaves vêtus de rouge et des drapeaux rouges étaient brandis. Cet usage persista chez les chefs bambara.

les armes du *manyán*. Comme les rois de Ségou, les autels du *manyán* se déplacent toujours en compagnie d'un forgeron.

Les initiés appartenant à des villages différents participent aux cérémonies de plusieurs localités et entretiennent des relations suivies. Il se crée ainsi des sortes de "fédérations villageoises" où se nouent des alliances guerrières et des accords de chasse comme on l'observe également chez les Samo autour des maîtres de la pluie (Fr. Héritier, 1973). Il y a des interférences entre ces différentes alliances créatrices de zones de paix et le tissage des liens matrimoniaux (Jonckers, 1990). On a peut-être trop insisté sur le caractère autonome des villages. Certes ceux-ci revendiquent farouchement leur indépendance politique, mais cela ne signifie pas qu'ils vivent totalement repliés sur eux-mêmes.

Alors que le *manyán* est honoré comme un puissant roi sacré, on en parle comme s'il s'agissait d'une femme. Le chef de culte considère le *manyán* comme son épouse et l'acquisition des autels est assimilée à un mariage (Jonckers, 1986 a).

Marc Augé (1988: 55) insiste sur le fait que le "dieu-objet" se présente comme un corps même lorsqu'il ne peut être vraiment dit anthropomorphe. Le "dieu-objet" est sexué, il se reproduit et doit être nourri. Ainsi l'autel principal du *manyán* s'appelle "vieille mère" (*ba koro*) et est indispensable à la reproduction des autels qui se réalise selon une filiation utérine (Jonckers, 1986 b). Chaque "autel fille" comprend une parcelle de cet "autel mère". Néanmoins figure à ses côtés un autre autel qualifié de "premier fils", *zye*, qui représente l'autorité masculine. On y trouve aussi les armes de chasse et de guerre relevant exclusivement de l'univers masculin.

Si on s'adresse le plus souvent au *manyán* comme à une femme, on le loue cependant comme s'il était un homme, puisqu'on le qualifie de "vieil homme puissant". Nous avons donc affaire à vrai dire à une puissance bisexuelle.

Ce caractère androgyne est l'apanage des dieux dans l'aire mandé mais il peut aussi être interprété comme le reflet des deux facettes du pouvoir royal du *manyán*: l'une masculine usant de la force sur

le modèle du *faama*, et l'autre féminine et magique comme celle du *masa* (Bazin, 1988: 379).

Mais tout dieu ou roi sacré qu'il soit, le *manyen* doit être nourri sous peine de mourir. On enduit soigneusement les autels du sang des animaux sacrifiés et on y écrase le foie et le coeur des victimes. Les initiés partagent ce repas en consommant la chair des animaux sacrifiés.

Le plus souvent on évoque le *manyen* pour lui demander des enfants. Celui qui acquiert ces autels assure la fécondité de son lignage et celle des membres de la confrérie qu'il fonde. La plupart des naissances dans un quartier où est implanté le culte lui sont attribuées et les enfants natifs du lieu, appelés "enfants du quartier" (*kapia*), doivent participer aux sacrifices annuels au *manyen*.

Le pouvoir du *manyen* sur la nature (l'un des traits essentiels de la royauté sacrée) porte non seulement sur la fécondité mais aussi sur le contrôle de la pluie ou du soleil, comme l'évoque ce chant :

"Tu peux être soleil et sécher les choses
Tu peux être pluie et faire germer les semences"

Il y a bien des points communs entre le statut du *manyen* et celui des chefs sacrés *tangbula* (ou *tunkara*) ou du chef de terre. Ces personnages sont censés détenir eux aussi des pouvoirs sur la nature, et leur vie est entourée d'interdits à tel point qu'on peut les considérer comme des objets-fétiches.

Le destin du chef de culte est étroitement lié à celui du *manyen* et il ne peut renoncer à ses fonctions sous peine de mort. Comme le chef sacré, ce chef est soumis à des interdits: il ne peut entretenir de rapports sexuels avec ses épouses les jours où il se consacre au *manyen* ni s'absenter plus de deux jours consécutifs du village.

Les porteurs du *manyen*, désignés par un sacrifice divinatoire, ne peuvent non plus renoncer à leur charge. Lorsqu'ils sont trop âgés pour s'en acquitter, ils deviennent sacrificateurs. A l'époque où le transport des autels était effectué par des esclaves, ceux-ci étaient mis à mort en vieillissant ou à la moindre défaillance et leur coeur, comme celui des victimes sacrificielles, était écrasé sur les autels.

La notoriété du chef de culte peut dépasser le cadre villageois, mais il n'exerce pas pour autant un pouvoir personnel. Les différentes fonctions rituelles (musicien, sacrificateur, bouffon) sont toujours réparties entre différents lignages.

D'une manière générale, le pouvoir magique des chefs de culte les contraint à ne pas s'éloigner du village et à se soumettre à certains interdits, notamment à l'abstinence sexuelle avant un sacrifice. Néanmoins ces chefs ne possèdent pas dans leur être le pouvoir sur la nature qu'on attribue au chef sacré, dont la liberté de mouvement est totalement entravée, et au chef de terre dont la santé est l'objet d'une attention constante. Leur autorité reflète la puissance de l'entité religieuse qu'ils servent et repose sur le fait qu'ils sont les intercesseurs obligés des hommes auprès de celles-ci. En fait ces chefs de culte sont perçus comme les représentants d'une puissance redoutable et à ce titre ils participent au maintien de l'ordre lignager en se fondant sur une force contraignante immatérielle.

Ils ne sont respectés que dans la mesure où la paix ainsi que la prospérité économique et sociale règnent dans la communauté villageoise. Si le village périclute, si la sécheresse sévit, si les récoltes sont mauvaises, si de nombreuses disputes éclatent, la faute leur en incombe. C'est la preuve que les sacrifices qu'ils offrent aux divinités et aux ancêtres ne sont pas acceptés. Après quelques années de malchance, un chef de culte renoncera à ses fonctions et abandonnera ses autels, d'ailleurs désertés par les initiés au profit d'autres plus efficaces.

Les chefs de famille, porte-parole de leurs dépendants auprès des puissances religieuses et des ancêtres, peuvent également être destitués si leur famille connaît des difficultés pendant plusieurs années consécutives. L'aîné tenu pour responsable de la situation est alors écarté au profit d'un cadet. C'est le possédé qui règle de tels problèmes lors des rites sacrificiels.

Conclusions

Dans cette société où les fonctions politiques se répartissent entre plusieurs acteurs, la symbolique du pouvoir sacré est en oeuvre à divers niveaux. Les chefs de terre, les chefs de culte et les chefs sacrés proprement dits ainsi que les "objets-fétiches" dont le *manyan* sont censés détenir un pouvoir sur la nature grâce à une puissance magique. On leur reconnaît la capacité de lutter contre les sorciers et de contrôler les facteurs naturels comme la pluie et la fécondité dont dépend l'existence de la communauté.

La puissance magique et l'emprise sur la nature fondent la sacralité de leur pouvoir. Celle-ci est plus ou moins marquée selon qu'ils sont eux-mêmes dépositaires de ce pouvoir magique comme l'objet-fétiche *manyan*, le chef sacré et le chef de terre ou qu'ils ne sont que des intermédiaires auprès de puissances mythiques comme les chefs de culte.

Un réseau d'interdits frappe ces "rois sacrés en puissance": leur vie sexuelle est marquée par des périodes d'abstinence, leur liberté de mouvement est limitée et ils sont plus ou moins assignés à résidence car leur comportement est censé affecter le cours du monde. Leur statut rappelle celui du roi divin défini par Frazer (1920), à la différence près que ces autorités ne sont pas mises à mort rituellement. Néanmoins elles subissent une mort symbolique: le chef sacré assiste à un simulacre de ses funérailles lors de son intronisation, le chef de terre meurt si la maladie l'empêche d'exercer ses fonctions sacrificielles, et les chefs de culte sont abandonnés par leurs fidèles si la prospérité et la fécondité ne règnent pas dans la communauté. Quant au *manyan* on peut considérer qu'il est un chef sacré fétichisé dont on rejoue l'intronisation, semblable elle aussi à des funérailles, lors des rites sacrificiels.

La diversité des modèles politiques minyanka est liée aux brassages de populations qu'a connus cette région située à l'orée des anciens empires de l'Afrique de l'Ouest, le Ghana ou le Mali et, plus récemment, les Etats de Ségou et de Sikasso.

Les Minyanka relèvent culturellement de l'aire mandé et, bien qu'ils parlent une langue senufo, ils utilisent de nombreux termes

bambara, notamment dans le domaine politique. Certains rites comme l'intronisation du chef sacré et le culte du *manyen* évoquent les traditions bambara et maraka. Il est d'ailleurs probable, ainsi que le suggèrent J.L. Amselle (1990: 194) et J. Bazin (1988), que ces institutions assuraient l'intégration des sociétés périphériques (les Minyanka en l'occurrence) aux grands ensembles politiques.

On remarquera aussi dans d'autres sociétés, où l'autorité concerne essentiellement le groupe local, certains traits des royautés sacrées voisines. C'est le cas des populations gurunsi (Capron, 1973: 54-57; Dittmer, 1961; Duperray, 1984) voisines du royaume mossi du Burkina Faso, des Hadjeray (Vincent, 1975: 161) du Tchad, ou des Rukuba (Muller, 1980: 160-161) proches du royaume jukun (Meek, 1931) du Nigéria. Les petites chefferies *pende* et *lele* (de Heusch, 1987a: 289) s'inscrivent également dans un continuum structural où figurent les royaumes *lunda* et *kuba* du Zaïre.

Les formes de pouvoirs sacrés ont vraisemblablement été diffusées par des fonctionnaires locaux qui se sont affranchis de la tutelle du pouvoir central, ou par des princes en rupture de ban. Les modestes rois faiseurs de paix *maraka* seraient les descendants des roitelets vassaux de l'Empire du Mali et les *tangbula minyanka* se seraient établis lors des campagnes militaires de Sunjata Keita. Mais, comme le remarque Bazin (1988: 413, n. 108), il n'est pas impossible que des chefs locaux se soient "mandinguisés" au contact des Keita du Mandé avec lesquels ils guerroyaient.

Les chefs minyanka et le *manyen*, dotés de pouvoirs magiques relativement semblables, offrent deux images différentes du pouvoir sacré. Les chefs sont sacralisés indépendamment de l'étendue de leur pouvoir politique. Celui-ci peut dépasser le cadre villageois mais cette extension ne prélude pas à la formation d'un Etat car ces chefs contribuent essentiellement au maintien de l'ordre lignager et à la gestion communautaire du village. Nous rejoignons ici les conclusions d'Alfred Adler (1977: 56-57) à propos du *lamutyiri samo*.

Ces chefs n'échappent pas au modèle lignager selon lequel seuls les hommes âgés exercent l'autorité. Ils ne disposent pas de la force

coercitive; c'est la menace d'une punition surnaturelle et la désapprobation publique qui suffisent à maintenir l'ordre. Les chefs de culte, assistés dans certains cas des possédés, jouissent d'un pouvoir politique non négligeable car ils résolvent les problèmes et exécutent les sentences éventuelles en faisant appel à l'opinion de la population, mais leurs injonctions ne sont suivies que si elles font l'objet d'un consensus. Ils ne peuvent orienter la vie politique du groupe qu'avec l'assentiment de celui-ci. En revanche les puissances invisibles (telles le *manyán*) sont susceptibles de tuer.

Les chefs se doivent d'être généreux et ne peuvent rien exiger de ceux qui reconnaissent leur autorité. C'est en vertu de leurs fonctions rituelles qu'ils reçoivent des dons plus ou moins importants. Ainsi le chef sacré *tangbula* est totalement pris en charge par ses sujets; le chef de terre reçoit un hommage sous forme de céréales tandis que le *manyán* est gratifié de nombreux sacrifices (le même terme désigne en *minyanka* le sacrifice et le don).

L'autorité de la plupart des chefs ne repose pas sur la coercition. Cependant le chef sacré *tangbula* comme le chef de terre pouvaient appliquer diverses sanctions et même la peine de mort. L'exercice d'une autorité sans partage est une idée étrangère aux *Minyanka*. Lorsqu'ils l'évoquent, c'est à propos du royaume de Segou. On remarquera aussi que ce n'est pas la force physique qui ouvrait la voie au pouvoir puisque les "hommes forts" (*fah fɔlɔ*) se voyaient interdire la chefferie villageoise. Aujourd'hui les pouvoirs du chef de terre, comme ceux du chef sacré *tangbula* se sont effacés. Le *manyán* lui-même a généralement disparu, mais là où il se maintient, son rayonnement est considérable et l'on voit même des hommes politiques et des commerçants puissants (assimilés à des *faama*) solliciter son appui.

Danielle Jonckers

URA 221 - (EPHE-CNRS)

Références bibliographiques

- Adler A.
1977 "Faiseurs de pluie, faiseurs d'ordre", *Libre*, 2, Payot, 45-68.
- Amselle J.J.
1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, (Bibliothèque scientifique), 257p.
- Augé M.
198 *Le dieu-objet*, Paris, Flammarion, 148 p.
- Bazin J.
1975 "Guerre et servitude à Ségou", in C. Meillassoux éd., *L'Esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspero, 135-182.
1982 "Etat guerrier et guerres d'Etat", in *Guerres de lignages et guerres d'Etat en Afrique*, J. Bazin et E. Terray, Paris, Archives Contemporaines, 321-372.
1985 "A chacun son Bambara" in *Au coeur de l'ethnie*, Amselle J.L. et M'Bokolo, La Découverte (Textes à l'appui), Paris, 87-126.
1988 "Les 'rois-femmes' de la région de Segou", *Cahiers d'Etudes Africaines. Manding*, 111-112, XXVIII, 3-4, 375-442.
- Capron J.
1973 *Communautés villageoises bwa. Mali, Haute-Volta*, Paris, Institut d'Ethnologie (Musée de l'Homme), 379 p.
- Cissoko S.M.
1966 *Histoire de l'Afrique occidentale. Moyen-âge et temps modernes, VIIe siècle-1850*, Paris, Présence Africaine, 333p.
- Colleyn J.-P.
1988 *Les chemins du Nya. Culte de possession au Mali*, Anthropologie visuelle, Paris, EHESS, 221 p.
- Colleyn J.P. et Jonckers D.
1983 "Les Minyanka 'ceux qui refusent le maître'", *Africa*, LIII, 4, 43-58.
- Collieaux
s.d. *Contribution à l'étude du Kéné Dougou*, Archives Nationales de Bamako, Mali.

Dieterlen G.

- 1973 "L'image du corps et les composantes de la personne chez les Dogon", in *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, Acte du colloque, CNRS, 205-229.

Dittmer K.

- 1961 *Die Sakralen Häuptlinge der Gurunsi in Ober-Volta Gebiet*, Halburg, Kommissions Verlag Cram, de Gruyter and Co.

Duperray A.M.

- 1984 *Les Gourounsi de Haute-Volta*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden, Studien zur Kulturkunde, 281 p.

Evans-Pritchard E.E.

- 1968 *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions d'un peuple nilotique*, (trad. fr. L. Evrard), Paris, Gallimard.

Frazer J.G.

- 1920 *Les origines magiques de la royauté*, Paris, Geuthner.

Griaule M. et Dieterlen G.

- 1954 "The Dogon", in *African Worlds, Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African peoples*, International African Institute, Oxford University Press, 83-110.

Héritier F.

- 1973 "La paix et la pluie. Rapports d'autorité et rapport au sacré chez les Samo", *L'Homme*, 3, 121-138.

Heusch L. de

- 1962 "Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir" et "Aspects de la sacralité du pouvoir en Afrique", in *Le pouvoir et le sacré*, Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, 15-48 et 139-158.
- 1986 *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 354 p.
- 1987a *Ecrits sur la royauté sacrée*, Institut de Sociologie, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 314 p.
- 1987b "L'inversion de la dette (propos sur les royautés sacrées africaines)", in M. Abensour, *L'esprit des lois sauvages*, Paris, Seuil, 41-57.

Jespers Ph.

- 1976 "Contribution à l'étude des autels sacrificiels du Nya chez les Minyanka du Mali", *Systèmes de pensée en Afrique noire*, II, 111-139.

Jonckers D.

- 1975 "Eléments ethnographiques: les rites funéraires chez les Minyanka du Mali", *Systèmes de pensée en Afrique noire*, I, 35-52.
- 1986a "Les faiseurs d'enfants. Réflexions sur le statut des femmes dans le système religieux minyanka", *Journal de la Société des Africanistes*, LVI, 1, 51-66.
- 1987 *La société minyanka du Mali*, Paris, L'Harmattan, (Connaissances des hommes), 234 p.
- 1990 "Hiérogamie et stratégies matrimoniales" in *Les complexités de l'alliance*, F. Héritier éd., vol.1, Paris, Archives contemporaines (Ordres sociaux).

Mage E.

- 1980 *Voyage au Soudan occidental (1863-1866)*, Paris, Karthala (1ère éd. 1872), 308 p.

Meek C. K.

- 1931 *Tribal Studies in Northern Nigeria*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner et Co Ltd, 633 p.

Monteil Ch.

- 1924 *Les Bambara de Ségou et de Kaarta*, Paris, Larose.
- 1929 *Les Empires du Mali*, Paris, Maisonneuve et Larose, 157 p.

Muller J.-C.

- 1975 "La royauté divine chez les Rukuba" (Benue Plateau State, Nigeria), *L'Homme*, XV, 1, 5-27.
- 1980 *Le roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigeria*, Québec, Serge Fleury/Paris, L'Harmattan.

Paulme D.

- 1940 *Organisation sociale des Dogon*, Paris, Domat-Montchrestien, 603 p.

Tarikh-el-Fettach

- 1981 *Tarikh-el-Fettach ou chronique du chercheur pour servir l'histoire des villes, des armées et des principaux personnages du Tékroun*, trad. par O. Houdas et M. Delafosse, Paris, Maisonneuve et Larose (1ère éd. 1913-14).

Terray E.

- 1989 "Une nouvelle anthropologie politique", *L'Homme*, CX, XXIX, 2, 5-29.

Traore El Hadj S.

- 1970 Notes sur le Dadougou, *Bulletin de l'IFAN*, 126, 33-41.

Vincent, J.F.

- 1975 *Le pouvoir et le sacré chez les Hadjeray du Tchad*, Paris, Anthropos, 226 p.