

## LES MARGAÏ DU PAYS HADJERAÏ (TCHAD)

(Contribution à l'étude des pratiques religieuses)

par

Madame J.-F. VINCENT

---

### SOMMAIRE

HISTORIQUE . . . . .	65
LE CULTE FAMILIAL	
<b>Les autels familiaux</b> . . . . .	69
LE CULTE COLLECTIF	
<b>Les sanctuaires collectifs</b> . . . . .	71
DESCRIPTION . . . . .	72
ORIGINE ET CLASSIFICATION DES SANCTUAIRES COLLECTIFS. . . . .	72
EMPRUNTS DE MARGAÏ. . . . .	74
HIÉRARCHISATION DES SANCTUAIRES. . . . .	75
<b>Les desservants du culte collectif : les « maîtres de Margai »</b> . . . . .	75
PANTHÈRES ET LIONS DE MARGAÏ. . . . .	75
CHOIX DES MAÎTRES DE MARGAÏ. . . . .	76
POUVOIR TEMPOREL DES MAÎTRES DE MARGAÏ. . . . .	76
RÔLE SOCIAL DES MAÎTRES DE MARGAÏ. . . . .	77
<i>Naissance</i> . . . . .	77
<i>Mariage</i> . . . . .	78
<i>Mort</i> . . . . .	78
<i>Serments solennels</i> . . . . .	78
<i>Pouvoir personnel pour guérir les maladies</i> . . . . .	79
<i>Les « filles de Margai »</i> . . . . .	79
<b>Les cérémonies collectives</b> . . . . .	80
FÊTES DES PREMIÈRES TORNADES . . . . .	80
FÊTES DE LA RÉCOLTE. . . . .	81
NATURE ET SIGNIFICATION DES MARGAÏ	
<b>Relations entre Margai et Dieu suprême</b> . . . . .	83
<b>Bienveillance et malveillance des Margai</b> . . . . .	84
<b>Pluralité des Margai</b> . . . . .	84
<b>Signification des Margai</b> . . . . .	84

Le Massif Central Tchadien — dit encore Grand Massif des Hadjeraï — commence 300 km à l'Est de Fort-Lamy et couvre une superficie approximative de 40.000 km<sup>2</sup>. Ce n'est pas un massif unique mais un ensemble de groupes montagneux, réduits parfois à un piton, dominant de deux cents à mille mètres des plaines monotones.

Administrativement il est partagé entre la préfecture du Guéra (sous-préfectures de Mongo et de Melfi) et la sous-préfecture d'Abou-Deïa (faisant partie de la préfecture du Salamat); les trois centres de Mongo, Melfi et Abou-Deïa délimitent un triangle qui représente approximativement le cœur du pays hadjeraï (cf. croquis nos 1 et 2).

Géographiquement et démographiquement, on peut diviser le Grand Massif des Hadjeraï en deux parties : une partie Nord (relevant administrativement de Mongo), la moins importante en surface, présentant les plus puissants reliefs (avec les massifs du Guéra (1.700 m) et de l'Abou-

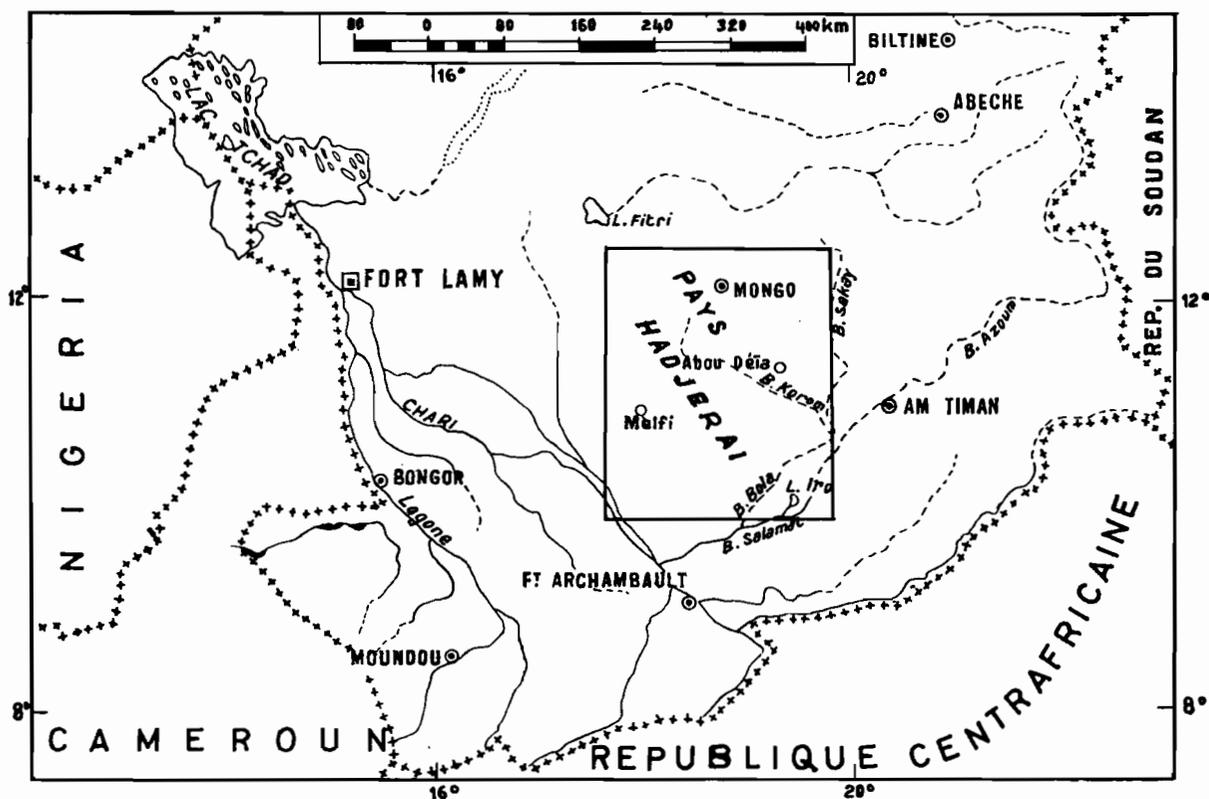


FIG. 1. — Situation du pays hadjeraï.

Telfan (1.500 m)) et la plus forte densité démographique (6 habitants au km<sup>2</sup>); une partie Sud (relevant administrativement de Melfi, et pour une petite part d'Abou-Deïa) où les reliefs sont plus dispersés et moins importants (les massifs de Bédi et de Koya atteignent à peine 1.000 m) et la densité démographique très faible (1,5 habitant au km<sup>2</sup>).

Dans tout le Massif, les villages, quelle que soit leur appartenance ethnique, présentent cette particularité d'être blottis au pied d'un massif ou d'un piton, si près qu'ils semblent faire corps avec le rocher. Cette recherche d'une colline protectrice est telle que les plaines, surtout dans le Sud, sont pratiquement inhabitées. On s'explique ainsi ce surnom d'« Hadjeraï » (montagnards) que les envahisseurs arabes ont donné à ces peuples. Cette appellation, qui ne signifie rien pour

les ethnologues, est commode car elle permet de rassembler sous un même vocable des groupes qui se croient différents tout en offrant bien des similitudes.

Il n'existe pas d'étude portant sur l'ensemble des populations hadjeraï. CARBOU (1) consacre quinze pages à deux groupes habitant le Nord du Massif : les Kenga et les Diongor Guéra. Mme LEBEUF (2) dans un récent ouvrage étudie en six pages « Les Kinga et apparentés », c'est-à-dire les groupes habitant le Nord et le Centre du Massif.

Quant aux autres groupes, en dehors de quelques notes et courts articles portant sur des points de détail, ils n'ont fait l'objet que de deux études datant de vingt-cinq ans (3); toutes deux émanent d'administrateurs et concernent les groupes hadjeraï relevant de Melfi (Centre et Sud du pays hadjeraï). La première en date, celle de MM. BOUJOL et CLUPOT, étudie surtout la vie matérielle et les institutions; la seconde, celle de M. HERSE, s'intéresse principalement aux croyances religieuses en présentant une longue série d'« observations sur les Margaye de Melfi ». Ces deux articles fort documentés constituent aujourd'hui encore un utile point de départ à une enquête sur les Hadjeraï mais ne permettent de dégager aucune vue d'ensemble sur le problème.

## HISTORIQUE

Il est difficile de définir d'un point de vue anthropologique les populations hadjeraï : formant transition entre le groupe charien et le groupe nilotique, elle présentent une physionomie complexe.

Un seul point paraît clair : comme bien des peuples d'Afrique, les Hadjeraï ne sont pas autochtones en ce pays qui est le leur, aujourd'hui. Leurs traditions en effet les font venir pour la plupart « de l'Est » c'est-à-dire de l'actuel Soudan et peut-être aussi de l'Ouest de l'Égypte (4). Venus en envahisseurs, ils se sont fondus avec les quelques autochtones rencontrés. Les légendes racontant la fondation des villages sont, à cet égard, très révélatrices (5) : elles conservent le souvenir d'habitants solitaires rencontrés par les nouveaux arrivants, s'unissant ensuite à eux par des mariages. Ces premiers habitants semblent avoir connu une existence plus fruste, plus précaire que celle des envahisseurs (leur nourriture était basée surtout sur la cueillette, leur armement moins perfectionné); ils semblent aussi avoir facilement accepté la supériorité des arrivants.

Cette pénétration dans le Massif n'a d'ailleurs pas pris l'allure d'une grande migration : c'est par petits groupes que ces populations commencèrent à se fixer dans les montagnes, il y a quatre siècles environ. On retrouve dans les traditions de chaque ethnie le nom de collines situées à 50 km, 100 km les unes des autres, ayant servi de relais avant l'installation définitive : les progressions se firent par étapes. Les itinéraires semblent avoir été sinueux : les Bidio par exemple marchèrent d'Est en Ouest puis au contraire d'Ouest en Est avant de se fixer dans le coin de terre qu'ils occupent aujourd'hui.

Une conclusion paraît se dégager : même dans des groupes numériquement restreints et portant aujourd'hui le même nom, la composition du peuplement varie suivant les villages; chacun représente un petit monde clos où les influences subies, les alliances contractées diffèrent d'avec le village voisin. L'étude du groupe dit Goula est, à cet égard, fort instructive.

Il y a cent ans l'installation des différentes ethnies devait être terminée et le pays devait déjà offrir la physionomie d'une région extrêmement morcelée, ethniquement et linguistiquement. Pourtant, au-delà des divergences linguistiques et institutionnelles, certaines ressemblances cultu-

(1) H. CARBOU. — La région du Tchad et du Ouaddaï. Paris, Leroux, 1912, I, p. 354-372.

(2) A. LEBEUF. — Les populations du Tchad. Paris, P. U. F., 1959, p. 109-115.

(3) BOUJOL et CLUPOT. — La subdivision de Melfi. *Bull. Soc. Recherches Congolaises*, XXVIII, déc. 1941, p. 13-82.  
P. L. HERSE. — Observations sur les Margayes de Melfi. *Bull. Inst. Études Centrafricaines*, II, 1, 1947, p. 1-97.

(4) Pour l'origine de ces populations, se reporter à :

— BOUJOL et CLUPOT, *op. cit.*

— J. MEROT : « Note sur le peuplement de la subdivision de Mongo » in *Comptes Rendus de la 1<sup>re</sup> Conférence internationale des Africanistes de l'Ouest*. I. F. A. N., 1951, p. 123-125.

(5) En particulier les légendes concernant Temki, Zan et Chingil.

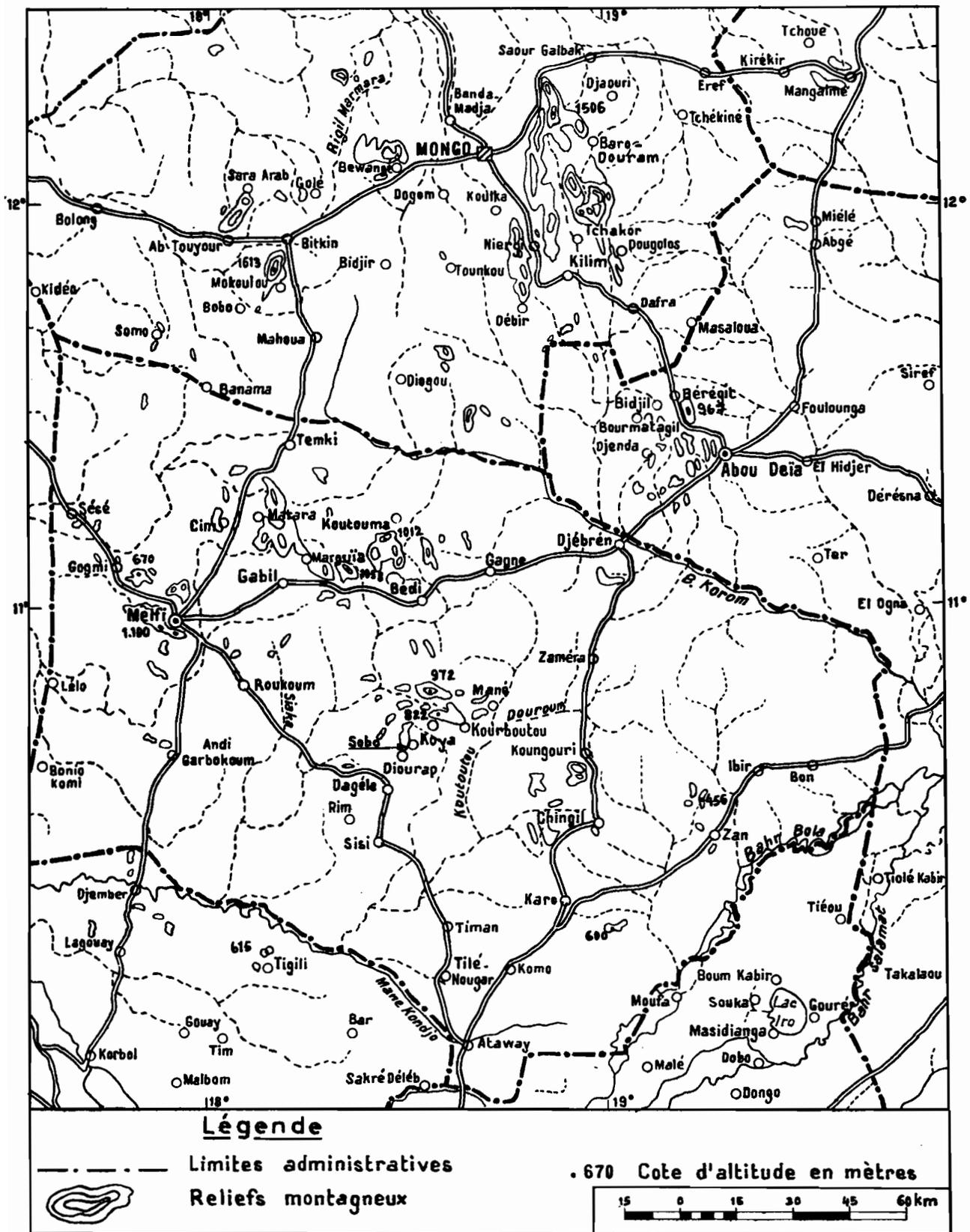


FIG. 2. — Le pays hadjerai (d'après la carte I.G.N. Tchad 1960).

relles contribuaient à unifier l'ensemble et à faire distinguer quelques grandes familles. La façon dont elles s'ordonnaient n'a pas dû subir beaucoup de changements car les croyances et les habitudes d'autrefois continuent à orienter la vie quotidienne; la classification que l'on peut proposer doit donc être, en gros, valable pour le passé.

*Classification des Hadjeraï* (cf. carte n° 3).

On peut distinguer parmi les Hadjeraï — qui sont environ 100.000 — quatre grandes familles totalisant dix-neuf groupes ethniques :

- une famille du Nord, très nombreuse, située dans l'actuelle sous-préfecture de Mongo, totalisant environ 73.000 personnes et groupant Kenga, Dangaléat, Diongor Guéra, Bidio, Diongor Abou-Telfan et certains Dadio.
- une famille du Centre-Ouest, située dans l'actuelle sous-préfecture de Melfi, groupant Sokoro, Baraïn, Saba, Grands Bolgo, certains Boa, et totalisant environ 13.500 personnes.
- une famille du Centre-Est, située à la fois dans la sous-préfecture de Melfi et dans celle d'Abou-Deïa, groupant Diongor Abou-Deïa (1), Mogoum, Massenié, Torom, et totalisant environ 8.000 personnes.
- une famille du Sud, ou famille du canton de Daguéla, située dans l'actuelle sous-préfecture de Melfi, groupant Petits Bolgo, Koké, Fanian et Goula et totalisant environ 6.500 personnes.

*Les islamisés :*

La forte personnalité qui perce à travers les institutions, les coutumes et les croyances religieuses des Hadjeraï a été peu modifiée par le passage et la sédentarisation d'islamisés.

Trois groupements différents sont en effet venus s'installer ou nomadiser dans les plaines entourant le Massif Central Tchadien.

L'arrivée des Fellata remonte à environ un siècle. Une petite fraction venue de l'Adamaoua se fixa à l'Ouest du Massif dans les plaines dominées par les montagnes de Gogmi et de Melfi.

Quant aux Arabes, venus de l'Est, leur apparition est antérieure à celle des Fellata, mais leur degré de sédentarisation varie suivant les groupes. Les Salamat se sont fixés à date assez ancienne dans les plaines entourant le Massif : une partie au Nord-Ouest dans la grande plaine du Dékakiré (ces Arabes sont souvent appelés Arabes Dékakiré); l'autre au Sud-Est non loin du Bahr Salamat. Les Ouled Rachid qui se rencontrent surtout à l'Est du Massif semblent s'être sédentarisés postérieurement aux Salamat. Mais la sédentarisation des Salamat et des Rachid était incomplète puisqu'elle ne les empêchait pas en saison sèche de nomadiser avec leurs troupeaux à faible distance de leurs villages. Les Missirié qui constituent le troisième groupe arabe étaient — et sont toujours — de grands nomades, couvrant chaque année près de 300 km pour venir nomadiser avec leurs bœufs dans le Nord du Massif.

Jusqu'à une époque toute récente les Arabes eurent le moins possible de contacts avec les Hadjeraï, ces « Kirdi » (2) qu'ils méprisaient; ils pénétrèrent très peu dans l'intérieur du Massif, se cantonnant surtout dans les plaines qui l'entouraient.

Par contre ils se joignaient très volontiers aux razzias qu'organisaient régulièrement, parfois en concurrence, les royaumes voisins. Situé en effet entre le royaume du Baguirmi à l'Ouest et celui du Ouaddaï au Nord-Est, le Massif Central était un réservoir naturel d'esclaves.

De nombreux habitants furent déportés et, de gré ou de force, adoptèrent l'Islam et la langue de leurs maîtres. Parmi ces esclaves certains s'enfuirent et fondèrent dans leur ancien pays des villages grossis peu à peu par de nouveaux évadés, originaires ou non des montagnes. Ce sont leurs descendants — les « Yalnas », c'est-à-dire les « enfants des hommes », ainsi qu'ils se dénommèrent — qui forment le troisième groupement islamisé établi, lui, dans le Massif.

(1) Les trois groupes Diongor, bien que portant le même nom, ne se reconnaissent pas comme apparentés.

(2) Paiens — Les Arabes donnent aussi à ces populations le nom de « Nouba », c'est-à-dire « Nubiens ». Pourtant, d'après CARBOU (II, p. 2), ce terme serait normalement réservé par eux aux Musulmans non arabes. En pays hadjeraï, les termes de Kirdi et de Nouba ont à peu près la même signification.

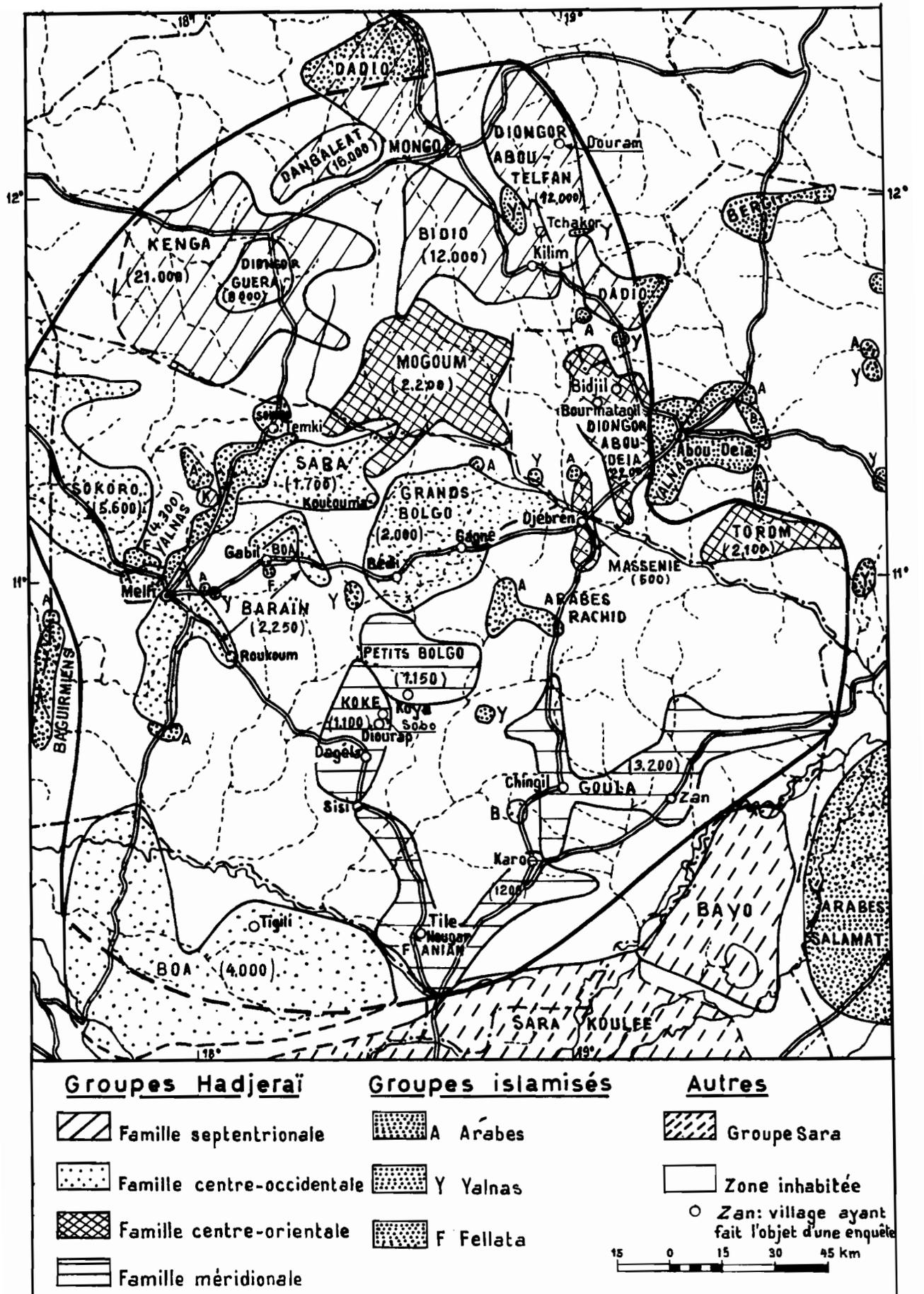


FIG. 3. — Carte ethnique.

De ces trois groupes, les Arabes sont le plus important à la fois par leur nombre et par leur pouvoir de contamination. Tant que dura le régime de terreur et de violence pratiqué par les différents royaumes, les Hadjeraï, craignant l'esclavage, fuirent les populations musulmanes toujours prêtes à participer aux razzias.

Avec l'instauration de la paix amenée par la destruction des royaumes du Baguirmi et du Ouaddaï, les relations des Arabes avec les Hadjeraï changèrent de nature; plus fréquentes, elles se transformèrent en relations d'échange et de commerce. A leur faveur, l'arabe du Tchad, ou arabe turkou — imposé de plus par l'administration — se répandit dans tout le pays hadjeraï comme langue véhiculaire. Encore ignoré il y a vingt-cinq ans, il est parlé aujourd'hui — au moins par les hommes — jusque dans les villages du Sud.

En même temps que la langue arabe, l'Islam a fait des progrès; aussi l'étude des anciennes croyances religieuses, toujours vivaces mais appelées à disparaître ou à se transformer, apparaît-elle comme urgente. C'est à ces croyances religieuses que nous nous sommes particulièrement consacrée au cours d'une récente mission (1). Ces populations ayant été fort peu étudiées jusqu'ici, il nous a paru utile, plutôt que de se limiter à l'une d'entre elles, de repérer d'abord leurs caractéristiques communes; aussi cette mission a-t-elle comporté de courts séjours en 19 villages appartenant à 10 groupes ethniques différents (2).

Dans cet article, essentiellement descriptif, on ne veut que dresser un bilan provisoire des résultats obtenus : précisions et corrections seront apportées par des investigations approfondies dans les villages reconnus à présent comme les moins influencés par la « vie des Français » et par l'Islam.

L'aspect collectif de la religion hadjeraï est original et complexe; c'est sur lui que portera principalement cette étude. Néanmoins dans toutes les ethnies, semble-t-il, on rencontre également un culte familial qui sera d'abord étudié brièvement.

## LE CULTE FAMILIAL

Sans être général il est extrêmement répandu, ainsi qu'en témoigne le grand nombre d'autels rencontrés dans les enclos des diverses familles.

### LES AUTELS FAMILIAUX

Il est difficile en séjournant dans un village hadjeraï de ne pas remarquer des pots de taille moyenne (« bourmas » en arabe du Tchad (3)) soit, à l'extérieur de l'habitation, placés dans la fourche d'un bâton planté en terre ou protégés par une case miniature, soit simplement posés à terre à l'intérieur de la maison.

Aux questions posées, le propriétaire répond avec quelque réticence qu'il s'agit d'« une petite Margaï pour lui et sa famille ».

En essayant d'obtenir des précisions sur ces « Margaï », on se heurte tout de suite à l'extrême pauvreté de l'arabe turkou. Alors que chaque langue hadjeraï possède des mots particuliers pour désigner la divinité, son autel, ainsi que les différents objets qui le composent, l'arabe turkou confond tout sous le même mot de « Margaï ». On comprend que dans ces conditions l'étude des conceptions religieuses des divers Hadjeraï soit assez délicate.

L'origine même du mot Margaï est obscure. Ce sont les Arabes, premiers observateurs de ces croyances religieuses, qui ont parlé de croyances en la Margaï. Le mot n'existe, semble-t-il, en

(1) Février — Mai 1961.

(2) Situés surtout dans le Centre et le Sud du pays hadjeraï.

(3) C'est en arabe du Tchad ou arabe turkou qu'ont eu lieu la plupart des entretiens en raison de la quasi-impossibilité de trouver un interprète parlant convenablement et le français et les nombreux dialectes du pays.

aucune langue du pays. Peut-être convient-il d'y voir une déformation par les Arabes de « Mourgué », sommet principal du Massif du Guéra (et point culminant du pays hadjeraï), qui est un lieu de culte renommé.

Dans les villages ayant peu de contact avec les Arabes — principalement dans les massifs du Sud, en pays Koké, Petit Bolgo et Goula — presque tous les chefs de famille possèdent ainsi un autel familial (1) dont ils sont les desservants. Là où les relations avec les Arabes sont plus suivies (chez les Bidio, les Diongou Abou-Deïa ou les Baraïn par exemple), quelques hommes âgés seulement ont un autel. Seul un homme marié peut entretenir un autel, ni les femmes, ni les célibataires n'y ont droit. L'apparence extérieure est assez variable puisqu'il peut y avoir construction d'une minuscule case en paille (diamètre 0,40, hauteur 0,80), ou utilisation d'un bâton fourchu à trois branches conservant seulement trois bracelets d'écorce, très souvent enduit d'ocre rouge (2); ou bien au contraire les « bourmas de Margai » (3) sont placées dans un coin de la case où elles sont recouvertes par la poussière et la suie.

Le nombre de ces bourmas n'est pas fixe. En certains groupes (Sokoro par exemple), il n'y a qu'une seule bourma pour un même autel, en d'autres (Saba par exemple), il peut y en avoir trois ou quatre, mais l'ensemble ne constitue qu'un seul lieu de culte. De ces bourmas, le propriétaire indique sans hésitation qu'elles sont « homme » ou « femme ». On commence alors à comprendre que ces pots de terre en apparence semblables à ceux du ménage, sont mystérieusement liés à des êtres humains, et même qu'ils sont d'une certaine façon des êtres humains (4) : c'est ainsi que Goûno, fils de Molo (Boa des montagnes de Tigili), avait construit pour sa Margai un minuscule lit (long de 15 cm environ) pour qu'elle puisse y dormir. Amchinin, une femme du village Grand Bolgo de Bedi, avait fabriqué pour la sienne des pots miniatures (diamètre 5 cm) et disposé trois petites pierres de foyer « pour que sa Margai qui était femme puisse faire sa cuisine... ». Certaines bourmas féminines sont ornées d'une sorte de cravate « parce que la femme aime se parer... ».

Ces bourmas sont toujours décorées. Les dessins qui les ornent (motifs en pointillés, en vagues, en bourrelets, etc...), bien que fixés par la coutume, — grâce à eux on peut, paraît-il, reconnaître immédiatement le groupe ethnique qui a fabriqué les bourmas — ne sont pas, la plupart du temps, directement symboliques. Pourtant chez les Petits Bolgo de Koya, où les bourmas de Margai possèdent une série d'excroissances, il a été affirmé que le nombre et la forme de ces ornements étaient en rapport avec la nature féminine ou masculine de chaque bourma. Mais on n'a jamais pu observer dans un groupe quelconque une figuration humaine même grossière (bras esquissés, organes sexuels, etc...).

L'origine de ces bourmas est là encore variable : dans certains groupes (Grands Bolgo, Koké, etc...), la bourma a été héritée d'un parent proche décédé (père le plus souvent); dans d'autres (Petits Bolgo, etc...), elle a été fabriquée spécialement. Ici se pose le problème de la signification de ces bourmas. Dans la plupart des ethnies il est relativement simple : on affirme nettement que telle bourma familiale est en relation avec tel parent proche décédé : la plupart du temps un ancêtre, mais parfois un enfant mort; en ce cas la bourma est un logis des morts, une sorte d'autel funéraire, où l'esprit du mort peut se satisfaire du culte qui lui est rendu. Autrefois il y avait même quelques cas où une bourma particulière était réservée... à un homme que le chef de famille avait tué, soit à la guerre, soit au cours d'une dispute ou d'une beuverie.

Le chef de famille ne prend pas lui-même l'initiative de la fabrication de ces bourmas funéraires. Après avoir rangé en un endroit sûr les bourmas de son père décédé, il attend que l'un des morts manifeste sa volonté : les récoltes diminuent, des rêves inquiétants troublent ses nuits, un enfant tombe malade, meurt peut-être. Le chef de famille se rend alors chez le devin. Chaque village hadjeraï possède le sien; certains, très réputés, voient les consultants venir de loin; le devin (en Petit

(1) En chaque langue, il existe un mot particulier pour désigner cet autel familial : milérou en Koké, goué en Saba, douldoulé en Sokoro, mindéri en Bolgo, etc.

(2) Le makar (en arabe turkou) est le plus souvent un mélange de latérite pilée et d'huile de savonnier. Il joue un grand rôle non seulement dans les fêtes religieuses, mais dans les circonstances de la vie individuelle, naissance, maladie, etc.

(3) Là encore, existe dans la plupart des langues, un mot particulier pour distinguer, de la bourma de ménage, cette bourma sacrée.

(4) Toutefois les informateurs n'ont jamais dit en présentant leurs bourmas de Margai « cette bourma est mon père ou ma mère » mais « cette bourma est pour mon père ou pour ma mère ».

Bolgo « timba » ou « tomba » = « l'homme ou la femme qui voit », en Saba « milim », etc...) interroge la divinité au moyen le plus souvent de pierres (1), mais aussi de poussière ou d'une calebasse flottant sur l'eau.

Le devin indique l'identité du mort désirant qu'une bourma lui soit dédiée. Si le mort désigné possédait déjà une bourma desservie par le père du consultant, ce dernier va la rechercher là où elle était cachée. Mais plus couramment le mort est le propre père du chef de famille qui fait alors fabriquer une bourma neuve (par une parente âgée ou par sa femme). A la nouvelle bourma est attribué le sexe de la personne morte. Elle peut rester seule, ou après quelques années voir arriver une compagne.

Dans ce pays où les maladies sont fréquentes, il est rare qu'un chef de famille n'ait pas à interpréter dans celle d'un de ses proches la volonté d'un parent défunt.

Il est à remarquer que les parents très éloignés — arrière-grand-père par exemple, dont le chef de famille ne sait pas toujours le nom... — semblent n'avoir plus d'emprise sur leurs descendants, les morts conservant surtout un pouvoir sur les vivants pendant deux générations.

En quelques cas nous avons pu observer dans les autels individuels des bourmas en relation avec des personnes vivantes. Un Saba du village de Koutouma qui ne possédait pas moins de cinq bourmas funéraires (dont l'une dédiée à son frère jumeau mort à la naissance) en avait une également pour lui « parce que les jumeaux doivent avoir tout pareil ». A Temki, chez les Sokoro, il a été affirmé que dans les autels familiaux, pouvaient figurer des bourmas en relation avec le chef de famille vivant « qui sont comme le double de l'homme ». Cette même relation a été soulignée au village Grand Bolgo de Bédi. La bourma mystérieusement liée au chef de famille est fabriquée par sa propre femme un an après le mariage, et s'il arrive que la femme trompe son mari, c'est cette bourma qui la rendra malade, même si le mari lui-même ignore tout des aventures de sa femme.

Cette relation entre une bourma sacrée et une personne vivante est assez floue et demanderait des études précises.

Parfois, associées à ces autels familiaux, chez les Fanian et les Goula par exemple, on trouve une ou plusieurs haches néolithiques, qui sont dites d'origine surnaturelle et dotées de pouvoirs bénéfiques dont profite la famille qui les possède.

Le chef de famille pourvu des bourmas dédiées à des morts (ou des vivants) connaîtra une prospérité qui se marquera dans les trois domaines considérés comme les plus importants : postérité, récoltes et chasse.

Parfois une relation plus spéciale entre la nature féminine ou masculine de la bourma sacrée et l'un de ces domaines a été indiquée : c'est ainsi que pour les Grands Bolgo de Bédi par exemple, une bourma féminine donnerait beaucoup d'enfants et de mil, une bourma masculine entraînerait la chance à la chasse.

Le culte rendu à ces bourmas, par le chef de famille exclusivement, semble doubler le culte public; suivant les groupes, c'est au moment des récoltes ou au moment des premières pluies qu'ont lieu des offrandes de nourriture (bière de mil, et pâte de mil préparées par la première épouse) et des sacrifices de poulets.

Normalement une femme ne peut posséder en propre un autel familial; c'est seulement dans le cas de familles presque éteintes que l'on voit des femmes recueillir les bourmas de leurs parents.

## LE CULTE COLLECTIF

### LES SANCTUAIRES COLLECTIFS (2)

A côté des autels individuels, et parfois en concurrence avec eux, existent en chaque village des sanctuaires collectifs dont l'étude est beaucoup plus complexe que celle des autels individuels.

(1) Les pierres sont divisées en deux tas sensiblement égaux, chaque tas est divisé en paires, jusqu'à ce qu'il reste soit une, soit deux pierres. La fréquence de l'un ou l'autre de ces nombres possède une signification. Cette opération s'appelle en arabe du Tchad « gara », que l'interprète ne traduisait pas, il disait « faire la gara ».

(2) Également appelés Margai en arabe turkou.

## DESCRIPTION

La différence d'apparence entre autels familiaux et sanctuaires collectifs peut être d'ailleurs assez ténue car les cases réservées à la Margai se trouvent généralement à côté de l'enclos du desservant et peuvent en faire partie. Généralement les sanctuaires collectifs se reconnaissent à leurs plus grandes dimensions. Ces constructions, qui peuvent être faites d'un seul charginier (1) ou comporter en plus des amorces de murs, ont environ 1,80 m de hauteur, chez les Grands Bolgo, Sokoro, Bidio, Boa, etc... Dans les groupes hadjeraï du Sud (Koké, Petits Bolgo, Goula, Fanian), ce sont des constructions relativement importantes, bâties avec les mêmes matériaux que les habitations du pays, reconnaissables simplement à leurs dimensions un peu plus exigües (2,50 m de haut, 1,80 m de diamètre environ).

Le matériel sacré contenu dans ces cases est parfois abondant. On trouve d'abord, dans tous les groupes, des bourmas qui, comme celles des sanctuaires familiaux, sont hommes ou femmes. Ce sont ces seules bourmas qui sont vraiment objets sacrés; elles constituent le support du culte. Les autres objets, tout en étant respectés, n'ont pas la même importance. Il peut n'y avoir qu'une seule bourma, mais le plus souvent il y en a plusieurs qui contrairement à celles des autels familiaux possèdent en plus de leur sexe un nom particulier. Ce nom est totalement différent de ceux portés par les habitants du village. Jamais une explication concernant l'origine ou la signification de ce nom n'a pu être fournie.

Une étude attentive des noms portés par les bourmas permet de reconnaître des liens entre différents groupes. C'est ainsi que le sanctuaire du village de Djebren (Massénié) comporte une bourma femme nommée Koyo et qu'au village de Bidjil (peuplé par les Diongor Abou-Deïa qui se reconnaissent apparentés avec les Massénié) on retrouve également à côté d'une bourma homme nommée Tinguet, une bourma femme nommée Koyo. Un couple de bourmas, un homme nommé Chargamba et une femme nommée Kaman, se retrouve chez les Petits Bolgo et chez les Koké, etc...

Comme pour les bourmas des autels individuels, des traditions sont observées dans la décoration de ces jarres sacrées qui, sans être directement symbolique, peut varier suivant que la bourma est homme ou qu'elle est femme.

Dans tous les cas, sauf un seul, les bourmas sont en terre. Le cas exceptionnel, fort curieux, est présenté par le sanctuaire de Diourap, chez les Koké; on peut y voir, avec beaucoup de difficulté car ce sanctuaire possède un grand renom, à côté de trois bourmas féminines en terre, une bourma homme nommée Tébolgo, ayant la forme allongée et renflée d'une bourma ordinaire mais sans ouverture; cette bourma sacrée est toute en fer, rongée et boursouflée par la rouille.

La plupart du temps, les bourmas se transmettent de desservant à desservant depuis un temps immémorial. Mais dans certaines ethnies (chez les Bidio par exemple), les bourmas, tout en conservant leur identité, leur forme et leur décoration, sont refaites à chaque changement de desservant. Dans les groupes hadjeraï du Nord et du Centre (chez les Sokoro et Bidio par exemple), la place de ces bourmas sacrées semble fixe : elles se trouvent à l'intérieur de leur petite maison. Dans les groupes du Sud (Koké, Petits Bolgo et Goula), nous avons pu observer une alternance de cette place suivant les saisons (2) : les bourmas restent à l'intérieur du sanctuaire, pendant la saison sèche, mais dès les premières pluies, au moment des semailles donc, elles sortent du sanctuaire, pour n'y rentrer qu'à la récolte suivante (3).

Dans tous les groupes hadjeraï on trouve souvent, à côté de ces bourmas, des pierres creuses dans lesquelles on peut reconnaître d'anciens mortiers hors d'usage. Ces pierres creuses (4) jouent un rôle important au moment des fêtes et au moment des ordalies ou épreuves solennelles; elles

(1) Épaisse natte d'herbes tressées qui constitue dans le Nord et le Centre du pays hadjeraï les parois des habitations.

(2) Cf. *infra* : les cérémonies collectives, p. 80.

(3) Des études ultérieures permettront peut-être de préciser la signification exacte de *haches néolithiques* dont une quinzaine, rassemblées près du sanctuaire collectif par le chef religieux de Douram (Diongor Abou-Telfan), représentait suivant ses affirmations autant d'ancêtres. Cette observation ayant été faite en fin de mission, il n'a pas été possible d'étudier ailleurs cette représentation des ancêtres par des pierres ni le rôle joué par elles dans les sanctuaires collectifs.

(4) Elles portent soit un nom particulier, par exemple toukoudé en Sokoro, soit un nom signifiant « mortier de Margai », par exemple toula tai Bâdo en Bidio.

servent aussi à donner à boire à l'animal de la Margaï, léopard ou lion (1). Leur place est généralement tout près de la porte d'entrée, à l'extérieur de la case de la Margaï.

Chaque bourma possède également un certain nombre de petits plats et calebasses, du modèle courant, dans lesquels sont présentées le jour des fêtes les offrandes de nourriture, ou pour reprendre l'expression des chefs religieux, dans lesquels « mange » la Margaï.

Un certain nombre d'armes et même d'outils dont la nature varie avec les groupes ethniques sont également gardés dans le sanctuaire; ils sont dits appartenir en propre à la Margaï qui peut les utiliser elle-même à l'occasion.

En de nombreux groupes (Sokoro, Diongou Abou-Deïa, Koké, Petits Bolgo, Goula), des bambous sans fer appelés « lances de la Margaï » jouent un rôle important dans les cas de sécheresse ou au contraire de pluies prolongées; à Chingil (Goula) une pierre ronde, percuteur usé, joue le même rôle; des arcs miniatures (Diongou Abou-Deïa, Petits Bolgo, Goula, Koké) sont dits servir à la Margaï pour chasser les maladies loin du village; chez les Petits Bolgo une curieuse arme miniature joue le même rôle : il s'agit d'une sorte de massue à tête mobile constituée par une pierre ronde contenue dans un petit filet lui-même attaché à un bâton. Les Bidio et les Saba possèdent une « houe de la Margaï » avec laquelle est donné le signal des semailles. A Koutouma (Saba) le desservant possède une canne spéciale à manche de bois noir et extrémité de cuivre en forme de serpent avec laquelle la Margaï frappe les voleurs. Chez les Bidio, les Sokoro, existe un couteau spécial pouvant servir à couper les cheveux des nouveau-nés (2). Au sanctuaire de Diourap (Koké) on observe un attribut particulier : une queue de girafe analogue à celle utilisée autrefois par les Sultans, dont cette importante Margaï se servirait comme chasse-mouches.

Une Margaï Diongou Abou-Deïa possède un plein panier de pierres rondes (anciens percuteurs de mortiers). A Roukoum, le sanctuaire dans la montagne présente plus de deux cents pierres rondes rassemblées. Leur rôle n'a pu être bien dégagé : elles serviraient de munitions à la Margaï en cas d'attaque des maladies...

#### ORIGINE ET CLASSIFICATION DES SANCTUAIRES COLLECTIFS

Il semblerait logique de rencontrer un seul sanctuaire collectif par village. Le cas peut effectivement être observé (chez les Bidio, les Boa et les Saba par exemple) mais souvent, — surtout dans le Sud du pays hadjeraï — on se trouve en présence de plusieurs lieux de culte collectif (entre deux et quatre généralement) coexistant dans le même village.

Des études détaillées — particulièrement aux villages de Temki (Sokoro), Zan et Chingil (Goula) — nous ont permis de distinguer dans chacun de ces villages diverses « strates » correspondant à des groupes d'origines différentes, arrivés en vagues successives.

Temki, village sokoro isolé entre les Kenga et les Saba (cf. carte ethnique), possède ainsi trois sanctuaires. L'un, le plus visible puisqu'il est en bordure de route, est d'origine toute récente : il y a environ quarante ans, un petit village également sokoro du nom de Sala, réduit par les maladies à quelques habitants, décida de se replier sur Temki, dont il fait aujourd'hui partie, mais garda son propre sanctuaire. Les deux autres lieux de culte sont d'origine très ancienne et correspondent à une division du village entre « bouïlon » (inférieurs) et « moûna » (maîtres). Ces termes ont des correspondants en arabe turkou qui distingue « grin » et « maïgani » (3). Les récits de la fondation du village expliquent que lorsque Dalou, l'ancêtre des Sokoro, arriva à la tête d'un important groupe sur l'emplacement actuel de Temki, il rencontra un homme seul qui vivait au sommet de la colline rocheuse dominant aujourd'hui le village; les nouveaux arrivants arrivaient avec leur Margaï, mais le premier occupant avait lui aussi la sienne. Après l'installation des Sokoro au pied de la colline, l'homme descendit avec sa Margaï, s'installa chez eux et il reçut en mariage la fille de Dalou.

(1) Cf. *infra* : les desservants du culte collectif, p. 75.

(2) Cf. *infra* p. 77.

(3) On retrouve chez les Barain, chez les Goula et, paraît-il, chez les Kenga cette division de la société. Il est difficile aujourd'hui d'obtenir des précisions sur les grin, car leurs descendants cachent leur origine. Il semble que ce soit chez les grin qu'étaient recrutés autrefois les forgerons, les fossoyeurs et une grande partie des contingents d'esclaves exigés par le Ouadai.

Ce sont les descendants de ce premier occupant qui constituèrent les bouïlôn (inférieurs) tandis que les conquérants gardaient l'appellation de moûna (maîtres). Aujourd'hui les deux sanctuaires subsistent mais les habitants de Temki se souvenant de l'antériorité des bouïlôn reconnaissent à leur chef religieux une plus grande autorité comme chef de terre : c'est lui seul qui donne chaque année le signal des fêtes au moment des semailles.

Au village de Zan (Goula) une distinction entre anciens occupants (dont l'ancêtre est descendu du ciel en s'accrochant à une grande liane) et nouveaux arrivants, aboutit également à deux sanctuaires distincts.

#### EMPRUNTS DE MARGAÏ

Il semble par ailleurs qu'autrefois, lorsque de grandes calamités ne parvenaient pas à être conjurées par des sacrifices aux Margaï établies, les habitants en désespoir de cause envoyaient chercher « l'enfant » d'une Margaï renommée, qui après avoir ramené l'ordre demeurait au village où un nouveau sanctuaire lui était consacré.

A Zan il existe ainsi un sanctuaire où deux bourmas, l'une féminine nommée Boulma, l'autre masculine nommée Bada, sont des « enfants » des Margaï de Bon dont elles porteraient les noms.

A cette pluralité de sanctuaires correspond une certaine spécialisation : l'un servira principalement à favoriser les chasseurs, l'autre à protéger le village en cas de guerre, la troisième sera responsable des récoltes, etc... Cette spécialisation peut être plus poussée encore : à Bon il existe un sanctuaire dont la Margaï est chargée de veiller sur les ruches et le miel (1), à Zan la Margaï d'un petit sanctuaire favorise exclusivement la croissance des grandes herbes de brousse servant à la confection des charginiers. La renommée pittoresque de la Margaï de Djerat (2) spécialisée dans les sauterelles a dépassé les limites du pays hadjeraï... (les ennemis du village étaient rapidement mis à raison par des invasions déprédatrices de sauterelles obéissant à la Margaï et à son desservant). Une des deux Margaï de Bedi possède, en plus de ses pouvoirs, le propriété du chébé de la montagne (3).

Généralement ce sont les villages importants (Temki, Chingil et Zan comptent 412, 441 et 739 habitants (4)) qui présentent cette pluralité de sanctuaires, mais elle a été rencontrée également dans des villages modestes qui toutefois, au dire des habitants, avaient connu des époques beaucoup plus prospères.

Il faut noter que les sanctuaires dont les Margaï n'ont pas été empruntées, tout en se trouvant à l'intérieur du village, possèdent « une place dans la montagne » comme le soulignent les informateurs. En quelques cas même — au village de Tigili chez les Boa des montagnes, au village de Roukoun chez les Baraïn par exemple — le sanctuaire lui-même se trouve encore dans la montagne. Nous avons visité plusieurs emplacements de Margaï; il s'agissait souvent de petites plates-formes à mi-flanc de collines rocheuses, présentées par les informateurs comme les seuls lieux vraiment sacrés. Il semble qu'originellement le culte se célébrait toujours dans la montagne, et que ce soit uniquement pour des raisons de commodité, par une fiction acceptée de tous, que la montagne se soit transportée à l'intérieur du village...

Le lien existant entre les sanctuaires collectifs et les montagnes dominant les villages a été maintes fois souligné par nos informateurs. Les habitants de certains villages, depuis que la paix leur permet de se livrer pleinement à la culture du mil, se trouvent trop éloignés de leurs plantations, mais l'attachement à leurs montagnes les empêche de s'établir en un site plus favorable : « ils ne veulent pas abandonner leurs Margaï ».

(1) Les Goula posent dans les arbres des ruches où viennent s'installer les abeilles. Le cas de possesseurs de cent ruches a été cité.

(2) Cf. BOUJOL et CLUPOT, *op. cit.*, p. 74.

(3) Le chébé est une plante odoriférante dont les graines entrent dans la composition d'un parfum, plus apprécié d'ailleurs des femmes arabes que des femmes hadjeraï.

(4) D'après le recensement officiel de 1960.

## HIÉRARCHISATION DES SANCTUAIRES

La distinction établie entre les différents sanctuaires d'un même village a permis de souligner certaines relations de dépendance. En comparant les sanctuaires des différents villages, on s'aperçoit également que presque chaque ethnie possède un sanctuaire plus renommé que les autres sur lesquels il a autorité. C'est ainsi que les Goula reconnaissent la supériorité de la Margaï de Bon, les Saba celle de la Margaï de Gon, les Bidio celle de la Margaï de Tchakor, etc... La Margaï de Diourap possède un statut particulier puisque sa juridiction s'étend non seulement aux Koké (Diourap est un village koké) mais aux Petits Bolgo et à une partie des Fanian.

Certains sanctuaires se détachent donc de l'ensemble, mais ils ne semblent point ordonnés les uns par rapport aux autres. La célébrité du sanctuaire d'Ab-Touyouur reconnue par les Kenga qui constituent l'ethnie de loin la plus importante (21.000) a pu faire croire que sa supériorité était acceptée de tous les groupes hadjeraï. En réalité certains petits groupes voisins sont occasionnellement dans l'orbite d'Ab-Touyouur (le groupe centré sur Temki par exemple), mais la Margaï de Tchakor, quoique assez proche de celle d'Ab-Touyouur, ne se reconnaît pas sous sa dépendance.

Il n'y a donc pas, comme on l'a dit, de « Margaï-chef » regroupant tout le pays hadjeraï, mais seulement une juxtaposition de plusieurs Margaï importantes.

## LES DESSERVANTS DU CULTE COLLECTIF : les « maîtres de Margaï » (1)

Les vieilles croyances conservant leurs fidèles dans la plupart des montagnes, les maîtres de Margaï continuent à jouer dans la vie des villages un rôle important, non seulement dans la vie religieuse des habitants, mais dans beaucoup de circonstances de leur vie individuelle. Ce rôle, social autant que religieux, est si bien inscrit dans les mœurs qu'il a été le plus souvent facile de rencontrer les desservants de Margaï et de les interroger. Les réticences, assez rares, se rencontrèrent surtout dans les villages récemment gagnés à l'Islam. Généralement les villageois ne firent aucune difficulté pour donner l'identité des maîtres de Margaï; ils préférèrent en effet que les desservants prennent eux-mêmes l'initiative de révéler certains détails dont, simples fidèles, ils ignoraient peut-être d'ailleurs l'existence.

Dès le premier contact, les maîtres de Margaï se révèlent donc d'une essence différente de celle des autres paysans : ils sont ceux qui connaissent les choses de la religion et peuvent en parler.

## PANTHÈRES ET LIONS DE MARGAÏ

Souvent parmi les explications données par les desservants du culte vinrent d'abord des remarques concernant les panthères et lions de Margaï : les maîtres de Margaï mettaient en avant leur pouvoir sur ces animaux d'ordinaire redoutés (2).

M. HERSE (3), observateur des Margaï de Melfi, a souligné l'existence de ce qu'il appelle des « animaux magiques », léopards surtout (c'est-à-dire panthères d'Afrique) et lions. L'existence de ces panthères et lions — fort courants par ailleurs dans tout le pays hadjeraï — a été rencontrée dans presque tous les groupes du Centre et du Sud. Panthère ou lion, il présente les mêmes caractères : c'est un animal particulier, et non toute l'espèce, qui est mystérieusement attaché à la Margaï; souvent il possède un nom (la panthère de la grande Margaï de Diourap s'appellerait Koundou-Koundou, celle de la plus grande Margaï de Zan, Konoun, etc...). Le maître de la Margaï peut le décrire : il est petit, ou grand, les taches sont disposées de telle façon sur la robe, etc.; il est bien connu du maître de la Margaï puisque celui-ci en saison sèche lui verse chaque soir de l'eau dans

(1) Il n'existe pas de mot spécial pour désigner les desservants de Margaï ordinaire; on emploie une expression signifiant à peu près, maître, patron, chef de Margaï, ce que l'arabe turkou traduit par « siad el Margaï ». Pour les Margaï importantes, on trouve des mots spéciaux : « malam » en koké désigne le desservant de Diourap, « elbou » en Grand Bolgo, celui de Bédi, etc.

(2) Au Congrès d'Ethnologie qui s'est tenu en 1960 à Paris, M. P. ICHAC a fait une communication concernant les particularités mystérieuses de certains lions et panthères en pays hadjeraï. Nous n'avons pu malheureusement nous procurer le texte de cette communication.

(3) P. HERSE, *op. cit.*, p. 18.

la pierre creuse située devant le sanctuaire. Au gré de sa soif, l'animal vient ou non boire le soir, et bien sûr ne fait aucun mal à celui qui l'abreuve, non plus qu'à sa famille. Si un étranger se trouve ce soir-là près du sanctuaire, l'animal ne v'endra pas; mais si le maître de Margai agit mal, là non plus l'animal ne viendra pas...

Une étude un peu plus attentive souligne bientôt une relation — plutôt qu'entre l'animal et la Margai du sanctuaire — entre le lion ou la panthère et le maître de la Margai. En effet, si quel-qu'un fait du mal au maître de Margai, celui-ci en parle à son lion ou sa panthère : « je suis ton maître, il faut me venger »; au contraire si le maître de Margai apprend que son fauve tue des bêtes du village, il le réprimande : « je suis ton maître et te commande d'arrêter ». Lorsqu'un membre de la famille du maître de Margai tombe gravement malade, l'animal rugit dans la montagne : c'est signe que la mort est proche. Lorsque c'est le maître de Margai lui-même, les rugissements sont très forts. A Bedi, le maître de Margai a affirmé qu'après la mort, les esprits des maîtres de Margai s'incarnaient dans des panthères; à Temki, la même affirmation a été faite, mais avec des lions, cette fois. Certains maîtres de Margai ont parlé d'une « parenté » entre leur famille et le lion ou la panthère.

Les renseignements recueillis permettent donc de voir en ces relations particulières les traces d'un ancien totémisme (1); les exemples nets de totémisme sont rares en Afrique, aussi le terme est-il avancé avec prudence. De toutes façons, il conviendrait d'approfondir et d'élargir son étude.

#### CHOIX DES MAÎTRES DE MARGAI

Ce ne sont pas les habitants du village ou du quartier qui élisent le desservant du sanctuaire : la Margai elle-même désigne son candidat. Toujours choisi dans la même famille, il exerce ses fonctions jusqu'à sa mort.

A la mort d'un maître de Margai, le village ou le quartier attend qu'un signe surnaturel lui apprenne l'identité de son nouveau chef religieux; il pourra être un frère aîné ou un fils du mort, parfois, un fils tout jeune, comme le cas a été vu (à Douram chez les Diongor Abou-Telfan, et à Tchakor chez les Bidio), mais le plus souvent c'est un homme d'âge mûr. Ce signe surnaturel peut être une maladie qui s'empare de l'élu et le quitte lorsqu'il prend ses fonctions, ou le verdict rendu par une femme possédée attachée à la Margai (2).

#### POUVOIR TEMPOREL DES MAÎTRES DE MARGAI

Actuellement chaque village, en pays hadjeraï comme dans le reste du Tchad, est dirigé par un chef de village représentant l'autorité administrative.

Mais la création des chefferies de village est récente puisqu'elle remonte à l'arrivée des Français dans le pays. Avant l'institution de cette charge, qui détenait l'autorité? Il semble que dans la plupart des cas, c'étaient les maîtres de Margai, au moins les représentants de Margai importantes, qui présidaient aux destinées des villages.

Leur rôle de chef apparaissait au moment des guerres entre ethnies (Saba contre Grands Bolgo, Boa contre Fanian, etc.) : les maîtres de Margai marchaient à la tête des guerriers, autant semblait-il pour leur porter chance comme représentants des puissances surnaturelles, que pour guider leur action (« les Margai servaient de drapeaux », pour reprendre l'expression d'un ancien tirailleur).

Il est intéressant de noter que si les maîtres de Margai sont aujourd'hui écartés du pouvoir temporel représenté par la chefferie de village, ils conservent néanmoins une audience certaine

(1) Les liens entre une famille et un animal particulier ne sont pas limités aux seules familles des maîtres de Margai. Il semble que certaines familles soient également apparentées avec un animal : le chef de canton de Daguéla est — d'après ses propres paroles — « parent avec le boa »; d'autres le sont avec la gazelle, l'autruche, etc.

(2) L'existence d'une pythonisse rendant les oracles de la Margai, déjà signalée par CARBOU à propos des Diongor Guéra, a été constatée également chez les Bidio, les Diongor Abou-Telfan, les Sokoro de Temki et les Barain. C'est la même famille qui fournit généralement ces femmes possédées. Il semble n'y en avoir qu'une à la fois. Elle peut être mariée, si bien qu'on est souvent pythonisse de mère en fille. Toutefois, l'existence de ces femmes possédées n'est pas générale (elle paraît d'ailleurs plus courante dans le Nord du pays que dans le Sud) et on a rencontré bien des sanctuaires qui n'en avaient pas.

car, outre leur prestige religieux, ils sont très souvent apparentés à ces chefs de village (1). En effet, lorsque furent instituées les chefferies de village, les maîtres de Margaï ne se mirent pas sur les rangs — attendant sans doute de voir en quoi consistaient ces nouvelles fonctions — mais firent désigner des membres de leur propre famille. Par la suite, certains maîtres de Margaï se ravisèrent, puisque le journal de poste de Mongo mentionne qu'en 1925 une vingtaine d'entre eux demandaient à être nommés chefs de villages. Leur proposition fut repoussée, l'administration ne jugeant pas opportun d'ajouter à leur puissance.

Le pouvoir temporel des desservants du culte apparaissait aussi autrefois dans le rôle de chefs de terre que la plupart (2) étaient amenés à remplir — au moins les desservants de Margaï les plus anciennes — lors de l'arrivée d'un étranger dans le village : celui qui désirait se fixer dans le pays et donc cultiver la terre, devait en demander l'autorisation à la Margaï, seule propriétaire du terrain, et donc à son représentant qui rejetait ou accueillait la demande.

Aujourd'hui encore — il faut le souligner — les maîtres de Margaï conservent le plus souvent (3) leur pouvoir de maître de la terre. C'est ainsi que lorsque la culture du coton fut introduite, il y a neuf ans, dans le canton de Daguéla (Petits Bolgo, Koké, Fanian, Goula), le chef de canton réunit tous les chefs de terre, maîtres de Margaï pour la plupart, et leur demanda « de persuader la Margaï pour que le coton vienne bien ». Il savait que leur adhésion à cette nouvelle culture était indispensable à son expansion... L'étude des fêtes annuelles de la Margaï (4) fait d'ailleurs bien ressortir le rôle de chefs de terre dévolu aux maîtres de Margaï.

Assez souvent les desservants du culte semblent détenir, plus ou moins associé à leur pouvoir de maître de la terre, un pouvoir de maître de la pluie. Dans les rites particuliers tendant à faire tomber ou arrêter la pluie, entrent certains objets particuliers (5) : « pierres de foudre », c'est-à-dire haches néolithiques, boules rondes (percuteurs usés), ou « lances de Margaï ».

#### RÔLE SOCIAL DES MAÎTRES DE MARGAÏ

Le rôle de chefs de guerre joué autrefois par certains maîtres de Margaï a déjà montré à quel point le domaine social et le domaine religieux sont chez les Hadjeraï étroitement confondus. Cette imbrication apparaît encore mieux avec l'étude des interventions du maître de Margaï dans la vie individuelle.

##### *Naissance :*

Lorsque naît un enfant chez les Saba et les Grands Bolgo, après un laps de temps variant le plus souvent entre une semaine et un mois, la nouvelle mère va porter son enfant au maître de Margaï pour qu'il le présente à la Margaï. A cette occasion, le desservant du sanctuaire — parfois la tante paternelle de l'enfant (6) — coupe les cheveux de l'enfant qui sont conservés et enfoncés dans les pailles du toit familial; le maître de Margaï peut prendre aussi un peu de poussière sur le toit du sanctuaire qu'il répand sur la tête de l'enfant et de sa mère (7). D'après les renseignements recueillis, on peut penser que tous les groupes hadjeraï connaissent ces présentations à la Margaï avec quelques variantes dans les rites employés; toutes ont le même but : faire accepter le nouveau-né par la Margaï et par là même lui assurer une bonne santé. C'est d'ailleurs, semble-t-il, ce que demande à sa Margaï le desservant dans les phrases rituelles qu'il prononce à ce moment-là. Chez les Boa

(1) En nous livrant à une étude comparée de la généalogie des chefs de village et des maîtres de Margaï importantes, nous avons découvert à chaque fois (en 11 cas) une parenté très proche (frère ou cousin germain) et avons même rencontré dans un important village Bidio un maître de Margaï chef du village.

(2) C'est seulement dans le groupe Fanian, qui subit d'ailleurs l'influence du Sud et des groupes saras voisins, que l'on a rencontré des chefs de terre distincts des maîtres de Margaï.

(3) Toutefois il semble que, dans les villages subissant l'influence de l'Islam, ce pouvoir tende à passer entre les mains du chef de village.

(4) Cf. *infra* : les cérémonies collectives, p. 80.

(5) Cf. *supra* p. 77.

(6) Chez les Grands Bolgo de Bédi par exemple.

(7) Observation faite chez les Saba de Koutouma.

de Tigili, les Sokoro de Temki et les Petits Bolgo, il n'y a pas de présentation individuelle; c'est le jour de la fête de la récolte (1), que les enfants nés dans l'année sont rassemblés; le maître de Margai leur enduit à tous en même temps la tête de « makar » (2) ou leur coupe les cheveux afin qu'ils demeurent robustes et qu'ils poussent bien. Il prononce alors des paroles dont le sens serait le suivant : « Voici les enfants nés dans l'année; merci; garde-les en bonne santé. »

#### *Mariage :*

Au moment du mariage, le desservant de la Margai joue également un rôle important puisque c'est lui qui demande à la Margai d'être témoin de ce mariage, et de le faire réussir.

En effet, chez tous les Hadjeraï, quel que soit le montant de la dot — qui, fixé, est différent suivant les ethnies (3) — la façon dont est pris l'engagement semble à peu près la même : c'est l'acceptation de cadeaux modestes — distincts de la dot proprement dite — boules de tabac, pots de miel, bracelets de cuivre, petit pagne fessier bleu et blanc, etc., qui signifie l'acceptation par la jeune fille de son futur mari. En réalité le prétendant ne se risque à offrir ces cadeaux que lorsque, s'étant mis d'accord avec la jeune fille, il sait qu'ils seront acceptés. Le point le plus important consiste en l'exposition de ces cadeaux devant une Margai importante (4) : la veille du jour où le jeune homme offre les cadeaux rituels à sa future femme, il porte les objets au desservant qui les pose auprès des jarres sacrées (ils y restent toute la nuit) en prononçant des invocations; c'est ainsi que le desservant de la Margai de Saba déclare en pareille circonstance : « Voici; cet homme t'apporte bracelet et boules de tabac parce qu'il va se marier avec une telle. Toi, Margai, aide-le. »

L'aide demandée consiste, semble-t-il, en une surveillance de la future épouse par la Margai. Le mari souhaite que la Margai, si sa femme le trompe, rende malade la coupable. Peut-être aussi espère-t-il que la Margai lui donnera une abondante postérité. (Les observations que nous avons pu faire ne sont pas très claires sur ce point.)

Une fois les présents repris, offerts et acceptés par la jeune fille, le mariage est conclu; la jeune femme peut fort bien — c'est ce qui arrive le plus souvent — n'habiter avec son mari que plusieurs mois après; une fois qu'elle a accepté les cadeaux rituels, elle est réputée mariée, à tel point qu'il faut un divorce en règle pour briser un mariage même non consommé.

#### *Mort :*

Au moment de la mort, le jour de l'enterrement, on retrouve à nouveau, dirigeant la cérémonie, le maître de Margai. C'est ainsi que chez les groupes hadjeraï du Sud (Petits Bolgo, Koké, Fanian, Goula), le corps (préalablement enveloppé dans des peaux de mouton puis dans des pièces d'étoffe), avant d'être exposé sous un arbre touffu propice à la danse, est porté devant la Margai. Le desservant prononce alors des paroles dont le sens serait : « Cet homme est mort; nous ne sommes plus nombreux; il faut, Margai, que tu fasses naître des enfants. » Chez les Sokoro, le maître de Margai prend la parole pour faire une sorte d'éloge funèbre du mort au moment où on enlève le corps de dessous l'arbre pour le porter au cimetière. En tous les groupes, il semble donc que le maître de Margai joue le rôle d'ordonnateur des cérémonies, rôle indispensable car un enterrement, surtout lorsque le mort était âgé, est prétexte à de grands rassemblements pouvant atteindre deux cents personnes.

#### *Serments solennels :*

Le rôle social des maîtres de Margai apparaît encore lors des ordales ou serments solennels. Cette coutume est, aujourd'hui encore, extrêmement répandue dans tout le pays hadjeraï. Un homme dont la bonne foi est suspectée, en matière de vol ou d'adultère par exemple, va prendre

(1) Cf. *infra* : les cérémonies collectives, p. 80.

(2) Cf. p. 80, n° 2.

(3) Chez les Grands Bolgo de Bédi, 1 cheval et 30 boubous, chez les Koké, 26 « garia » (pièce de coton tissée à la main), etc.

(4) Cette observation avait déjà été faite par HERSE, *op. cit.*, p. 96.

la Margaï à témoin de son innocence en prononçant un serment; le maître de Margaï présente ses actes et ses paroles. Toute Margaï de village peut recevoir les serments, mais les Margaï importantes, celles d'Ab-Touyour, Gon, etc., sont, au dire des informateurs, beaucoup plus rapides : c'est en un ou deux mois qu'elles confondent les menteurs. Aussi les « jureurs » préfèrent-ils venir les trouver. La façon dont se déroule cette petite cérémonie, les objets qui entrent en jeu sont variables suivant les groupes, mais dans tous les cas le principe est le même : l'homme suspecté adjure la Margaï de le rendre malade s'il est coupable, de le conserver en bonne santé s'il est innocent. A Teinki un serment solennel se déroule ainsi : le délinquant présumé apporte un poulet au maître de Margaï qui l'enferme dans le sanctuaire et explique l'affaire à la Margaï : « si cet homme dit vrai, que le poulet reste vivant, s'il ment, fait mourir son poulet ». Le lendemain, les deux hommes reviennent; si le poulet est déjà mort, le coupable confondu repart sans jurer, mais si le poulet est toujours vivant, le maître de Margaï verse dans la pierre creuse appartenant au sanctuaire de l'eau que boit l'homme suspecté. Ensuite seulement intervient le serment solennel, « que je meure, Margaï, si ce que je dis n'est pas la vérité », et l'homme revient chez lui. Au bout d'un laps de temps variable (qui peut atteindre un ou deux ans...), si l'homme était coupable, il tombe sérieusement malade, « malade de la Margaï », il demande alors au maître de Margaï de le guérir.

*Pouvoir personnel pour guérir les maladies :*

Les maîtres de Margaï possèdent en effet un pouvoir personnel pour guérir les maladies, surtout, semble-t-il, celles qui sont infligées par la Margaï (1). Les moyens employés sont divers : feuilles d'arbres spéciaux mâchées et projetées sur le malade, médications à base de feuilles également, mais ingérées cette fois par le malade — leur composition étant dictée par la Margaï à son desservant; ils sont accompagnés d'invocations de ce type : « si toi, Margaï de mon père et de mon grand-père, tu es vraie, guéris cet homme ».

Il arrive que le maître de Margaï (sachant peut-être que son intervention sera inutile) refuse de soigner un malade. Si ce malade meurt, les héritiers ne touchent pas à ses biens, et c'est ce maître de Margaï qui s'emparera de tout ce que possédait le mort. Certains maîtres de Margaï dont la compétence en matière de maladies est reconnue, voient d'ailleurs les malades accourir de fort loin. Leurs fonctions de « médecin » prennent alors une telle importance qu'ils exercent presque chaque jour, allant jusqu'à organiser des « tournées » dans les environs, mais circulant, semble-t-il, exclusivement à l'intérieur du territoire où la suprématie de leur Margaï est reconnue.

*Les « filles de Margaï » :*

Un homme coupable de vol très grave ou de meurtre, rendu malade par la Margaï, reçoit parfois de celle-ci — par l'intermédiaire du devin (2) cette fois — l'ordre de lui donner une fille de sa famille pour prix de sa guérison. Seules quelques Margaï très importantes peuvent montrer de pareilles exigences. Aux villages de Bellilé (Barain), Gogmi (Sokoro), Diourap (Koké), sont ainsi élevées actuellement des petites filles qui n'ont plus pour famille que celle du maître de Margaï (3). A Diourap nous avons pu voir trois petites filles (appelées « swin amba », c'est-à-dire « filles de la Margaï »), l'une Koké, les deux autres Petites Bolgo, âgées d'environ 11, 12 et 13 ans, qui habitaient depuis de nombreuses années au village. Le moment venu de les marier, le maître de Margaï aura le choix entre deux solutions : les épouser lui-même ou toucher leur dot.

Cette prise de possession de femmes comme celle de biens matériels précédemment citée n'avaient jusqu'ici jamais été signalées. On voit comment le pouvoir de la Margaï rejaillit sur son desservant. L'importance de celui-ci est directement liée à l'emprise de la Margaï sur les gens du village.

(1) D'après les interrogatoires de trois maîtres de Margaï, « médecins » renommés; l'un, Bidlo, à Tchakor, l'autre, Koké, à Sobo, le troisième, Goula, à Zan.

(2) Cf. *supra* p. 79.

(3) Il semble que la Margaï de Tchakor qui, autrefois, elle aussi, « prenait les petites filles » ait aujourd'hui perdu cette habitude. Cette perte est sans doute en rapport avec un affaiblissement de la foi en la Margaï, correspondant à une influence grandissante de l'Islam.

## LES CÉRÉMONIES COLLECTIVES

C'est surtout au moment des fêtes collectives qu'apparaît cette emprise de la Margaï sur les villageois. Dans les villages en bordure du Massif, directement en contact avec les Arabes et les islamisés, les fêtes de la Margaï peuvent ne grouper qu'une dizaine de participants (1), mais dans tous les groupes où les vieilles coutumes se maintiennent, les fêtes collectives sont prétextes à de grandes réjouissances qu'on attend avec impatience.

Les Hadjeraï sont des paysans, toute leur vie est liée au mil qui forme la base de leur alimentation : l'appellation de « gens du mil » leur conviendrait tout à fait; aussi n'est-il pas étonnant que les fêtes religieuses suivent le cycle du mil : semailles et récoltes coïncident avec les fêtes de la Margaï et même les déclenchent. Chez certaines ethnies, les fêtes des semailles sont les plus importantes, chez d'autres — les plus nombreuses — ce sont les fêtes des récoltes. Trois variétés de mil (2) sont cultivées : mil berbéré ou gros mil (sorgho), mil rouge et petit mil. Suivant les groupes, c'est le mil berbéré ou le mil rouge qui l'emporte — le petit mil étant toujours une culture d'appoint; aussi les fêtes religieuses ont-elles des dates très différentes suivant que le groupe considéré cultive l'une ou l'autre variété (la récolte du mil rouge se fait en août-septembre, celle du mil berbéré a lieu en janvier-février).

A l'intérieur d'un groupe ethnique, et même à l'intérieur d'un village, il n'y a pas qu'une seule date à laquelle les différentes Margaï rassemblent leurs fidèles. On observe un ordre, toujours le même, dans le déclenchement des cérémonies. Chez les Goula et les Petits Bolgo par exemple, la Margaï la moins importante commence sa fête et c'est la plus grande qui clôture les festivités; chez les Saba et les Bidio, c'est le contraire. Pendant une période d'une quinzaine de jours, les fêtes se succèdent d'une montagne à l'autre; chacun peut y assister, si bien que les mêmes participants peuvent se retrouver à plusieurs fêtes différentes.

### FÊTES DES PREMIÈRES TORNADES

Les fêtes des semailles ou fêtes des premières tornades coïncident avec le début des pluies. Celles-ci arrivent à des dates extrêmement variables : le même village aura une année sa première pluie le 27 mars, une autre année le 3 juin.

Nous avons pu assister à deux de ces cérémonies, l'une chez les Petits Bolgo à Koya, l'autre chez les Goula à Zan. Dans ces deux groupes — comme chez les Fanian et Koké, ainsi que le montrent les informations recueillies — la cérémonie est d'abord centrée sur le changement de place et la remise en état des bourmas sacrées qui pendant toute la saison sèche étaient restées à l'intérieur du sanctuaire (3). Bien sûr, c'est le maître de Margaï qui joue le rôle principal mais il est, à l'occasion de cette fête, secondé par une femme de son sang (fille aînée ou sœur). L'assistance, peu nombreuse — composée d'une vingtaine de personnes — comprend surtout des membres de la famille du maître de Margaï et, le cas échéant, un maître de Margaï voisin. Après quelques invocations à la Margaï, le desservant lave (4) soigneusement, avec un mélange d'eau et de bière de mil (5), les jarres sacrées qui, toutes couvertes de poussière, ont été tirées du fond du sanctuaire; ensuite il lave les objets appartenant à la Margaï : arcs, lances, pierres creuses, etc., enduit bourmas et objets sacrés de « makar » — mélange d'ocre rouge et d'huile de sésame — et frotte ses propres pieds avec le même mélange. Puis il emplit les bourmas sacrées avec la bière sacrificielle. La femme qui lui est apparentée trempe alors son pouce dans le « makar » et trace de petits traits sur le front et la poitrine de tous les enfants en dessous de 5 ans, garçons et filles, puis sur ceux des fillettes plus grandes et des femmes, « pour qu'ils restent en bonne santé ».

(1) C'est essentiellement dans le groupe du Centre-Est, en particulier chez les Diongor Abou-Deïa, Massénié et Torom et aussi chez les Dadlo que cette désaffection est prononcée.

(2) Au mil, culture de base, s'ajoutent haricots, sésame, arachides, pois de terre et maïs.

(3) Cf. *supra* p. 80.

(4) Le nom de la fête signifie d'ailleurs littéralement « le jour où on lave la Margaï » : en petit Bolgo « mataka lega oúti », en Fanian « elin bodi oulé ».

(5) Cf. photos de la cérémonie.

Vient alors le sacrifice proprement dit : un poulet est égorgé; avant de lui trancher le cou, le desservant s'adresse à la Margaï : « Voici ton poulet, Margaï; fais-le tomber sur le dos. » La position dans laquelle se fige le poulet en mourant est en effet très importante; s'il tombe sur le ventre au lieu de tomber sur le dos, c'est signe que la Margaï est irritée et que de nombreuses maladies et calamités s'abatront sur le village; mais... d'un adroit coup de pied, le desservant aide le poulet à tomber dans la bonne position.

Avec le poulet mort et trempé dans la bière, le desservant sort du village et va dans les rochers offrir le poulet à la « place de la Margaï dans la montagne » (1). Si cette place est trop éloignée, il se contente d'aller jusqu'à l'entrée du sentier qui y mène et de tendre le poulet dans cette direction.

Puis c'est la troisième et dernière phase de la cérémonie : le desservant donne à « manger » à ses bourmas. Chaque bourma reçoit des boulettes de farine de mil cuite à l'eau (quatre pour les bourmas féminines, trois pour les bourmas masculines), qui sont laissées quelques minutes en offrande puis mangées par le desservant lui-même. Le restant de la « boule » de mil est partagé entre les assistants, petits enfants et femmes d'un côté, hommes de l'autre.

Le poulet est mis à cuire; après avoir été « mangé » par les bourmas sacrées, il est partagé le soir seulement, au coucher du soleil, entre les hommes âgés exclusivement. La bière de mil contenue dans les bourmas leur est également réservée, mais ils ne la boivent que le lendemain.

Ces fêtes des premières tornades ont, d'après les informateurs, un caractère essentiellement propitiatoire. Les premières pluies marquant le renouveau de la végétation et le commencement d'un nouveau cycle du mil, il est important de demander aux puissances supérieures, propriétaires du sol, de favoriser la multiplication de ces grains sur lesquels repose toute la vie du groupe.

Chez les Bidio ce souci de conciliation de la Margaï est si grand que nul ne peut commencer à défricher son champ avant que le maître de Margaï, à l'aide de la houe symbolique, n'ait commencé lui-même à retourner le sol.

Dans l'esprit des Hadjeraï, les fêtes de début des pluies ont pour effet principal de « bien faire pousser le mil par la Margaï ».

#### FÊTES DE LA RÉCOLTE

Les fêtes des premières tornades observées chez les groupes hadjeraï du Sud sont presque familiales et ne durent qu'une matinée. Elles sont très différentes des fêtes de la récolte qui, chez les Hadjeraï du Sud comme dans la plupart des autres groupes, s'étendent sur plusieurs jours et rassemblent un grand nombre de participants (2). C'est la nouvelle lune suivant la récolte — ou au contraire la précédant immédiatement — qui donne le signal des festivités.

Les fêtes de la récolte, dont les modalités varient d'un groupe à l'autre (3), se divisent toujours en deux parties : l'une, la plus courte, comprend la cérémonie proprement religieuse; l'autre, composée de réjouissances — danses et libations en commun — peut se prolonger plusieurs jours et se terminer par l'ivresse du village tout entier.

La cérémonie religieuse est marquée par l'offrande devant les bourmas sacrées d'un à trois moutons ou de nombreux poulets qui sont ensuite tués et cuits. Parfois avec le sang des victimes (chez les Petits Bolgo par exemple), parfois avec de l'eau additionnée de bière de mil nouveau ou de son de mil nouveau (chez les Sokoro, Saba et Bidio), le maître de Margaï touche la poitrine et la tête des assistants en demandant à la Margaï de les garder en bonne santé et de chasser les maladies loin du village. Chez certains groupes, comme nous l'avons déjà dit, les petits enfants nés dans l'année sont alors rassemblés; le desservant leur coupe les cheveux en remerciant la Margaï de leur naissance et en demandant pour eux une bonne santé.

Dans presque tous les groupes, de beaux épis nouveaux bien mûrs sont accrochés au-dessus des bourmas sacrées, tandis que des paroles de remerciement sont prononcées (4). A Diourap, chez

(1) Cf. *supra* p. 81.

(2) Nous n'avons pu assister à une de ces fêtes qui eurent lieu quelques mois après la fin de notre séjour.

(3) Chez les Saba par exemple, elles comprennent une guerre plus ou moins simulée qui peut faire des blessés.

(4) Chez les Bidio, Sokoro, Saba et Petits Bolgo, un fil de coton nouveau — ou une bande de coton neuve — est attaché chaque année autour du col d'une des bourmas. Peut-être faut-il y voir une sorte de prémices de la récolte du coton? Les renseignements recueillis sur ce point ne sont pas très clairs.

les Koké, chaque chef de famille apporte plusieurs « têtes » de mil qui sont entassées devant le sanctuaire en présence du desservant. Quand la fête est terminée, chaque homme reçoit du desservant de la Margai un seul épi précieusement conservé pendant la saison sèche, dont les grains seront mélangés aux semences lors des semailles suivantes.

A Bédi, chez les Grands Bolgo, c'est avec les épis du nouveau berbéré apportés à l'avance par les chefs de famille que la femme du desservant fait de la bière qui est bue au moment de la fête. C'est le seul cas où l'on boive de la bière de berbéré : d'ordinaire la bière est faite avec du mil rouge.

La bière sacrificielle, pour une raison inconnue, est toujours sans levure. Des quantités impressionnantes sont fabriquées par la femme du desservant aidée de toutes les femmes du village; contenues en d'énormes jarres elles se comptent par centaines de litres. Ce sont elles qui commandent directement la durée de la fête : si la récolte est très bonne, les femmes font beaucoup de bière et les festivités pourront se poursuivre durant cinq jours, six jours, une semaine même; le plus souvent elles ne semblent pas excéder trois jours.

Avant que les assistants ne commencent à boire la bière, le maître de Margai en emplit les bourmas sacrées. Cette opération clôt la cérémonie proprement religieuse et les réjouissances peuvent commencer.

Un repas pris en commun — femmes et hommes séparés cependant — réunit tout le village et ses invités. Les assistants sont divisés en petits groupes qui reçoivent chacun leur part de viande du sacrifice accompagnée de l'habituelle « boule ».

Puis ce sont les danses. Les instruments de musique rituels sont tirés de leurs cachettes. On trouve dans tous les groupes trois tambours de taille et de son différents auxquels s'ajoutent des flûtes qui suivant les ethnies sont, soit de bambou, soit de corne d'antilope ou de gazelle (1). Chez les Grands Bolgo — exclusivement semble-t-il — est utilisée une curieuse flûte de bois (2) — la « tora » (en Bolgo) — longue de 1,80 m environ, dont les trois morceaux sont faits de trois espèces de bois différentes. Ce sont toujours les mêmes joueurs que l'on retrouve dans les différentes cérémonies collectives, avec les mêmes instruments, utilisés à la fois aux fêtes de la Margai, aux enterrements et aux levées de deuil. De plus les chants des fêtes de la Margai se retrouvent exactement identiques à ceux des fêtes des morts (3).

On rencontre en effet dans ces deux circonstances une chanteuse — dont les services sont d'ailleurs rémunérés (4) — accompagnée par les joueurs de tambours et de flûtes. Une des caractéristiques de ces chants consiste en des apostrophes personnelles à un mort que l'on somme de se manifester, dont on déplore l'absence ou à qui l'on fait part des offrandes préparées pour lui. Ces chants sont très anciens mais les chanteuses ayant un peu d'initiative, peuvent, paraît-il, en modifier les paroles — mais non la musique — en en rajeunissant le sens. Elles peuvent également composer de nouveaux chants qui plus tard pourront faire partie du répertoire traditionnel. Après les chants, les danses reprennent; tout le village y participe, même, semble-t-il, les personnes âgées; les grandes jarres de bière se vident peu à peu. En certains groupes, les petits enfants et aussi les jeunes gens non mariés (chez les Grands Bolgo par exemple) n'ont pas le droit d'en boire; en d'autres (chez les Saba par exemple), chacun peut puiser à sa guise. La fête se termine avec l'épuisement des jarres... et des forces des participants.

Le mélange, dans ces fêtes de la Margai, de remerciements pour la récolte et d'évocation des morts est très frappant. Il donne un visage complexe à ces grandes festivités où se retrouvent pêle-mêle, évoquées par un geste, par un détail matériel, toutes les idées des Hadjerai concernant ces réalités supérieures de la fécondité, de la mort et des puissances de l'au-delà.

(1) Le pays hadjerai est l'une des régions les plus giboyeuses du Tchad et les Hadjerai sont d'excellents chasseurs.

(2) Déjà signalée par P. HERSE, *op. cit.*, p. 86, et observée par nous à Bédi et Gagne; cf. photo 2, pl. VIII.

(3) Les paroles de 26 chants (entendus chez les Grands Bolgo, Petits Bolgo et Goula) ont été relevées.

(4) Elle porte un nom particulier en beaucoup de langues : « éla » en Petit Bolgo, « ereia » en Grand Bolgo, « fena » en Goula, « manguei » en Sokoro, etc.

## NATURE ET SIGNIFICATION DES MARGAÏ

Au terme de cette étude surtout descriptive du culte des Margaï, il convient de dégager les éléments positifs obtenus et de voir leur signification.

Si l'étude des cultes familiaux et collectifs peut se ramener à un problème objectif, par contre on se heurte à de grandes difficultés lorsqu'il s'agit de préciser le contenu de ces cultes. D'une part parce que la langue arabe confond l'esprit et le support matériel sous le même vocable de Margaï et aussi parce que certains fidèles font mentalement la même confusion.

Il nous a parfois semblé en effet que les bourmas de Margaï, normalement simples représentations d'une réalité spirituelle, étaient en fait l'objet réel du culte, que c'était à des bourmas personnalisées que l'on attribuait une action sur des hommes. Cette impression a été également celle de CARBOU (1), observateur des Diongor Guéra et des Kenga, qui a parlé à leur propos de fétichisme et de pratiques religieuses grossières.

Néanmoins le fait que les langues hadjeraï possèdent des mots différents pour désigner l'autel et l'esprit; la rencontre d'individus, chefs religieux le plus souvent qui établissaient, eux, nettement la distinction, semblent indiquer que ce fétichisme apparent n'est qu'une forme dégénérée de croyances plus pures.

### RELATIONS ENTRE MARGAÏ ET DIEU SUPRÊME

Il peut paraître paradoxal d'introduire seulement maintenant cette croyance en un Dieu suprême. C'est que cette croyance, qui a toujours été affirmée par les chefs religieux des diverses ethnies, n'entraîne aucun culte. Seules les Margaï sont l'objet d'un culte. Pourtant les maîtres de Margaï reconnaissent que ce Dieu unique, Créateur de tout et maître des hommes, est supérieur à leurs Margaï.

Cette croyance en un Être Suprême ne semble pas être un emprunt à l'Islam puisqu'on la rencontre dans des groupes n'ayant presque jamais eu de contacts avec l'Islam et surtout, puisque la plupart des langues possèdent un mot particulier pour désigner cette puissance supérieure (« Bôn » en Diongor Abou-Deïa, en Massenié et en Dadio, « Rila » en Boa, « Dô » en Petit Bolgo et en Fanian, « Wasa » en Saba et en Sokoro, etc.). Il est exact que cette croyance n'entraîne aucun culte mais l'influence de ce Dieu Suprême sur les hommes est néanmoins affirmée : d'un homme qui a beaucoup d'enfants ou qui est heureux à la chasse, les Sbokoro, par exemple, disent qu'il est « protégé de Wasa »; ils disent également que c'est Wasa qui a fait mourir tel homme (2).

Pourtant il serait abusif de parler d'un véritable monothéisme : l'importance des Margaï est telle qu'elle rejette dans l'ombre cette croyance pourtant générale.

Quelles sont alors les relations entre ce Dieu Suprême et les Margaï ? Cette question a été bien souvent posée aux maîtres de Margaï; tous ont répondu sans hésitation en affirmant que leurs relations étaient des relations de maître à serviteur : Dieu donne les ordres, la Margaï obéit (« la Margaï est le boy de Dieu »...). Les Margaï joueraient donc le rôle de relais, d'intermédiaires entre ce Dieu tout-puissant mais lointain et les hommes. Elles seraient en quelque sorte les représentants sur terre, les mandataires de ce Dieu.

On peut faire remarquer à propos de cette interprétation qu'elle a toujours été donnée par des maîtres de Margaï. Sans doute parce que les simples chefs de famille préféraient nous renvoyer à ces importants personnages dès qu'étaient posées des questions ayant une portée générale, mais peut-être aussi parce qu'ils en connaissaient mal les réponses. Il semble bien en effet que certains fidèles considèrent les Margaï — en principe simples intermédiaires — comme les seules puissances ayant des rapports avec les hommes et n'imaginent personne au-dessus d'elles.

(1) *Op. cit.*

(2) Cette idée est exprimée dans certains « chants de la mort » des Goula et des Grands Bolgo.

## BIENVEILLANCE ET MALVEILLANCE DES MARGAÏ

Nous avons bien des fois tenté de faire préciser aux interlocuteurs la nature de ces puissances qui tiennent une telle place dans la vie hadjeraï. Sont-elles bénéfiques ou maléfiques? Les administrateurs européens qui se sont un peu intéressés aux croyances de ces populations, en ont conclu que « la Margaï est le diable », et cette opinion est aujourd'hui celle de beaucoup d'Européens habitant ces régions. M. POUILLON (1) qui, en 1958, a étudié durant quelques mois les Dangaléat de Korbo semble se rallier à cette interprétation puisqu'il écrit que « les Margaï désignent des forces maléfiques ».

D'après les renseignements recueillis en de nombreux groupes, il semble pourtant qu'une puissance dispensatrice de la pluie et du mil, conservant santé et vigueur à ses fidèles, ne puisse être considérée comme foncièrement malveillante envers les hommes. Mais ceux-ci peuvent facilement — parfois à leur insu — susciter son courroux qui se manifeste alors par la sécheresse, la stérilité, la maladie, voire la mort. Aussi, parmi les sentiments inspirés par la Margaï à la plupart des fidèles, la crainte paraît-elle primer. Une telle constatation est d'ailleurs banale car la crainte, on le sait, est une des premières manifestations de l'esprit religieux. Néanmoins les maîtres de Margaï, eux, placés devant l'alternative : les Margaï sont-elles bonnes ou mauvaises, ont toujours affirmé que leurs Margaï étaient bonnes sans pour cela déclarer « aimables » au sens étymologique du terme. L'écart de point de vue entre les chefs religieux et la masse des villageois est déjà significative d'une différence de maturité religieuse (2).

## PLURALITÉ DES MARGAÏ

Parmi les quelques observateurs des croyances religieuses en pays hadjeraï, certains ont parlé de « religion de la Margaï », semblant conclure par l'emploi de cette expression à l'existence d'une divinité unique, « la Margaï », vénérée à travers les divers groupes ethniques. En réalité il semble que l'on puisse affirmer l'existence non d'une croyance unique mais de croyances identiques à travers les divers groupes. On parlera donc de croyances aux Margaï en admettant une pluralité de Margaï locales, distinctes les unes des autres, possédant soit une juridiction sur un coin de terre déterminé, soit un pouvoir spécial en un domaine particulier.

## SIGNIFICATION DES MARGAÏ

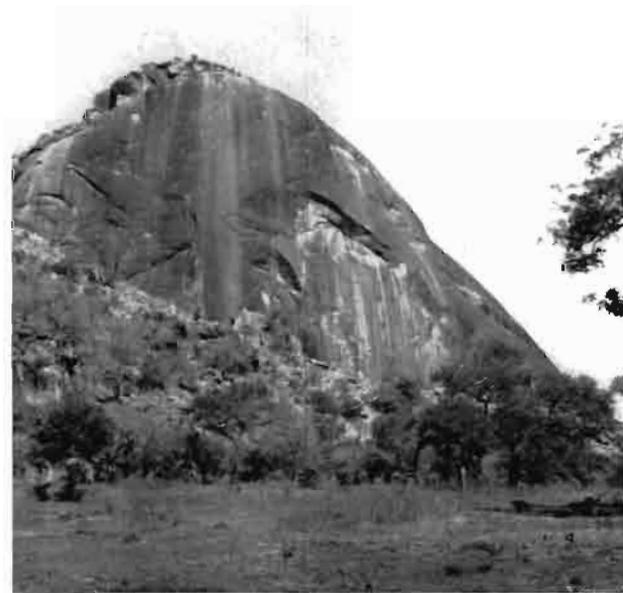
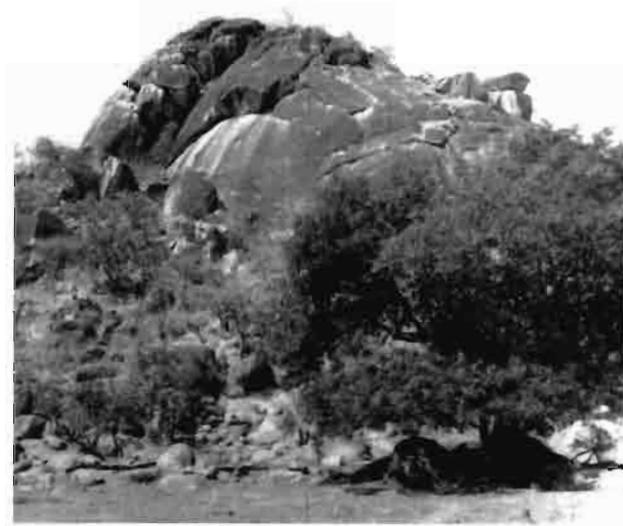
Que représente une de ces Margaï de village pour l'un de ses fidèles? Possède-t-elle une personnalité propre et en ce cas quelle est-elle? ou bien n'a-t-elle qu'une vague existence? Il semble que, plutôt qu'une personne dotée d'un caractère précis, la Margaï soit une sorte de force surnaturelle dont les caractéristiques ne peuvent être déterminées au cours d'un interrogatoire — même celui d'un important maître de Margaï. Ce sont certains détails observés au cours des fêtes qui nous amènent à conclure.

Il semble que l'on puisse identifier certaines Margaï comme des « esprits de la montagne » propriétaires du sol, que les nouveaux arrivants en fondant leur village durent se concilier, ce que leurs descendants continuent à faire. Ainsi s'expliquent l'existence de ces « places de la Margaï » dans la montagne, et le pouvoir de chefs de terre dévolu à certains maîtres de Margaï.

D'autres Margaï seront plutôt identifiées avec une sorte d'« Esprit de la récolte » et peuvent être considérées comme des divinités agraires, divinités de la fécondité aussi en un sens plus large, puisque leur pouvoir ne se limite pas aux seuls champs mais aussi aux hommes.

(1) J. POUILLON : Rapport d'enquête au Tchad in *Cahier d'Études Africaines*, n° 3, 1960, p. 152-155.

(2) Il est à remarquer que les desservants des Margaï ne peuvent être considérés comme des « hommes du Diable » puisqu'ils s'opposent aux sorciers et en certains cas aident à les dépister. L'existence de ces sorciers, individus honnis, qui sitôt découverts sont chassés du village, demanderait de plus amples études.



1 et 2. — Paysages typiques du pays hadjeraï : pitons dominant la plaine.



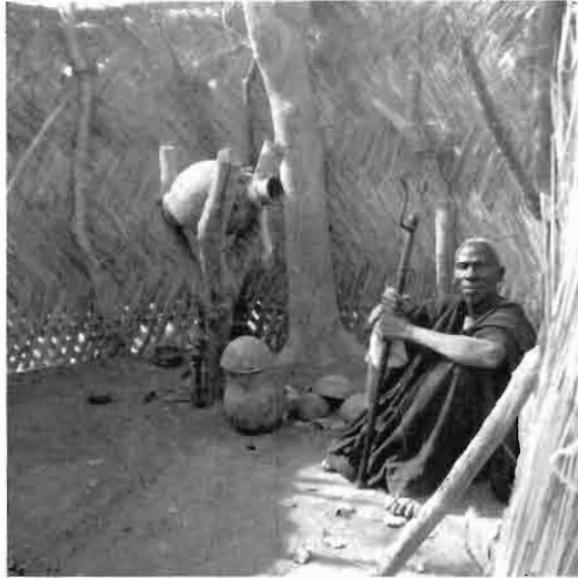
1. — Emplacement de Margai dans la montagne, simplement délimité par huit amkatkat (« arbres à papier »).
2. — Sanctuaire de Margai chez les Grands Bolgo de Bédi. Au premier plan, Ramadan le desservant; à gauche, une pierre creuse.



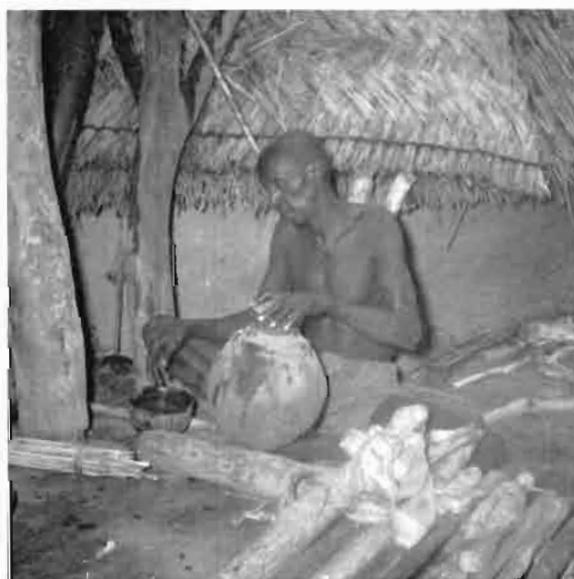
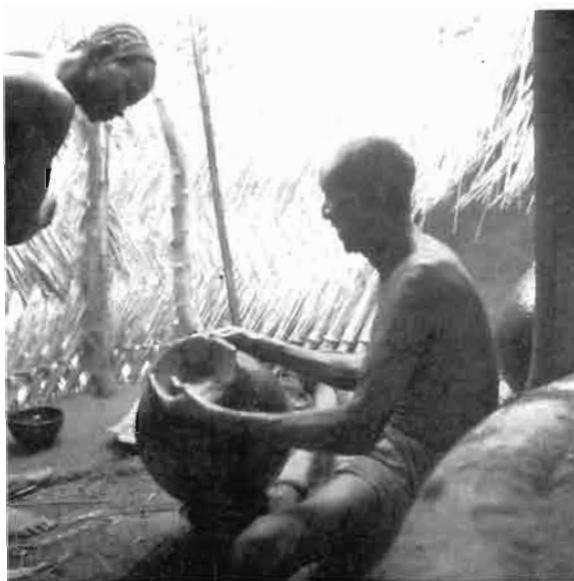
1. — Sanctuaire de Margai chez les Goula de Zan. On distingue, à droite, les « bourmas de Margai ». Au premier plan, « lances de Margai » servant à faire tomber la pluie.
2. — Sanctuaire de Margai sans toit chez les Saba ed Koutouma, délimité par un « chaganier ».



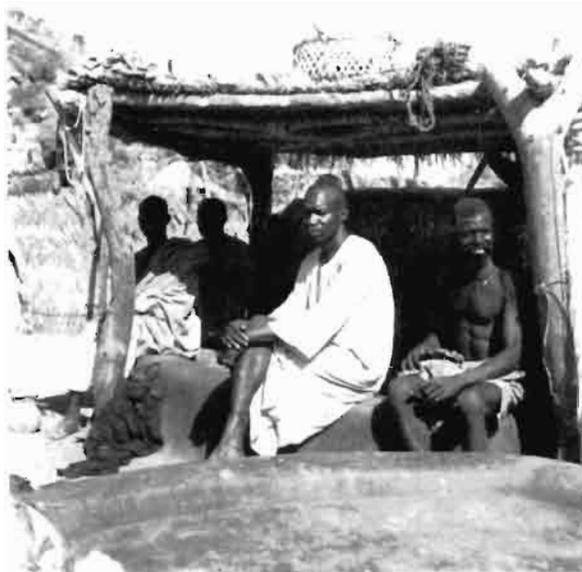
1. — Margai féminine au village Fanian de Karo. Accroupi derrière elle, Tamdja le desservant. Seule subsiste la bourma sacrée et la jatte servant aux offrandes. Le sanctuaire n'ayant pas été reconstruit a disparu.
2. — Dans le même village, bourma cassée de Margai, avec Ginja son desservant. Associée aux objets sacrés, une hache néolithique.



1. — A l'intérieur du sanctuaire de la Margai de Koutouma. La bourma sacrée est placée à l'intérieur d'une fourche à trois branches; à son col, une bande de coton; à ses pieds, les plats servant aux offrandes de nourriture; à droite, le desservant, Defallah, s'appuyant sur le « goulam-kotior » (canne servant à identifier les voleurs).
2. — Le vieux Nargadou, maître de la plus grande Margai de Zan. (On remarque la banquette rectangulaire de terre séchée et polie — véritable ciment — caractéristique de l'architecture Petit Bolgo, Koké, Fanian et Goula.)



1. — Fête des premières tornades chez les Petis Bolgo de Koya. Le maître de Margai lave une des bourmas sacrées avec de la bière.
2. — La même fête. Une des bourmas sacrées est enduite d'ocre. Derrière le desservant Habab, le sanctuaire.



1. — Fête des premières tornades chez les Goula de Zan : les hommes âgés rassemblés suivent les gestes du desservant.
2. — La sœur du desservant fait une onction d'œrc sur le front d'une fillette pour qu'elle reste en bonne santé. A gauche, le sanctuaire et les bourmas sacrées.



1. — Dernière phase de la même fête : les enfants mangent les restes de la « boule » de mil qui a été offerte à la Margai.
2. — Chez les Grands Bolgo, joueur de « tora », longue flûte de bois servant aux fêtes de la Margai et aux fêtes des morts. Au fond à droite, un sanctuaire de Margai.



1. — Préparatifs d'une fête religieuse : la fabrication de bière de mil (chez les Goula de Zan).
2. — Une femme Goula prête à parler sous l'emprise d'un esprit (à gauche; à droite sa parente). On remarquera les tatouages en motif de vagues sur les seins et l'estomac et le petit labret placé dans la lèvre supérieure.

Il est difficile de déterminer à quel titre les Margaï ont pouvoir dans les diverses circonstances de la vie des villageois. En tout cas elles se présentent très souvent comme des gardiennes de l'ordre social, punissant impitoyablement voleurs, parjures, adultères et meurtriers.

Suivant les cas, ces trois aspects sont séparés — lorsqu'il y a pluralité de Margaï dans un même village — mais ils peuvent aussi appartenir à une seule et même Margaï.

Un dernier aspect se rencontre plus particulièrement dans les Margaï familiales, il s'agirait d'esprits d'ancêtres plus ou moins divinisés et se manifestant à leurs descendants par l'intermédiaire de disparus récents. Cet aspect de la Margaï, sorte de divinité des morts, se retrouve également, quoique plus flou, dans les Margaï collectives, puisqu'on l'a vu, le souvenir des morts est régulièrement évoqué au moment des fêtes des récoltes.

Tous ces aspects, quoique foncièrement différents, en arrivent à se confondre, si bien qu'il est souvent difficile de les isoler et de les analyser. On a parfois l'impression que ce qui se présente aujourd'hui comme un amalgame confus a pu être autrefois une série de constructions, sommaires peut-être, mais logiques, que le temps et les invasions successives ont amené à se compénétrer, voire se contredire.

Un trait intéressant à souligner est la liaison très fréquente sinon constante entre les bourmas et les puissances supérieures. Peut-être l'idée d'une divinité de la fécondité s'est-elle tout naturellement traduite par l'emploi d'une bourma, souvent identifiée à la matrice source de vie, peut-être l'emploi de cette bourma s'est-il généralisé lorsque les Hadjeraï ont cherché un symbole pour des divinités différentes des divinités agraires. Ce ne sont là que des hypothèses difficilement vérifiables.

En tout cas on peut faire remarquer que les croyances religieuses des Hadjeraï qui associent culte des morts, culte de la Terre, culte de la Montagne en leur donnant surtout pour support des urnes sacrées, semblent se retrouver à peu près à la même latitude chez les « Kirdi » du Nord-Cameroun décrits par B. LEMBEZAT (1) et P. H. de LAUWE (2), et aussi chez ces populations de la Nigeria étudiées il y a trente ans par C. K. MEEK (3), qui se disent toutes d'origine orientale.

Nous nous sommes, au cours de cet article, attachés à montrer les différences que prennent suivant les ethnies des croyances semblables. Bien qu'actuellement il soit impossible de trouver une Margaï regroupant sous sa juridiction toutes celles du pays hadjeraï, il serait tentant de supposer que cette « Margaï-chef » a existé et que l'émiettement devant lequel on se trouve aujourd'hui est dû à sa disparition, peut-être consécutive à des migrations.

Un seul mythe explicatif de l'origine des Margaï a été recueilli de la bouche du vieux chef Maloua. Il va en ce sens puisqu'il déclare : « Depuis le commencement, Dieu et la Margaï étaient (4). Il y avait une seule Margaï, une seule bourma. Avant l'existence des Français, il y avait seulement les paroles de Dieu que les maîtres de Margaï écoutaient et disaient aux gens. Mahomet vint et dit à tous de faire le salam : « n'écoutez plus la Margaï ».

« Les hommes de la Margaï ne l'ont pas écouté, il y eut une bataille et la bourma de la Margaï se cassa en petits morceaux. Les maîtres de Margaï vinrent ramasser les morceaux; chacun prit un morceau, le pila et le mélangea avec du banco (argile) pour faire une nouvelle bourma de Margaï.

« Depuis il n'y a plus que des morceaux de la grande Margaï. »

Ce mythe a-t-il une valeur historique? ou n'est-ce qu'une reconstruction philosophique imaginée par un sage, une explication qu'il se serait donnée devant la diversité des Margaï? Mieux vaut avouer notre ignorance.

(1) B. LEMBEZAT : « Kirdi, les populations païennes du Nord-Cameroun », Mémoire n° 3 de l'I. F. A. N. (centre du Cameroun), 1950.

(2) P. H. de LAUWE : « Pierres et poteries sacrées du Mandara », *Journ. Soc. des Afric.*, 1937, t. VII, fasc. 1, p. 53-67 et pl. III et IV.

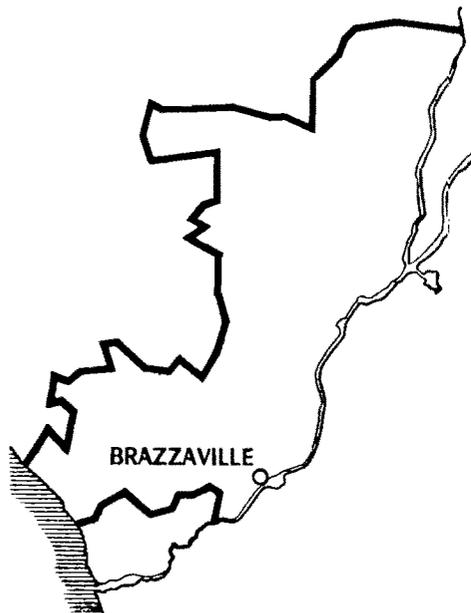
(3) C. K. MEEK : « Tribal studies in Northern Nigeria ». Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1931.

(4) Nous donnons les propres expressions de Maloua qui parle couramment le français.

## BIBLIOGRAPHIE

- BOUJOL et CLUPOT. — La subdivision de Melfi. — *Bull. Soc. Recherches Congolaises*, Brazzaville, 1941, XXVIII p. 13-82.
- CARBOU (M.). — La région du Tchad et du Ouaddaï. — Paris, Leroux, 1912, I, 380 p., II, 277 p.
- CHOMBART DE LAUWE (P. H.). — Pierres et Poteries sacrées du Mandara. — *Journ. Soc. Afric. Paris*, 1937, VII, 1, p. 53-67.
- DUCHEMIN (G. J.). — Exemples de substitution de mythes avec maintien du rite dans les croyances animistes au Sénégal et au Fouta-Djalon. — *C. R. de la 1<sup>re</sup> Conf. Intern. des Afric. de l'Ouest*, I.F.A.N., 1951, II, p. 351-353.
- FOURNEAU (J.). — Une tribu païenne du Nord-Cameroun : les Guissiga. — *Journ. Soc. Afric. Paris*, 1938, VIII, 2, p. 163-195.
- HERSE (P. L.). — Observations sur les Margayes de Melfi. — *Bull. Inst. Ét. Centrafr. Brazzaville*, 1947, II, 1, P. 1-97.
- LAVERGNE (G.). — Le pays et la population Matakam. — *Bull. Soc. Ét. Camer.*, 1944, sept., 7, p. 7-73.
- LEBEUF (A.). — Les populations du Tchad. — Paris, P.U.F., 1959, 130 p.
- LEBEUF (J. P.). — L'habitation Fali. — Hachette, 1961, 607 p.
- LEMBEZAT (B.). — Kirdi, les populations païennes du Nord-Cameroun. — *I.F.A.N., Mémoire n° 3*, 1950, 101 p.
- LEMBEZAT (B.). — Les populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adamaoua. — Paris, P.U.F., 1961.
- MARCHESSÉAU (G.). — Quelques éléments d'ethnographie sur les Mofu du Massif de Durum. — *Bull. Soc. Ét. Camer.*, juin 1945, 10, p. 7-53.
- MEEK (C. K.). — Tribal studies in Northern Nigeria. — London, 1931, I, 582 p., II, 631 p.
- MOUCHET (J.). — Prospections ethnologiques sommaires de quelques massifs du Mandara. — *Bull. Soc. Ét. Camer.*, 1947, 17-18, p. 99-139, 19-20, p. 93-104; 1948, 21-22, p. 105-119; 1949, 21-22 bis, p. 39-54.
- POUILLON (J.). — Rapport d'enquête au Tchad. — *Cahiers d'Ét. Afric.*, 3, 1960, p. 153-155.

# **BULLETIN DE L'INSTITUT DE RECHERCHES SCIENTIFIQUES AU CONGO**



**BULLETIN DE L'INSTITUT DE RECHERCHES SCIENTIFIQUES AU CONGO**

fondé en 1922 sous le titre :

**Bulletin de la Société des Recherches Congolaises,**

devenu en 1945 :

**Bulletin de l'Institut d'Études Centrafricaines, 1945-1961.**

*Directeur :*

Inspecteur Général R. PAULIAN, Directeur de l'I. R. S. C., B. P. 181  
Brazzaville (République du Congo).

*Comité de rédaction :*

G. BERRIT, B. DESCOINGS, G. MARTIN, M. SORET, Dr. R. TAUFFLIEB.

La Direction de l'I. R. S. C., B. P. 181, Brazzaville, sera heureuse d'organiser l'échange de son *Bulletin* avec les publications scientifiques intéressant sa bibliothèque.

Le *Bulletin de l'I. R. S. C.* accepte les articles en français, anglais, allemand ou italien. Les manuscrits doivent être dactylographiés, sur une seule face et à double interligne; illustrés de préférence de dessins au trait.

Les auteurs reçoivent gratuitement 50 exemplaires en tirés à part; ils peuvent en commander, à titre onéreux, un nombre plus élevé.

Adresser toute la correspondance concernant le *Bulletin de l'Institut de Recherches Scientifiques au Congo* à :

Monsieur le Directeur de l'I. R. S. C.  
B. P. 181  
BRAZZAVILLE (Congo)