

**Zeitschrift:** Acta Tropica  
**Herausgeber:** Schweizerisches Tropeninstitut (Basel)  
**Band:** 12 (1955)  
**Heft:** 2

**Artikel:** Le Nya : changements spirituels modernes d'une société ouest-africaine  
**Autor:** Holas, B.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-310546>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 18.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Le Nya.

*Changements spirituels modernes d'une société ouest-africaine.*

Par B. HOLAS.

(Reçu le 15 juillet 1954.)

### I.

Ayant suivi, depuis plusieurs années, l'évolution d'un nouveau culte, celui dit généralement *Massa*, qui, à partir de la région de San (Soudan Français), exerçait une influence remarquable sur certaines peuplades voltaïques et nord-éburnéennes, nous avons eu plusieurs fois l'occasion d'assister à d'intéressantes cérémonies traditionnelles. Ainsi, lors de notre dernière visite à Wolo (Cercle de San, Soudan Français) en 1954, nous avons surpris Mpéni Dembélé, le fondateur du nouveau mouvement, en train de diriger un rite ancien dont il ne cesse point d'être l'officiant principal...<sup>1</sup>

Bien que ce ne soit pas le lieu ici de toucher aux divers aspects du *Massa* <sup>2</sup>, disons tout au moins que, pour l'instant, la longévité de celui-ci paraît devoir être faible ; en tout cas, on peut constater, aujourd'hui déjà, un affaiblissement sensible de son influence et en particulier dans la région de son origine ; ce n'est que dans certaines contrées d'adoption qu'il n'a pas encore accusé un franc déclin.

A Wolo, les cultes tribaux n'ont guère été touchés par l'émergence du culte de la Corne (*Massa*) qui, tout contrairement au cas des Sénoufo, par exemple, manifestait ici une extrême tolérance à leur égard. Théoriquement, Mpéni Dembélé a situé son culte *au-dessus* de tous les autres ; pratiquement, exception faite pour un effacement temporaire des cérémonies d'obédience traditionnelle, le *Massa* s'y est simplement juxtaposé et a laissé survivre la totalité des croyances antérieures.

« Il a été rapidement évident, confirme en effet M. CARDAIRE <sup>3</sup>, que le novateur n'avait rien détruit des vieilles choses du passé. Le

---

<sup>1</sup> Cf. Marcel Cardaire, *L'islam et le terroir africain*, in *Etudes Soudaniennes*, I.F.A.N., Bamako-Koulouba, 1954, p. 36.

<sup>2</sup> Nous nous réservons d'étudier ailleurs les répercussions qu'a eu l'introduction du « culte de San » sur les peuplades voisines, ainsi que les diverses réactions spirituelles et sociales que ce dernier a provoqué dans les institutions coutumières.

<sup>3</sup> Op. cit., p. 36.

respect de ce passé apparaît même comme l'une des bases de sa prédication. Avant sa révélation M'Piéni était sacrificateur du Nya, l'une des trois puissances occultes du Minianka... »

Cette entité, J. VENDEIX <sup>4</sup> lui assume la plus haute position dans le panthéon sénoufo-bambara, et transcrit son nom « Gnïa » <sup>5</sup> ; nous ne voulons pas engager ici une discussion sur ce point dépassé par des connaissances récentes ; le rôle que joue le *Nya* dans la liturgie actuelle des Minianka (auxquels nous restreignons notre observation) n'en demeure pas moins de tout premier ordre.

Quoi qu'il en soit, il s'agit en l'occurrence d'un culte très actif, qui marque d'une façon permanente la vie du groupe, et qui régit en quelque sorte tout le rythme social, si l'on ne tient pas compte de menus facteurs périodiques d'origine variée.

## II.

Le droit d'assister à des manifestations du Nya est en principe accordé à tout individu initié ; celui-ci, le cas échéant, pourra même assumer — sous l'emprise de la « possession » — un rôle actif dans l'acte sacerdotal. La femme ne semble pas être exclue d'une façon tout à fait explicite : elle n'y joue en réalité qu'un rôle de comparse liturgique, sauf dans l'état de transe où elle devient naturellement un agent important de liaison avec le monde occulte : elle n'en accède pas pour autant à la cérémonie centrale qui a lieu, nous le verrons plus loin, dans l'enclos des sacrifices sanglants.

## III.

Le Nya, en tant que substance intangible, nécessite, pour se rendre accessible aux mains du sacrificateur, un support matériel : celui-ci est alors constitué par le nombre variable (de une à trente environ) de formes sphériques ou cylindriques <sup>6</sup> faites de subs-

<sup>4</sup> Dans une brève étude intitulée « Note sur la principale divinité chez les Sénoufo et Bambara » ; dans *Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*, t. XVI, n° 1, janvier-mars 1933, pp. 1-5.

<sup>5</sup> « Cette divinité se nomme « Gnïa » (prononcer : Nia), ou « Ouara », ce qui signifie : fétiche » (ibid., p. 1).

<sup>6</sup> La forme sphérique des objets centraux du culte ne semble aucunement faire allusion à la forme du globe terrestre ; cette idée est étrangère à la pensée cosmologique minianka.

La forme de *boule* se retrouve par ailleurs dans l'inventaire liturgique d'autres cultes du pays et joue en particulier un rôle d'importance dans le curieux rituel du « génie voleur », le Mbédiou-goukan. Voici quelles conditions sont à remplir lorsqu'un groupe de fidèles décide d'ériger un autel au Mbédiou-goukan ; il faut se procurer à cette intention : 1<sup>o</sup> quelques œufs de caméléon ; 2<sup>o</sup> cœur ou foie d'un lépreux, 3<sup>o</sup> du sang humain (au besoin un sang animal

tances tantôt végétales, tantôt animales, le tout imprégné de sang coagulé de victimes sacrifiées. La grandeur de ces objets semble être inversement proportionnelle à leur nombre : de la sorte il y a des localités minianka <sup>7</sup> qui ne gardent qu'une seule boule, mais de proportions pouvant dépasser 30-40 centimètres de diamètre (et même bien plus, nous a-t-on dit), et il y en a d'autres qui préfèrent un nombre plus ou moins élevé de Nya, de taille modeste. Ce dernier cas s'applique notamment sur le culte local observé à Wolo.

De quels éléments sont composés ces boules et cylindres ? La réponse n'est pas facile, car il semble qu'il n'existe guère d'une recette uniforme pour leur préparation. Dans son article précité, l'administrateur VENDEIX, en analysant la substance du Nya, est arrivé à des résultats fort compliqués :

« 1<sup>o</sup> Voici quelques morceaux d'écorce arrachés au pied d'un caïlcédrat ayant la propriété de guérir l'entérite, la dysenterie, les maladies intestinales, ou servant encore d'astringent pour les maux de gorge ;

« 2<sup>o</sup> Quelques débris d'écorce de « nianaka », arbuste dont les branches servent à confectionner les cases, sous forme de fourches, de poutres, etc., etc. ;

« 3<sup>o</sup> Quelques parcelles de figuier, dont les fruits, les feuilles et les racines ont des vertus guérisseuses ;

« 4<sup>o</sup> Des feuilles mucilagineuses appelées « pégou ». Elles servent à confectionner certaines sauces et des médicaments pour les maux de ventre ;

« 5<sup>o</sup> Des feuilles de liseron à fleurs violines et à feuilles grasses ayant des propriétés médicinales ;

« 6<sup>o</sup> Des racines de certaines mimosées.

Toutes ces essences sont sacrées et les Sénoufo comme les Bambara ne s'en servent pas, ne les coupent ni ne les brûlent.

« 7<sup>o</sup> Des plumes de perdrix <sup>8</sup>, oiseau qui a la faculté de voir sans être aperçu, sauf lorsqu'il rappelle ou s'envole ;

« 8<sup>o</sup> Une tête de lièvre, animal sorcier considéré comme très malin et quelque peu diable, rôdant toute la nuit, invisible le jour ;

---

suffit et, last but not least, 4<sup>o</sup> quelques boules sacrées *volées* au Nya ou à un autre culte.

Ajoutons que les confréries de Mbédiou-goukan, étant donné leur caractère illicite, sont des organisations très hermétiques, dont les manifestations sont rares et secrètes.

D'ailleurs, leur nombre diminue rapidement, à cause de l'hostilité des cultes qu'on peut définir *licites*, et aussi à cause des conditions de constitution extrêmement difficiles.

<sup>7</sup> En vérité, rares sont les villages ne possédant pas leur propre établissement de Nya.

<sup>8</sup> Un des Francolins, Phasianidés d'Afrique. Note de l'auteur.



« 9<sup>o</sup> Une tête de python, serpent vénéré par de nombreux clans dans la grande famille sénoufo ;

« 10<sup>o</sup> Du poil ou, mieux, des griffes de lion, représentant la force du dieu ;

« 11<sup>o</sup> Une queue d'âne, cet animal étant fétiche dans beaucoup de villages sénoufo-bambara ;

« 12<sup>o</sup> Une aérolithe <sup>9</sup>, pierre sacrée représentant le tonnerre et le feu. Les féticheurs prétendent qu'on trouve cette masse minérale aux endroits où la foudre tombe. Celle-ci forme le noyau du conglomérat sacré.

Le tout est agglutiné par le sang et le suc des animaux et des essences dont les parcelles ont servi à confectionner le « Gnia » <sup>10</sup>. »

Par contre, un de nos informateurs les plus scrupuleux, l'instituteur minianka Koné Danzié, de Koutiala, nous en a fourni un schéma bien plus simple. D'après lui, il suffirait de longues racines aériennes d'un ficus banal et de racines flexibles du *sounsoun* (arbre que nous n'avons pas pu déterminer), entortillées, cerclées de minces lianes, de fils de coton, ou de simple ficelle, pour les maintenir ainsi en forme voulue : le sang sacrificiel leur prête alors de l'homogénéité et la couleur sombre et fait progressivement grandir leur volume <sup>11</sup>.

D'habitude, sauf au moment de leur exposition au moment de l'offrande, les boules de Nya sont cachées dans trois sacs de toile brute du pays et ceux-ci conservés dans une maisonnette particulière dans la cour sacrée (fig. 1, 1). VENDEIX cherche à interpréter les trois sacs comme représentants mystiques de l'unité familiale, composée du père, de la mère et du fils <sup>12</sup>, et il est enclin à y reconnaître une sorte de divinité « en trois personnes », idée qu'on ne saura retenir comme valable. Le chiffre trois apparaît bien faible à quiconque a compris la « mentalité familiale » négro-africaine pour pouvoir exprimer l'idée de famille... Bien plus probablement ce chiffre détermine, dans le langage imagé, tout simplement la puissance, synonyme de masculinité dispensatrice de fluide fécondant.

Comme ailleurs dans la zone culturelle soudanienne <sup>13</sup>, la sym-

<sup>9</sup> Il est plus probable, à notre avis, qu'il s'agit ici plutôt de ce qu'il est convenu d'appeler la « pierre de la foudre », donc d'un outil lithique poli, ayant trouvé un large emploi secondaire dans l'inventaire magico-religieux local. Note de l'auteur.

<sup>10</sup> Art. cit., pp. 3-4.

<sup>11</sup> Cette information, malgré la véracité de son auteur, devra être soumise à caution : un Minianka chrétien évolué n'a pas d'accès personnel au rite et ne constitue par conséquent qu'un témoin indirect.

<sup>12</sup> Ibid., p. 3.

<sup>13</sup> Marcel Griaule et ses collaborateurs ont à maintes reprises constaté ce fait, chez les Dogon et les Bambara en particulier.



Dans le rite observé, le symbolisme de trois se présente, en effet, d'une façon frappante : il y a *trois* abris cultuels, *trois* sacs reliés ensemble à l'aide de *trois* cordes ; la victime est égorgée par *trois* sacrificateurs et la chair répartie entre *trois* fragments de grosses poteries servant de support au repas communiel. Tout ceci a sans doute pour but de souligner le caractère de la cérémonie qui est en général appelée à assurer la *prospérité* de la communauté.

#### IV.

« Les sacrifices, les offrandes, les demandes se font de préférence le jeudi soir, le premier ou le deuxième vendredi des mois d'avril et de novembre », dit dans son article VENDEIX<sup>15</sup>. A l'heure actuelle, cette règle a connu de nombreux changements en pays minianka : partout où le culte de Nya a su conserver sa position devant les influences islamiques (qui s'y infiltrent d'une façon discrète mais permanente) d'un côté, et devant l'activité croissante de missions chrétiennes de l'autre, on assiste à une assez surprenante intensification des cérémonies rituelles au cours de l'année. On trouve ainsi des villages célébrant le rite périodique une fois, deux fois par semaine, à part des cérémonies occasionnelles, irrégulières de par leur nature. Le vendredi compte alors comme le jour le plus propice à la réussite de l'acte sacré : il est difficile de dire si une influence musulmane doit être soupçonnée ici. Notre avis personnel est que le choix de ce jour ne doit pas grand'chose à l'introduction de l'islam, si ce n'est très indirectement tout au plus. Mais les preuves nous manquent pour pouvoir être affirmatif sur ce point ; toutefois, par sa potentialité mystique, le vendredi rejoint le nombre trois et en renforce en l'occurrence l'effet liturgique.

Cependant la nuit de jeudi, ontologiquement rapprochée du jour suivant (ce n'en est « qu'une des deux faces »), se prête avec avantage à l'exécution des rites préparatoires, en premier lieu à l'annonce cérémonielle de sa prochaine sortie que fait au Nya, reposant dans l'obscurité de sa demeure (fig. 1, 1), son serviteur. C'est le moment, VENDEIX a parfaitement raison sur ce point, où les fidèles formulent leurs vœux en présence du prêtre : celui-ci les traduira le lendemain à la divinité par la bouche des personnes consacrées<sup>16</sup> et les gestes prescrits.

<sup>15</sup> Ibid., p. 4.

<sup>16</sup> Le chef de culte se charge rarement de l'exécution du rite ; il se borne en général à surveiller les acteurs liturgiques tels que le porteur des sacs du Nya, les trois immolateurs, etc. Chaque geste devra être fait, bien entendu, d'une manière précise, car toute erreur éventuellement commise pourrait entraîner de graves conséquences pour la communauté entière. Il nous paraît presque inutile de souligner une condition si typique et connue de tout cérémoniel religieux.

Alors que les sorties d'accessoires sacrés aux jours fixes gardent la signification d'acte rituel *collectif*, d'autres cérémonies peuvent être provoquées sur impulsion *individuelle* ; en pratique, la solidarité familiale, voire tribale, imposera aussi bien à ces dernières l'aspect extérieur des manifestations collectives. En plus, tout danger occulte, révélé par un devin, pourrait donner lieu à une sortie exceptionnelle, parfois urgente, du Nya, de même qu'une menace parfaitement matérielle contre les biens communs telle que l'apparition d'une épidémie, l'invasion de sauterelles, une sécheresse prolongée, une inondation ou tout autre fléau naturel <sup>17</sup>.

La *procréation* reste pourtant le souci majeur du village, et l'offrande au Nya devient alors un acte par excellence *propitiatoire* : c'est surtout dans le cas d'une femme stérile ou ayant avorté à plusieurs reprises. C'est alors le père de la famille qui recherchera le chef de culte pour lui demander le remède sacrificiel.

Nous avons essayé en vain d'évaluer, dans les cas accessibles à nos observations, la proportion des actes décidément *apotropiques*, ou prophylactiques en général, du Nya, et de ceux ayant un but *propitiatoire* : force nous est donc de conclure à une utilisabilité égale dans les deux directions. L'individualité de tel ou tel Nya, obéissant, dans le cadre plus ou moins ferme des exigences rituelles, aux caprices du prêtre, jouera toujours un grand rôle ici. Ce dernier arrive parfois, là surtout où la chefferie politique décline, à placer l'institution religieuse au service de ses aspirations personnelles et, étant donné l'ampleur d'une pareille aide, à finir par exercer une ingérence décisive dans les affaires courantes du village. Nous avons, en effet, vu de nombreuses localités minianka régies selon ce schéma, d'ailleurs un schéma qui n'est certes pas nouveau...

## V.

Avant de toucher à d'autres détails morphologiques du culte, disons en bref comment et dans quelles circonstances s'est déroulée la cérémonie de Wolo (le 16 avril 1954). Elle a eu lieu dans l'épaisse atmosphère de religiosité qui donne un cachet spécifique à ce village devenu célèbre depuis ces quelques dernières années, malgré son écartement des grandes routes.

« Wolo », d'après le récit de CARDAIRE, « est situé sur une piste, à 35 kilomètres à l'ouest d'une route orientée nord-sud, qui mène de San à Koutiala. Cette piste quitte la route à 45 kilomètres au Sud de San. Il s'agit d'un village de taille moyenne comptant 250 à 300 âmes. Les habitants du canton de Diélizangasso, dont Wolo fait partie, portent tous le nom de Drmbélé, ils sont consanguins

<sup>17</sup> Cf. J. Vendeix, art. cit., p. 4.

et unis entre eux par des liens spirituels. Comme dans tous les villages de la région, les maisons de Wolo, situées sur la frange extérieure de l'agglomération, regardent vers l'intérieur ; trois portes seulement, « les portes des morts », donnent accès au village. Des ruelles découpent des concessions, elles-mêmes soigneusement fermées : concession du chef, concession des forgerons, concession de M'Piéni Dembéle, le grand homme du moment, le fondateur de la « Religion de San ». Village à terrasse, écrasé dans les champs de mil et que dominent quelques toits pointus, les greniers, et une seule case à étage, celle de M'Piéni<sup>18</sup>. » Cette description situe avec précision le cadre de notre observation.

Il nous est par contre moins facile d'admettre la validité du portrait que trace cet auteur du personnage central, Mpéni Dembéle. Brosser au préalable une image exacte de cet homme exceptionnel nous paraît nécessaire pour deux raisons :

1<sup>o</sup> sa forte personnalité marque d'une façon particulière le culte local de Nya et lui prête du dramatique et une ferveur exceptionnelle<sup>19</sup>, sans toutefois que ces facteurs affectent en profondeur le traditionalisme du rituel ;

2<sup>o</sup> Mpéni, novateur et illuminé, apparaît ici en fonction de la rigide tradition tribale, et la rencontre de ces deux extrêmes n'engendre pourtant pas le moindre conflit logique. Cette expérience cadre avec les axiomes connus de la mentalité des Noirs et (ce qui sera pour nous d'une grande importance pour la compréhension du culte de Massa, lorsque nous en aborderons ailleurs l'analyse) confirme une fois de plus la possibilité de coexistence d'apparentes antithèses dans la pensée africaine. Le « culte de la Corne » a été à notre sens capable de s'insérer sans inconvénient dans le système des cultes existants : des heurts qui en ont résulté relèvent plutôt de prétentions personnelles, parfois constitutionnelles, mais non pas idéologiques. La nouvelle idée religieuse, en dehors des intentions directes de son créateur, a été parfois malmenée par les imitateurs locaux jusqu'à devenir méconnaissable. Elle a malheureusement servi, au moment critique du « vide spirituel », les usurpateurs des pouvoirs politiques ; les abus locaux n'ont en réalité fait que refléter et ressortir, d'une façon brutale, des tensions sociales inhérentes au groupe intéressé, donc des phénomènes perturbateurs *préexistants*.

<sup>18</sup> Op. cit., chapitre L'éclosion fétichiste, p. 35.

<sup>19</sup> Le capitaine Cardaire, ayant assisté, dans la nuit du 29 avril 1953, à « l'entrée du Nya dans le village » (nous comprenons imparfaitement ce que l'auteur veut dire par là) : « c'était M'Piéni qui le portait, et l'atmosphère de ferveur qui baignait le village était des plus impressionnantes » (c'est nous qui soulignons ; op. cit., p. 37).



Or, voici comment M. CARDAIRE a vu le personnage qui nous préoccupe :

« L'« homme du Wolo » donne, dès l'abord, l'impression d'être tourmenté, peut-être malade. La fixité de ses yeux globuleux, exorbités, est étrange lorsqu'il regarde son interlocuteur, ce qui n'est pas fréquent. Ses réponses, mûries dans une longue réflexion, sont souvent marquées d'un grand bon sens ; c'est ainsi que, interrogé sur le conseil qu'il aurait donné aux pèlerins de multiplier les scarifications tribales, il répondit : « Regarde les gens de Wolo, mes gens sont-ils marqués ? » : L'entourage de M'Piéni est nombreux ; c'est celui d'un grand homme. M'Piéni présente volontiers aux étrangers le chef de village, le chef de canton, c'est lui qui fait les offrandes rituelles de viandes, particulièrement abondantes dans cette agglomération où les tas de plumes, traces des sacrifices, pullulent. Les chefs temporels admettent bien volontiers, ici comme ailleurs, la suprématie de l'état religieux ; la consanguinité des Dembéle et un passé religieux non aboli, ainsi que nous le verrons, aident encore à cette bonne entente <sup>20</sup>. »

Tout contrairement, nous avons trouvé en Mpéni un homme assez rieur, digne, mais aimant la plaisanterie, nullement anxieux de ses réponses. Pénétré de mysticité, il s'échappe de temps en temps dans le monde abstrait pour revenir avec beaucoup de perspicacité et de bons sens aux choses concrètes. En aucun cas, il n'interrompt la conversation et en respecte scrupuleusement l'ambiance coutumière et le protocole civique. Il est généreux, aime à offrir des cadeaux, et ses gestes ont la simplicité d'un « bon acteur » peut-être... Mais nous sommes assez porté à croire que Mpéni agit tout simplement en bon Minianka naturellement hospitalier et ignorant tout artifice, à part bien entendu le « jeu rituel ». Jeu ? Encore une chose difficile à affirmer : au cours de l'acte sacramental, Mpéni semble sincèrement en proie à sa crise religieuse, tout au moins au moment de son paroxysme, car nous ne sous-estimons guère le bagage de faits gratuits et spectaculaires qui enveloppent le rite propre ; il serait injuste, bien sûr, de lui refuser d'excellents dons de metteur en scène. Il faut d'autre part admettre que de pareilles techniques facilitent l'apparition chez Mpéni d'un état de surexcitation voisin de la transe, pendant lequel il communique avec l'esprit du Nya...

Au fait, nous touchons ici à un phénomène aberrant, car, si Mpéni, en tant que préposé au culte, se charge personnellement de l'exécution technique du rite, dans d'autres localités cette charge incombe le plus souvent à un membre spécialisé du corps sacerdo-

---

<sup>20</sup> Op. cit., p. 36.

tal, dont la position est en quelque sorte subalterne : cet homme agit alors sous les ordres du chef de culte, comme nous l'avons dit.

A cette occasion, nous avons deux objections à adresser à l'auteur des lignes citées dans notre précédent texte : le capitaine CARDAIRE y dit notamment que « Les chefs temporels admettent bien volontiers, ici comme ailleurs, la suprématie de l'état religieux ; la consanguinité des Dembélé et un passé religieux non aboli, ainsi que nous le verrons, aident encore à cette bonne entente<sup>21</sup> ». Or, nous croyons que cet avis de M. CARDAIRE ne saurait être généralisé : tout le contraire se produit parfois, et de nombreuses agglomérations soudanaises offrent de nos jours un spectacle de lutte permanente entre les pouvoirs spirituels et temporels. Dans le cas présent, la consanguinité (terme vague qui demande d'être spécifié plus en détail) des Dembélé n'éviterait aucunement les jalousies qui pourraient sévir entre les différentes fractions du groupe s'il n'y avait pas de suprématie morale de Mpéni. La différenciation des Dembélé de Wolo s'accuse par ailleurs très nettement sur le plan rituel, et il y existe *trois* (chiffre qui domine la pensée religieuse) principaux groupements familiaux, trois lignées surveillant encore aujourd'hui la pureté relative de leur sang. A ces trois groupements correspondent, au village, les trois principaux quartiers — sans tenir compte d'adjonctions modernes au plan coutumier primitif. C'est par l'acte sacrificiel exécuté dans l'enclos extra-mural du Nya que se scelle rituellement l'unité des Dembélé, sous la forme de trois parcelles communielles.

Quant au reste, CARDAIRE a remarqué, au cours de ses conversations avec Mpéni, que celui-ci donnait des « réponses mûries dans une longue réflexion ». Oui, cela nous paraît assez naturel en l'occurrence : après certaines interventions administratives, Mpéni avait de bonnes raisons pour peser ses paroles, de volumineux dossiers confidentiels en constituent une preuve suffisante.

Au demeurant, à en juger d'après d'autres exemples pris dans le même secteur culturel, l'exaltation extraordinaire des manifestations du Nya à Wolo<sup>22</sup> tiendrait de trois causes :

- a) un milieu psychologique d'intensité religieuse exceptionnelle ;
- b) l'étouffement temporaire du Nya par le Massa, et la recrudescence du premier avec l'énergie ainsi accumulée ;
- c) le grand dynamisme du personnage placé en tête du culte, et son absolue domination de la masse des fidèles. N'oublions pas que la gloire de Mpéni a débuté par ses succès de *guérisseur*, chez qui

<sup>21</sup> Op. cit., p. 36.

<sup>22</sup> Partout ailleurs, d'habitude, les sorties du Nya sont un fait de routine rituelle.



la thérapeutique par suggestion s'associait à une véritable science de médecine empirique <sup>23</sup>.

## VI.

En gros traits, les différents stades de la cérémonie qui nous sert ici d'exemple se succédaient ainsi :

Dans la cour (fig. 1, 1) du Nya, de bon matin, a eu lieu la sortie rituelle des sacs sacrés de l'abri cultuel qui est une maisonnette de plan carré surmontée d'un toit conique de paille. Les murs extérieurs sont nouvellement blanchis au kaolin et ornés, çà et là, de quelques ornements symboliques, en majeure partie de formes géométriques.

Dans la même cour il y a encore deux édicules semblables, destinés, nous a-t-on dit, à abriter les accessoires rituels (fig. 2), entre autres les instruments de musique réservés au culte <sup>24</sup>. Le nombre de *trois* se rencontre donc ici encore, conformément à ce qu'il en a été dit plus haut.

Mpéni Dembélé pénètre alors seul dans le sombre intérieur <sup>25</sup> et y séjourne quelques minutes en priant (plus exactement : en récitant des incantations appropriées à l'adresse de l'esprit du Nya). Il s'agit de convaincre la puissance de la nécessité de se manifester en public : il peut y avoir des obstacles, et notamment l'« éloignement de l'essence divine » qui se produit périodiquement. Généralement un obstacle de cette sorte ne fait que retarder de quelques instants, d'une heure peut-être, la sortie des sacs et leur exposition devant la case cultuelle. Ceux de Wolo sont confectionnés en toile brute du pays et ont l'air d'être plutôt neufs, maculés seulement de quelques rares taches de sang sacrificiel <sup>26</sup>. Deux sont plus

<sup>23</sup> Voir ce qu'en dit *Cardaire*, op. cit., pp. 38-39. Cet auteur admet notamment que « le succès de guérisseur de M'Piéni est indiscutable ».

<sup>24</sup> Ce point nécessite une vérification.

<sup>25</sup> Il ne l'a pas fait toutefois à *reculons*, comme le font des sacrificateurs plus précautionneux, selon le signalement de *J. Vendeix* : « Il est une façon d'entrer dans le temple qu'il faut observer sous peine de grands malheurs. La sortie s'effectue de même : à *reculons*. N'oublions pas que l'air est saturé de mauvais génies, de diables toujours prêts à jouer les plus mauvais tours, aussi bien aux pauvres mortels qu'aux dieux, même puissants ! Au surplus, il y a tant d'impondérables ! » (art. cit., p. 2).

Il nous échappe, malheureusement, pour quelle raison Mpéni ne prend pas pareille précaution. Son pouvoir personnel lui garantit peut-être une imperméabilité suffisante contre tout risque.

Ajoutons à cette occasion que la *pénétration à reculons* dans le cosmos sacré est une pratique courante en Afrique noire : nous-même l'avons souvent constaté dans les rites initiatiques (p. ex. en Haute Guinée Française), où l'enclos du *poro* matérialise l'Univers réduit qui, en tant que condensateur des forces, impose des précautions particulières à quiconque y entre.

<sup>26</sup> Ce détail laisse soupçonner une refaction récente, circonstance qui ajoute à la probabilité de notre hypothèse relative à la recrudescence de l'ancien rite.

gros et se distinguent du troisième, plus petit, par deux anneaux enfilés du côté de l'ouverture. Ces anneaux de couleur brune très sombre, seraient fabriqués des mêmes substances végétales que les boules du Nya ; ils sont également agglutinés de sang animal. La signification de ce dispositif est transparente : il a pour but de servir de fermeture symbolique à la puissance dangereuse contenue dans le sac, et l'empêcher de sortir au moment inopportun. Pour la même raison, chacun des trois sacs est en outre pourvu d'un nœud coulant fait de corde solide.

La sortie des sacs en plein air a lieu aux sons de la musique rituelle et en présence d'une nombreuse assistance : Mpéni, en feignant supporter un poids plus lourd que ne pèsent en vérité les sacs, les dépose ensuite par terre. Le chant et la musique accentuent alors leur rythme jusqu'à la frénésie. Les hommes dansent, grelots aux jarrets et aux chevilles, armés de couteaux ou de coutelas.

Cependant les instruments qui constituent l'orchestre du Nya sont tantôt de grosses sonnailles de fer noir (sur lesquelles on frappe à l'aide d'une baguette également métallique) et de vulgaires tambours d'aisselle comme instruments à percussion, tantôt des harpes octocordes, avec une caisse de résonance prismatique (le fond garni de piquants de porc-épic) comme des instruments à cordes.

En ce qui concerne l'effort que simule l'officiant, ce trait accompagnant, nous le verrons plus tard, tout le drame rituel. L'image du prêtre succombant sous le poids du fardeau sacré frôle alors la notion de Sacrifice suprême et ne manque pas d'expression dramatique. Bref, c'est un détail psychologique qui nous paraît des plus puissants.

A présent, l'opérateur, épuisé, le front ruisselant de sueur, se tient accroupi près des sacs et se tait, alors que les sacrificateurs font les préparatifs pour une oblation de bouillie de mil deux fois pilé et délayé dans de l'eau pure sortant directement du puits ; celle-ci est ensuite versée sur les sacs toujours fermés. La crainte de souillure est toujours perceptible dans tout contact avec le sacré, et la condition de pureté, rituelle et réelle, nécessite un contrôle sévère des dirigeants responsables.

L'oblation de bouillie de mil est suivie de l'offrande d'un poulet, car le sang doit couler en l'honneur du Nya : ce sera de préférence un coq rouge, la couleur rouge appartenant au complexe des symboles de masculinité, de force<sup>27</sup>. La victime est cuite et consommée sur place par l'assemblée des fidèles, le groupe des notables leur servant de « bouche ».

---

<sup>27</sup> Ce n'en est qu'un des cas possibles : une autre fois, un poulet blanc sera recommandé. *Vendeix* dit justement, à ce propos, que cela dépendra de la nature « des grâces demandées ». Cf. art. cit., p. 4.



Fig. 2.



Fig. 3.

Fig. 2. Une des maisonnettes cultuelles dans la cour du *nya*. A remarquer les trois marches correspondant aux trois étapes d'accès du microcosme sacré, le barrage symbolique constitué de pieux, et le pot d'offrandes à moitié enterré devant l'entrée.

Fig. 3. L'officiant chargé des trois sacs du *nya* s'avance, en procession, vers l'enclos des sacrifices.

Le soleil est déjà haut en ce moment et la chaleur devient accablante. Il n'a pas plu depuis plusieurs mois au pays minianka ! Les participants, un peu las, se dispersent pour se reposer à l'ombre de leurs maisons, et la cérémonie marque un bref arrêt.

## VII.

### a) *Dans la cour du Nya.*

Vers deux heures de l'après-midi, la musique reprend. La foule se dirige vers la cour du Nya et y forme un cercle autour des trois sacs toujours déposés par terre ; ce contact intime avec le sol n'est peut-être pas tout à fait gratuit...

Au milieu des assistants se tient Mpéni, habillé de son vêtement de tous les jours, couleur jaune sale, coiffé d'un chapeau conique de paille, de modèle porté couramment par les hommes du pays. Il ne se distingue en rien des autres participants. Il ne porte même pas d'amulettes visibles ni d'arme quelconque, à part une barre de fer, longue de 45 centimètres environ (qui jouera au cours de la céré-

monie un rôle important mais, hélas ! qui restera un peu énigmatique). Cette assimilation à l'« individu standard » n'a rien de voulu ; le manque de tout costume spécial est typique pour les agents cultuels de cette civilisation. Seul importe l'état de pureté, notion d'une portée plutôt morale, mais qui implique également, on dirait « au premier degré », la propreté corporelle.

Alors que se poursuit, au rythme modéré, la musique. Mpéni se penche sur les sacs et en saisit les trois cordes. Posément, avec mille précautions exagérées pour augmenter l'attention de l'assistance (afin de créer une situation d'« attente », selon l'expression de MARCEL MAUSS), il se met alors à tortiller les trois cordes jointes. De sa main droite, il s'essuie de temps à autre le front suant, comme un homme épuisé après un dur labeur. Il enlève enfin son chapeau et le tient, avec la tige de fer, dans sa main droite. Un court moment pour respirer — et, les yeux fixés sur les sacs, les lèvres murmurant des paroles inintelligibles, l'officiant se croise les bras, de sorte qu'il glisse sa main droite (tenant le chapeau et la barre) sous sa main gauche qui ne cesse de serrer les cordes.

Une nouvelle pause. Musique, chants, mais à un rythme relâché.

Le symbolisme du geste rituel que nous venons de suivre peut, si l'on veut, être interprété comme un renouvellement de l'union tribale. L'image des cordes liées<sup>28</sup>, très fréquente par exemple dans les arts baoulé, agni, achanti et akan en général<sup>29</sup>, prête à une interprétation facile ; elle risque sans doute pourtant d'induire l'observateur en erreur, car elle peut aussi bien cacher un caractère agressif (c'est-à-dire relevant du domaine de la magie active). Enfin, toute réflexion faite, les deux idées pourraient s'y trouver associées... Sur ce point donc nous n'avons aucune certitude, et le problème reste posé<sup>30</sup>.

Pendant tout ce temps, Mpéni n'a pas lâché les cordes : soudain, il se redresse et, d'un mouvement brusque, se jette le fardeau sacré autour du cou. Sur quoi il s'immobilise, la face contre le mur de la case de culte. Visiblement, la transe lui vient, aux sons d'une musique déchaînée. La cadence du chant s'accélère elle aussi ; la

<sup>28</sup> La symbolique du *nœud* relève d'une autre source idéologique, et ne doit pas être confondue avec notre cas.

<sup>29</sup> On reconnaît notamment de nombreux objets en cuivre (appartenant à la catégorie des poids pour peser l'or, fabriqués avec la technique dite à *circe perdue*) de cette forme ; ils figurent, ensemble avec d'autres emblèmes connus, tels que les crocodiles croisés au ventre commun (cf. B. Holas, Portes sculptées du Musée d'Abidjan. Catalogue X, I.F.A.N., Dakar, 1952, pp. 22-23, fig. 19-22), le faisceau de fagots, la ou les mains serrées, au complexe des symboles exaltant l'unité tribale, la solidarité clanique, la fraternité.

<sup>30</sup> Pour l'instant, nous sommes plutôt porté à voir dans le symbole des cordes les trois fractions traditionnelles des Dembélé.



nervosité de la foule s'accroît. Mpéni est haletant, les veines saillantes au cou et sur les tempes. Ses yeux regardent loin. Il est insensible à ce qui se passe autour de lui. Il parle avec le Nya ; ses lèvres remuent, bien que les paroles nous restent inaudibles. C'est une scène impressionnante, d'autant plus qu'elle ne semble point manquer de sincérité <sup>31</sup>.

b) *A travers le village.*

Un tremblement parcourt le corps de Mpéni : il se retourne et, entouré de musiciens et de danseurs, se met en marche (fig. 3), à pas lourds, traînants, sous le poids de sa charge (fig. 5)... Il se dirige ainsi vers l'enclos sacré, situé, dans la direction approximativement du nord, en dehors des murs du village (voir fig. 1).

A contempler ses traits d'homme supplicié, l'idée d'*expiation* s'impose, évoquant la figure d'un héros enlevant le « péché » à son peuple, ou en d'autres termes : rétablissant l'état de pureté dans la communauté. Il serait cependant absurde de pousser trop loin la parabole.

Un fait demeure certain : une trentaine de boules représentent un poids suffisant pour constituer une charge effectivement lourde. Porter un fardeau de substances sacrées exige un homme à la fois physiquement capable et armé d'un écran protecteur contre les dangers occultes, donc un individu sélectionné et dûment initié. Mpéni, en l'occurrence, a pu remplacer, à l'âge précoce, par sa *révélation* <sup>32</sup> les hauts degrés d'initiation.

Les possédés par l'esprit du Nya acquièrent, de ce fait même, le droit et l'honneur de se charger, le cas échéant, de la besogne. Car,

<sup>31</sup> Nous ne sous-estimons pas pour autant ce qui y est d'intentionnel, cela va sans dire. Mais, sur le plan psychologique, le penchant qu'a le Noir pour le « jeu dramatique » n'entache pas, à notre sens, la *véracité* de l'acte, ni son transfert dans le domaine des « réalités » ontologiques.

<sup>32</sup> Relatée par M. Cardaire comme suit :

« Il y a de cela six hivernages, juste avant les pluies — soit en juillet 1946 —, alors que je cultivais mon champ, un petit homme, assez âgé, m'apparut, que je pris tout d'abord pour un Bobo. Comme j'étais effrayé et que je voulais m'enfuir, il me saisit par le poignet et je tombais à terre. Le petit homme parla pendant un certain temps en Minianka. Il me dit les médicaments qu'il convient de donner aux malades et aux femmes stériles, ceux qui font venir la pluie et rendent les champs fertiles. Il me dit aussi qu'il fallait respecter les coutumes, les vieillards et les infirmes, et qu'enfin les hommes et les femmes ne devaient pas faire le mal ensemble, sous peine de stérilité des femmes et des terres. Les paroles que j'enseigne sont celles qui m'ont été enseignées par cet homme. Après avoir parlé ainsi, le petit homme s'en fut jusqu'à un karité situé à 200 mètres de mon champ ; il a disparu dans le tronc de l'arbre, et cet arbre, qui était bien vivant, s'est desséché depuis lors... Je suis resté couché à terre pendant un jour et une nuit, puis je me suis levé et j'ai regagné le village » (op. cit., pp. 37-38).



Fig. 4.



Fig. 5.

Fig. 4. Une phase de la danse rituelle.

Fig. 5. Mpéni Dembélé, transportant la charge sacrée, traverse la zone des ordures.

comme nous l'avons dit précédemment, ce rôle n'appartient pas en général au prêtre, mais aux agents subalternes spécialisés et, subsidiairement, aux victimes accidentelles des crises hystériques. Sur ce point, notre informateur Koné Danzié a été formel, en insistant sur la non-qualification du préposé au culte de Nya de porter lui-même les boules sacrées.

La personne, prise par le délire, se roule parfois par terre à côté des sacs et cherche à comprendre le *message* en émanant, pour le traduire aux fidèles ; elle parle dans l'ouverture et hurle des louanges à l'adresse de la divinité. Parfois, après s'être emparée de la charge sacrée, elle se met à courir autour de la case cultuelle ou à travers le village en se cognant contre les murs dans les ruelles tortueuses, et contre les arbres.

### c) A l'enclos de sacrifices.

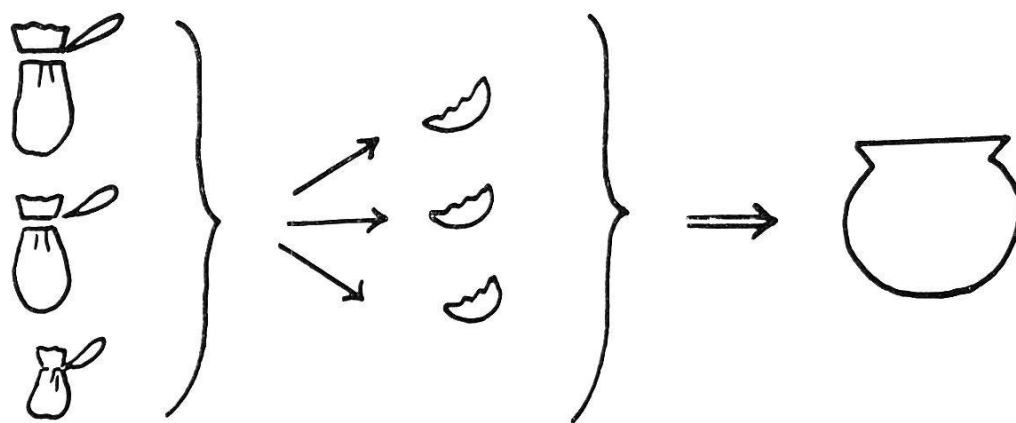
Lentement, en traversant les monticules d'ordures (endroit d'une grande potentialité magique), le cortège se dirige à présent vers l'enclos de sacrifices (fig. 5), au bord nord du village, où se trouvent des champs de mil. A Wolo, cet espace est d'abord délimité par une rigole de forme irrégulière ; dans sa pointe est (voir fig. 1, 7) est placée une grosse poterie à moitié remplie de substances magiques. C'est le « canari de l'unité », contenant des parcelles des

matières prises dans les trois récipients familiaux dont il sera question tout à l'heure.

Au demeurant, l'enclos proprement dit (fig. 1, 5) est une palissade quadrangulaire faite de tiges de mil ; ceci est assez exceptionnel, car la majeure partie de pareilles constructions sont bâties, en pays minianka, de torchis, et le mur atteint alors 1-1,25 mètres de hauteur. Au centre de ce microcosme est planté un arbre (un acacia) dont le tronc est enveloppé d'une natte : il marque le centre de l'univers transcendant, le « point fixe » cosmologique. La nécessité d'une « situation absolue » s'accuse d'ailleurs, on s'en souvient, depuis la plus haute antiquité (p. ex. l'*omphalos* de la Grèce ancienne, depuis la période pré-hellénique) : aujourd'hui encore, elle est la *conditio sine qua non* de toute tradition initiatique et en général pour tout le grand ensemble de rites devant assurer la perpétuation du monde. Plus au sud, chez les Sénoufo, l'arbre sera remplacé par une pierre (l'« ombilic du monde ») ou par un cône de terre battue, plantés au milieu du bosquet sacré.

Trois volumineux tessons de pots (fig. 7) — rituellement brisés lors de la cérémonie inaugurative — sont placés au pied de l'arbre central<sup>33</sup>. « Un fragment n'est pas capable d'une vie indépendante », c'est ainsi qu'on pourrait comprendre la devise cachée. Tout est centré, on l'observe à chaque pas, à l'idée de *l'homogénéité* du groupe.

Au fond de ces trois récipients sommaires (répliques symboliques des trois fractions du clan, inutile de le répéter), on aperçoit une matière sombre : c'est une part prélevée à la substance du Nya (des trois sacs) et qui comprend par conséquent les mêmes éléments constitutifs (voir ci-dessus). Le circuit symbolique se referme avec la grosse « poterie de l'union » : celle-ci reçoit alors une parcelle mélangée des trois récipients fragmentaires, de sorte que le schéma apparaît comme suit :



<sup>33</sup> Plus exactement, trois jarres avaient été rituellement cassées à l'endroit de culte, lors de la fête inaugurative, mais (et c'est ce qui importe) seuls *trois*



Or, dès que la tête du cortège a franchi la rigole, limite du monde sacro-saint accessible aux seuls initiés, les femmes et les enfants s'arrêtent en continuant à chanter. Le noyau d'hommes, le porteur du Nya au centre, pénètrent déjà dans l'enclos et font plusieurs fois le tour de l'arbre (et des pots brisés), dans le sens inverse des aiguilles d'une montre. Il s'agit en l'espèce d'un exemple classique de *rite de circumambulation*, pour parler le langage des théoriciens. Notons que, chez les Minianka comme ailleurs, le mouvement giratoire met en action les forces nécessaires au maintien du monde, et qu'on assiste par conséquent ici à un moment rituel de toute première importance.

Sans trop attendre, Mpéni se débarrasse alors de son fardeau, pose les sacs par terre, les ouvre, après avoir enlevé les quatre anneaux avec précaution, sort les boules sacrées et les dispose, à peu près proportionnellement, sur les trois tessons. On s'aperçoit à cette occasion de la forme généralement plus petite des pièces conservées dans le petit sac<sup>34</sup>. Après cette dernière opération, l'officiant paraît soulagé des souffrances et de l'angoisse, auxquelles il a été soumis au cours de son chemin. En fait, bien des dangers le guettent entre les deux lieux cultuels lorsqu'il transporte sur ses épaules la matière sacro-sainte, et, avec lui, la communauté entière se trouve au seuil du péril... L'accès au divin comporte presque toujours un « passage difficile », les mythes africains nous en apportent force exemples, cadrant ainsi avec la mythologie universelle.

Une brève remarque doit être à ce moment faite au sujet des anneaux : leur enlèvement est un geste rituel décisif, car il libère la force surnaturelle contenue dans les sacs. Celle-ci, en trouvant le chemin libre dans le monde du réel, met d'abord Mpéni sous son empire (elle l'« attrape », au dire de nos amis de Wolo), puis se met à émaner sur l'assistance, qui réagit aussitôt par une excitation aiguë, bien perceptible à l'observateur. Pourtant, cette situation n'est pas prolongée, peut-être à cause du danger qu'elle comporte pour des individus pas assez imperméables. Par conséquent, les boules, une fois déposées, toute la procession rentre au village, exactement par le même chemin, à un pas légèrement plus cadencé. Mpéni ira se reposer à l'ombre de sa maison et les hommes continueront leur danse, devenue frénétique (fig. 6), dans la cour du Nya.

---

tessons servent à recueillir les substances sacrées, alors que les autres fragments sont laissés sur place sans destination précise. Notre figure 7 en montre d'ailleurs clairement la situation.

<sup>34</sup> Cette logique apparente peut d'autant plus intriguer que nous n'avons pas pu en saisir la signification profonde.



Fig. 6.

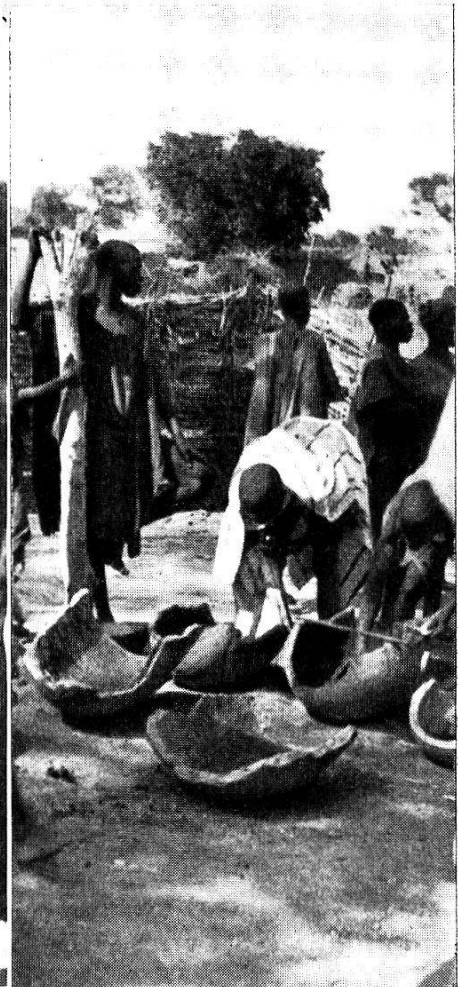


Fig. 7.

Fig. 6. La phase extatique de la danse en l'honneur du *nya*.

Fig. 7. Phase finale dans l'enclos des sacrifices : les immolateurs du chien en train de traiter rituellement les reliques du *nya* exposées dans les fragments de trois jarres familiales.

#### d) *Sacrifice du chien.*

Seuls trois hommes sont restés dans l'enclos : sacrificateurs représentant les trois familles adeptes du culte. Il n'y a pas d'autres témoins. Deux animaux sacrificatoires, attachés au pied de l'arbre, attendent leur sort : un chien (acheté précédemment à un marché voisin)<sup>35</sup> et un poulet qui, obligatoirement, accompagne toute immolation du premier. C'est un précepte toujours rigoureusement observé chez les Minianka, qui croient qu'un désastre leur surviendrait en cas d'oubli.

Avant que le cortège ait disparu dans les murs du village, un bref aboiement strident annonce la fin du chien. Celui-ci est égorgé

<sup>35</sup> Les chiens destinés aux sacrifices sont couramment vendus sur les marchés minianka, exactement comme dans les pays bambara, dogon, etc. Rien n'empêche pourtant qu'un chien de la maison soit choisi comme victime — sauf, peut-être, des « raisons sentimentales » : de tels cas se produisent.

par l'aîné des trois hommes à l'aide d'une pointe de fer qui lui est enfoncée dans le cou, tandis que les deux autres l'immobilisent contre le sol en se servant à cette fin de la barre de fer abandonnée par Mpéni. Ici, une fois de plus, le rôle de cet instrument nous demeure assez inexplicable : il est vrai qu'au cours d'une précédente conversation à ce sujet (à Koutiala, en 1952), nous avons cru comprendre que la barre figurerait « le doigt du Nya », mais ce témoignage reste isolé et, en plus, peu explicite...

Quant au poulet, sa mise à mort ne demande pas de précautions spéciales, car il n'est qu'un complément, certes indispensable, mais en somme d'importance secondaire. Sacrifié individuellement, il sera sans doute choisi avec soin ; ici, où il figure en simple comparse du rite central, on ne se soucie ni de son sexe, ni de sa couleur.

Dans la liturgie minianka (et ce principe est valable pour une vaste partie de toute la zone soudanienne non islamisée), le chien figure indubitablement en tête de la liste des animaux sacrificatoires<sup>36</sup>, et son immolation est toujours un grand événement. Dans certaines localités, le Nya accepte en outre la chèvre, bien plus rarement le mouton, celui-ci étant réservé plutôt au Massa (qui, lui, évite la chèvre à cause de son rôle dans la révélation de Mpéni)<sup>37</sup>. La situation devient parfois confuse grâce à la concurrence qui peut naître entre les deux cultes : selon la prédication de Mpéni Dembélé, la Corne domine toute la vie religieuse comme entité la plus forte, c'est entendu, mais certains centres de cultes traditionnels appliquent fort mal cette règle en pratique...<sup>38</sup>

Quoi qu'il en soit, les sacrificateurs de Wolo font jaillir le sang du chien sur les boules sacrées, ainsi que celui du poulet. Dans ce mécanisme séculaire qui a à peine besoin d'être expliqué, le sang fonctionne comme agent rénovateur de la vie, ou, si l'on préfère, le vecteur du potentiel dynamique. C'est un fait établi dans la pensée religieuse minianka que le réceptacle emmagasinant la puissance transcendante devra être « rechargé » de temps en temps, à l'instar d'un accumulateur électrique, par exemple. Il serait injuste de parler ici d'un affaiblissement de l'énergie divine qui, aux yeux des Minianka, est constante et inépuisable : ce qui importe en l'occurrence, c'est d'en fixer, moyennant le rite approprié (fig. 7), la plus grande quantité sur le support matériel (les boules, dans

<sup>36</sup> *J. Vendeix* le confirme ; art. cit., p. 4. Voir à ce sujet également notre note sur De nouveaux cas de cynophagie en Afrique occidentale ; Notes Africaines. N° 65, Dakar, 1955, pp. 22-23.

<sup>37</sup> Une version opère avec l'idée de chèvre céleste.

<sup>38</sup> Nous en analyserons la nouvelle situation plus en détail dans une étude spéciale (en préparation).

le cas du Nya). On croit cependant que l'énergie ainsi captée, en faisant marcher les affaires du monde, s'« affaiblit »<sup>39</sup> proportionnellement ; d'où la vitale nécessité d'un stimulant.

En attendant — les mains de femmes (ainsi que celles de tout non-initié) ne devant pas toucher à la chair sacrificielle — les deux victimes sont dépiécées par les trois sacrificateurs et grillées au feu allumé tout près, mais en dehors de l'enclos (voir fig. 1, 6). Accompagnée d'une grande quantité de riz (assaisonné au *soumbara* qui est un condiment confectionné avec des fruits de *nééré*, *Parkia biglobosa*, très répandu dans toute la savane soudanaise), la viande est ensuite tranchée en portions. Chacun des trois récipients en reçoit une partie à peu près égale. Plus tard dans l'après-midi (mais *avant* le coucher du soleil), après un certain temps d'exposition, les représentants des trois groupements viendront la consommer au cours d'un repas communiel, soumis à une étiquette rituelle sévère. Morphologiquement, cet acte appartient à la catégorie des *rites communiels, collectifs* : la manducation de l'aliment consacré, donc *appartenant* à la divinité tutélaire, procure au vivant un contact intime, de par ce partage familial, avec le monde de l'au-delà où résident, à côté d'entités diverses, les ancêtres de la tribu et d'où ceux-ci font rayonner l'énergie vitale sur ce monde. Le renouvellement régulier du groupe (nouvelles naissances en premier lieu) dépend en quelque sorte des rapports amicaux qu'entretiennent les responsables avec les fournisseurs de cette divine énergie.

Mpéni, au titre de préposé au culte, ne prendra toutefois pas part à ce repas : à la maison, il jeûne, en étanchant sa soif par quelques gorgées de bière de mil (communément appelée *dolo*), et se recueille pour l'exécution du rite final.

e) *Dans la cour du Nya et dans les espaces adjacents.*

Tandis qu'a lieu la consommation des victimes dans l'enclos des sacrifices, la danse ne perd guère de son entrain : elle se poursuit dans une petite cour ombreuse voisine des abris cultuels (fig. 4). Les vieux, assis sur des nattes ou de bas escabeaux, ingurgitent de nombreuses calebasses de bière de mil. En observant la scène, on a l'impression d'une brusque et énorme intensification du rythme social naturellement déjà très accentué dans la collectivité minianka. Tout, en vérité, contribue à en augmenter la solidarité, et l'écrasante majorité des institutions coutumières sont mises au service

<sup>39</sup> En vérité, nous le répétons, il s'agit d'un simple « échappement » de la qualité énergétique, engagée dans le fonctionnement du monde. Le sacrifice sanglant a donc pour but la « reconstitution du volume », pour traduire approximativement la pensée de nos interlocuteurs (Koutiala, 1952).



de cette idée. La mythologie et la symbolique tribales opèrent largement, nous en avons enregistré quelques exemples au cours du culte étudié, avec les images de l'Unité. Malgré cette insistance, l'individu s'insère dans ce système sans dommage, sachant garder bien de ses prérogatives. Sociologiquement parlant : son *inculturation* (terme de M. J. HERSKOVITS) se poursuit d'une façon harmonieuse. Il est, en effet, surprenant de voir combien sont rares les conflits sociaux (nous pensons à des cas de certaine gravité) dans le cadre coutumier minianka ; ils se multiplient partout où l'effort assimilateur affecte le réservoir moral de la société traditionnelle et où sa structure ancienne se relâche <sup>40</sup>. De même, le contrôle social s'exerce en général sans épouser une forme vraiment opprimante : comme cela, il n'étouffe pas le développement de certains aspects de la personnalité, sans toutefois encourager l'individualisme, voire l'esprit d'entreprise. Le Minianka n'est rien moins qu'un commerçant, par exemple : une étude sommaire de son calendrier coutumier révèle au premier coup d'œil combien il est attaché à sa terre nourricière, et combien sont durables, encore aujourd'hui, ces liens. A l'exemple de son frère Sénoufo, il manie, sans être poltron, bien plus volontiers la houe que le sabre. Il est un éleveur médiocre. Il ne manque pas de prévoyance, il sait faire des réserves de graines pour les futures semailles et possède d'excellentes expériences météorologiques, ce qui lui permet d'exploiter au maximum un sol peu prodigue. De tout cela découle chez lui une nécessité d'intelligence paisible avec l'univers environnant : ce qui le caractérise alors, est un haut degré de religiosité qui peut aller parfois jusqu'à un *sentiment religieux* fervent.

En étudiant les nouveaux courants « fétichistes » au Soudan Français, le Capitaine CARDAIRE a essayé d'interpréter leur éclosion à la base d'un supposé « vide spirituel » <sup>41</sup>.

Si cette hypothèse est peut-être à retenir pour de nombreux cas

---

<sup>40</sup> Une des réactions possibles contre la décomposition de la structure sociale est également la conversion à l'islam ; mais, dit *Marcel Griaule*, « il est une autre cause d'apparentes conversions : il arrive que, soit par curiosité, soit à la suite de mauvaises récoltes répétées, des villages, sans renoncer à leurs traditions, fassent une sorte d'essai de la nouvelle religion. Logiques avec eux-mêmes, ces mouvements ne durent qu'autant qu'est reconnue l'efficacité du procédé, lequel, pour être une preuve de naïveté, n'en constitue pas moins une manifestation non négligeable de l'esprit d'expérience » (cette remarque intéresse particulièrement l'épisode du Massa : cf. *Les religions noires*, dans l'*Encyclopédie Coloniale et Maritime*, Afrique Occidentale Française, vol. I, Paris, 1949, p. 143).

<sup>41</sup> Op. cit., pp. 9-29. Cf. notre Note sur l'apparition du « vide spirituel » en Côte d'Ivoire et sur ses conséquences dans *Revue de Psychologie des peuples*, 9<sup>e</sup> année, n° 4, Le Havre, 1954, pp. 398-404.

des religions de l'Afrique moderne changeante <sup>42</sup>, elle s'applique à notre sens moins à la société minianka qui a su garder un étonnant équilibre moral et social <sup>43</sup>, et dans laquelle aucun « vide » réel n'est pour l'instant perceptible. Un rapide coup d'œil sur l'« histoire religieuse » des Minianka nous prouvera, sans doute possible, qu'une telle situation leur est non seulement familière, mais qu'elle est parfaitement *permanente* et n'engendre pas de crises graves. Donc, rien de nouveau. En acceptant l'hypothèse de CARDAIRE, nous devrions par conséquent adopter également le principe d'un « vide » permanent, ce qui nous paraît absurde : dans ce cas précis mieux vaudrait, en effet, chercher la vraie cause dans un sentiment religieux naturellement intense, fécond en manifestations, bref dans un phénomène fluctuant mais présent de tous temps dans la mentalité minianka. En raisonnant ainsi, nous ne faisons d'ailleurs que revenir à notre pensée d'*apparitions spontanées* de nouveaux mouvements spirituels en Afrique noire, telle que nous l'avons formulée à l'occasion d'une des séances de la Semaine sociologique à Paris, en 1953 <sup>44</sup>.

f) *Cérémonie de clôture : la rentrée des objets sacrés.*

Nous avons laissé Mpéni Dembélé se reposer dans la cour de sa maison où il passait la chaude après-midi, alors que le tintamarre incessant de la musique rituelle résonnait dans la cour du Nya. Le

---

<sup>42</sup> Rappelons ce qu'en dit Griaule, dans l'article précité : « ... il est une cause profonde de changement de comportement chez les collectivités restreintes : la rupture de règles religieuses fondamentales, quand elle est rituellement irréparable, entraîne la curieuse conséquence de l'abandon total du culte ancestral. La communauté, en effet, ne pouvant rétablir une situation normale, rompt définitivement avec le passé pour repartir sur de nouvelles données.

Mais, si les causes ci-dessus énumérées aident à la propagation de l'islam, il en est une plus importante encore et qui réside dans la tolérante passivité des milieux noirs. Aux provocations, aux persécutions, aux manifestations fanatiques, répondent, le plus souvent, le silence et le repliement. C'est à peine si l'on observe parfois un renforcement des sociétés dites secrètes ou des rites de défense pratiquement inoffensifs. Et ce n'est qu'exceptionnellement que des cultes noirs, non contents de résister, passent à l'attaque et refoulent tant l'islam que les religions autochtones. »

Et il ajoute une phrase qui est d'un intérêt particulier pour nous :

« Ainsi assiste-t-on, depuis quelques années, à l'expansion par des moyens violents du culte du *nya* dans quelques cantons de la boucle du Niger » (art. cit., pp. 143-144).

<sup>43</sup> Nous avons dit déjà précédemment ce qu'il fallait penser des récentes perturbations politiques dans certaines localités minianka du Cercle de San, et à quels facteurs celles-ci devaient être attribuées. Depuis, l'état normal des choses est à nouveau rétabli presque partout, à notre connaissance.

<sup>44</sup> Voir B. Holas, Sur la position des religions traditionnelles dans l'ouest africain ; dans *Le monde non chrétien*, n° 26, Paris, juin 1953, pp. 183-192.

soleil touche presque l'horizon, et c'est le signal au groupe de danseurs, assez incohérent depuis quelque temps (en partie sous l'influence du *dolo*), de se réorganiser en cortège et regagner, avec Mpéni, l'enclos de sacrifices. Le cours de la procession est très analogue à ce que nous avons déjà vu, seulement l'allure est assez rapide cette fois-ci, peut-être à cause du jour qui s'éteint.

Arrivé sur place, l'officiant recueille dans les sacs les boules rougies d'un sang fraîchement coagulé, en remet les cordes et ferme les nœuds. Il charge alors le tout sur son dos et, après avoir une fois suivi l'assistance dansant autour de l'arbre central, se remet en route de retour. Avec les dernières lueurs du jour, les reliques sont réinstallées dans leur tabernacle, dont la petite porte est aussitôt barrée par un panneau mobile. A partir de ce moment là, toute danse, tout chant sont interdits, et un étrange silence se fait, dont on dirait qu'« il frappe aux oreilles »...

La nuit tombe, et les premiers feux des foyers s'allument presque en même temps que le disque pâle de la lune se lève au-dessus de Wolo.

Le Nya est satisfait, la paix règne.

#### Summary.

The *Nya* is one of the archaic entities of the Minianka, a people who inhabit the Koutiala Circle and part of the San Circle in the French Sudan.

The article is based on ceremonies observed in the village of Wolo in 1952 and 1954, and describes the temporary weakening of the cult of the Nya, and its recent recrudescence. Its weakening was primarily due to a new cult whose central idea was the fertile horn of the ram. This cult is called *Massa*, and it originated in Wolo in 1946 as the result of a revelation which occurred to the chief of the Nya cult, Mpéni Dembélé. Some authors have preferred to interpret the set-back to the Nya as a phenomenon caused by a supposed "spiritual void", but this view must be considered purely hypothetical, since the religious life of all black societies is naturally subject to fluctuations of intensity, and the culture of this society is particularly exposed to outside influences.

The *Massa* cult was remarkably vigorous, both spiritually and politically, and it extended a long way towards the east (in the Upper Volta), and towards the south (the north of the Ivory Coast); today it has lost a good deal of its attraction and, among the Minianka, has had to allow the Nya to reclaim its rights. It may appear strange to the observer to see precisely Mpéni Dembélé, the originator of the *Massa*, in his former role of sacrificer to the Nya, but in reality the new divinity never showed any hostility whatsoever to the religious tradition of the Minianka, as opposed to its intolerant appearance in the Sénoufo country, for example. So the fact is only apparently surprising, and corresponds in general to previous observations.

Since the episode of the Horn cult (which administrative reports often refer to as the "San cult"), the ritual manifestations of the Nya are becoming more numerous, and it is primarily at Wolo that the intensification of the ritual ceremonies in the course of the liturgical year merit attention, as they mark a retrograde tendency in the traditional religious sentiments. A similar movement has already been observed in other regions of West Africa, as for instance in



upper French Guinea, in the Korhogo Circle, the Ivory Coast and elsewhere. Here it is the initiatory ceremonies which are becoming more important, while on the Lower and Middle Coast it is more the trends which one calls syncretic, on account of their mixed character which is at the same time reminiscent of local beliefs and missionary teaching. As we see it, the two movement-types represent on the whole the vaguely negative, if not hostile, reply of modern black Africa to the factors of evolution, as all "compulsion to change" provokes a psychological situation similar to a fear complex among the ancients. It goes without saying that this sentiment could then take various forms if, to take our concrete example, procreation remains one of the essential preoccupations of the Nya, the idea of tribal unity dominates the sacrificial act, and also corresponds to the anxiety of the older generation that in its assimilating efforts, which at the moment are not particularly marked among the Minianka, their society should not disintegrate.

### *Zusammenfassung.*

Nya gehört zu den archaischen Kultkomplexen der Minianka, einem Volk, das im großen und ganzen den Kreis Koutiala und einen Teil des Kreises San im Französischen Sudan bewohnt.

Ausgehend von Zeremonien, die im Dorf Wolo in den Jahren 1952 und 1954 beobachtet wurden, wird der zeitweilige Niedergang des Nya-Kultes und seine Wiedererstarkung in neuester Zeit beschrieben. Primär war seine Schwächung die Folge eines neuen Kultes mit dem befruchtenden Widderhorn als Zentral-idee. Dieser Massa-Kult entstand 1946 in Wolo als Folge einer Offenbarung von Mpeni Dembele, dem damaligen Haupt des Nya-Kultes. Einige Autoren haben den Rückgang von Nya mit einer geistigen Verarmung oder Leere zu erklären versucht. Diese Ansicht ist aber rein hypothetisch. Zum Verständnis genügt durchaus die Tatsache, daß das religiöse Leben aller Negergemeinschaften natürlicherweise in seiner Intensität wechselt. Dies um so mehr, wenn die Gesellschaften besonders starken akkulturativen Einflüssen von außen ausgesetzt sind.

Der Massa-Kult nahm geistig und politisch einen bemerkenswerten Aufschwung. Gegen den Osten (in Haute Volta) und den Süden (im nördlichen Gebiet der Elfenbeinküste) hat er sich weit ausgedehnt. Heute hat er aber seine Anziehungskraft weitgehend verloren. Bei den Minianka ist dadurch der Nya-Kult wieder zu seinem Recht gekommen. Es mag merkwürdig erscheinen, daß ausgerechnet Mpeni Dembele, der Gründer des Massa-Kultes, seine frühere Rolle als Opferpriester des Nya wieder übernommen hat. Nun hat sich aber die neue Gottheit gegenüber der religiösen Überlieferung der Minianka in keiner Weise als feindlich erwiesen, im Gegensatz zum Beispiel zu ihrer intoleranten Haltung im Land der Senufo. So ist diese Tatsache nur scheinbar überraschend, und sie stimmt in der Hauptsache mit früheren Erfahrungen überein.

Seit dem Ende des Hornkultes (der in Administrationsberichten oft als San-Kult bezeichnet wird) werden die Riten des Nya-Kultes häufiger als in früheren Zeiten durchgeführt. Besonders für Wolo verdient diese Intensivierung des religiösen Lebens vermerkt zu werden, weil sie eine Rückkehr und gleichzeitig eine Verstärkung der religiösen Gefühle kennzeichnen. Ähnliche Bewegungen sind übrigens auch schon in anderen Regionen von Westafrika bemerkt worden, so u. a. in Französisch-Oberguinea und im Kreis Korhogo an der Elfenbeinküste. Hier haben die Initiationszeremonien neue Kraft gewonnen, während es sich im unteren und mittleren Teile der Küste mehr um Strömungen handelt, die man gewöhnlich als synkretisch bezeichnet, weil in ihrem komplexen Charakter gleichzeitig lokale Glaubensvorstellungen und Missions-

lehren zum Ausdruck kommen. Die zwei Bewegungstypen repräsentieren unserer Auffassung nach in der Hauptsache eine irgendwie verneinende, wenn nicht feindliche Antwort des neuzeitlichen Schwarzen Afrika auf moderne Entwicklungstendenzen, so wie jeder «Zwang zum Wechsel» psychologisch eine Situation schafft, die der Besorgnis oder Furcht der Alten vor dem Neuen gleicht. Selbstverständlich kann ein solches Gefühl verschiedene Formen annehmen. Wenn, um sich unseres konkreten Beispiels zu bedienen, die Erhaltung der Fruchtbarkeit, die Zeugung, eine Hauptaufgabe des Nya-Kultes ist, so dominiert die Idee der Stammeseinheit den Opferakt und antwortet damit auch auf die Sorgen der alten Generation, daß die Gesellschaft im Laufe der Aufnahme fremden Kulturgutes auseinanderfallen werde. Diese Assimilationstendenzen sind übrigens gegenwärtig bei den Minianka wenig bemerkbar.

---