

Jeanne Françoise VINCENT
Attachée de Recherche au C.N.R.S

CULTES AGRAIRES ET RELATIONS D'AUTORITÉ
CHEZ LES SABA
(HADJERAÏ DU TCHAD)

YAOUNDE, Mai 1967

CULTES AGRAIRES ET RELATIONS D'AUTORITE CHEZ LES SABA
(Hadjeraï du Tchad)

Rapport de missions au Tchad (mai 1965 - Avril-Novembre-Décembre 1966)
par

Jeanne-Françoise VINCENT
Attachée de Recherche au CNRS

YAOUNDE - Janvier - Mai 1967.

S O M M A I R E

	Pages
Introduction.....	1
Description de l'enquête.....	3
Présentation des Saba et de la sous-préfecture de Melfi.....	5
Chapitre I : Histoire du peuplement Saba.....	10
Chapitre II : Relations à l'intérieur de la Société.....	19
Chapitre III : Eléments de métaphysique Saba.....	41
Chapitre IV : Les lieux de culte.....	71
Chapitre V : Les agents du culte.....	89
Chapitre VI : Le culte et ses manifestations.....	115
Bibliographie des ouvrages consultés.....	140
Table des matières.....	142

CULTES AGRAIRES ET RELATIONS D'AUTORITE
CHEZ LES SABA (HADJERAÏ DU TCHAD)

Rapport des Missions de Mai 1965 - Avril - Novembre - Décembre 1966

par

Jeanne-Françoise VINCENT
Attachée de Recherche au C.N.R.S.

A 400 km à l'Est de Fort-Lamy commencent les premières montagnes du Massif Central Tchadien, massif non pas unique mais succession de "montagnes-îles" inégalement peuplées, dominant abruptement des plaines presque vides.

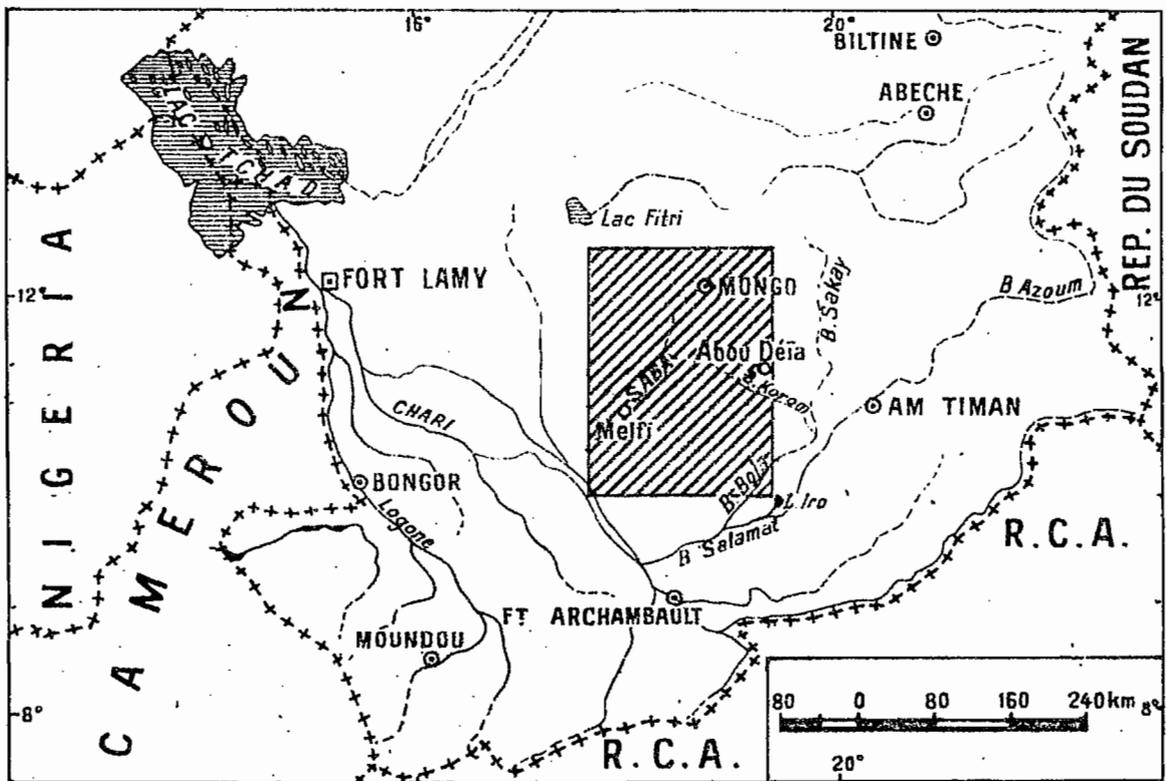
Les populations de ce vaste massif - 100 000 personnes - réparties sur une surface approximative de 50 000 km² - sont désignés par les Arabes environnants sous le terme d'"Hadjeraï", ce qui signifie tout simplement "montagnards".

C'est peut-être à ce milieu géographique particulier, la montagne, que la société Hadjeraï doit son originalité par rapport à ses voisins des plaines Sara ou Arabes tout comme ses ressemblances avec divers peuples de Sahel : Bura du Nord-Nigéria, Konkomba du Nord-Togo, Mafa du Nord-Cameroun ou Nuba du Kordofan par exemple. Toutes ces populations montagnardes, largement échelonnées dans l'espace pourtant, possèdent des techniques agricoles, des structures sociales, et des croyances religieuses très proches de celles des Hadjeraï.

L'existence de ce terme unique, Hadjeraï, ne doit pas faire illusion : les Hadjeraï ne constituent pas un ensemble unifié ; on rassemble sous ce terme une poussière de groupes ethniques, quatorze à dix-huit suivant les regroupements aux quels on procède.

C'est à l'un de ces groupes peuplant le coeur même du pays Hadjeraï les Saba, que nous venons de consacrer une enquête détaillée tout en procédant à des comparaisons avec ses plus proches voisins : Mogum, Sokoro et Baraïn.

Nous avons d'abord constaté une étonnante plasticité qui à l'intérieur de chacun de ces groupes, a permis l'agglomération d'éléments divers : deux et parfois trois strates de populations se savent d'origines différentes mais se regroupent pourtant aujourd'hui sous une même appellation, communiquent par une seule langue, ont élaboré des pratiques



Service Carto O.R.S.T.O.M. de YAOUNDE

Zoa Jean

SITUATION DU PAYS HADJERAI

Fig.1

religieuses et une organisation sociale communes.

Ainsi chaque société apparaît-elle comme le résultat momentané d'un équilibre entre fractions diverses, équilibre qui eût fort bien pu se modifier en d'autres directions par l'intégration de nouveaux arrivants.

C'est d'abord historiquement qu'il conviendrait d'étudier une à une ces populations en essayant de déterminer le noyau originel et ^{par} là la où les couches d'"envahisseurs assimilés") Les mythes de fondation des villages peuvent nous donner là-dessus des indications. Certains sont particulièrement caractéristiques mais l'histoire qu'ils permettent de reconstituer n'est qu'hypothétique, sans dates ni points de repère. C'est tout au plus une illustration d'un ordre d'arrivée.

Aussi l'étude des sanctuaires religieux fournit-elle un fil conducteur plus solide. A travers elle il est possible de reconstituer, stratigraphiquement en quelque sorte, le groupe considéré : sous le même vocable de "margaï" sont confondus des concepts différents permettant de découvrir des "niveaux" religieux distincts correspondant aux diverses strates et aboutissant à une spécialisation religieuse. On est alors amené à constater une certaine imbrication du pouvoir religieux et du pouvoir proprement politique.

Indirectement donc, cette enquête chez les Hadjeraï permet d'apporter une contribution à l'étude d'un problème soulevé depuis peu : l'existence de sociétés à mi-chemin entre les systèmes politiques sans états et les systèmes étatiques. Dans ces groupes, de si faible extension pourtant, nous avons rencontré un cérémonial compliqué utilisé lors de l'élection du chef politique et une conception presque sacrée de son pouvoir qui préfigurent ceux de royaumes vraiment élaborés.

Déroulement de l'enquête

Au cours d'une précédente mission (février-mai 1961), pour réaliser une première description du culte des Margaï (1) nous avons employé une méthode extensive qui nous avait conduit à séjourner en 19 villages appartenant à 10 groupes ethniques différents. Lors des missions suivantes (trois missions d'un mois chacune) nous nous sommes limitée aux Saba. Ils furent choisis d'abord à cause de la célébrité de leur Margaï de Gone, en raison également de leur situation retirée : ils peuplent les environs de massifs situés à l'écart des routes (cf. carte). De plus notre enquête de 1961 avait constaté la vitalité de leurs

(1) J.F. VINCENT "Les Margaï du pays Hadjeraï (Tchad). Contribution à l'étude des pratiques religieuses". Bull. I.R.S.C. n° 1-3 c. 9pl. photo-Brazzaville - pp. 63-66 - 1962.

croyances religieuses - favorisée peut-être par leur isolement - matérialisée de façon visible par l'abondance des sanctuaires collectifs et surtout des autels individuels.

En mai 1965 (27 avril-21 mai) nous avons résidé à Gone, d'où nous avons rayonné sur les villages de Mak, Goboro et Karfisso. Cette première mission constata ~~une stratification sociale fondamentale, soup-~~çonnée ~~seulement~~ en 1961 : la division de la société Saba en deux couches principales de populations : "gens de la terre" et "gens de la chefferie", se prétendant également autochtones, division compliquée par l'arrivée relativement récente d'envahisseurs ayant arraché la chefferie à ses détenteurs traditionnels et constituant donc une troisième couche sociale. Chacune de ces strates, nous devions le découvrir, avait ses propres sanctuaires. Mais ~~en dehors de cette importante constatation,~~ cette mission souleva plus de problèmes qu'elle n'en résolut : en particulier les relations des divers sanctuaires - et de leurs chefs - entre eux étaient ~~mal~~ perçues.

Aussi avons-nous consacré aux Saba deux nouvelles missions d'un mois. En avril 1966 (28 mars - 27 avril), après être retournée à Gone, nous nous sommes installée successivement dans quatre autres villages : Goboro-Bara, Matara, Tcheken et Marguïa d'où nous avons systématiquement rendu visite aux villages Saba voisins.

Dans chacun nous nous sommes efforcée de rencontrer les desservants vants religieux - et le chef de village bien sûr - et de visiter avec eux leurs sanctuaires. Sur 49 sanctuaires de Marguïa dont nous avons noté l'existence, nous en avons visité 41. 21 étaient des sanctuaires de génies de clan, de portée assez limitée, 4 étaient consacrés à des génies particuliers (1), 8 par contre étaient des sanctuaires des génies de la terre, et 8 des sanctuaires de génies de la chefferie. Ce sont les desservants eux-mêmes qui nous ont aidée à en retracer l'historique - lié bien souvent à l'histoire tout court des clans - et à comprendre la signification des objets ~~culturels~~. Par eux nous nous sommes fait préciser le caractère spécifique de leur rôle, beaucoup plus net par le passé, rôle presque entièrement religieux et "mystique" des desservants des Marguïa de la montagne, rôle presque uniquement politique des desservants des Marguïa de chefferie.

(1). cf. infra : tableau des sanctuaires collectifs du pays Saba p.

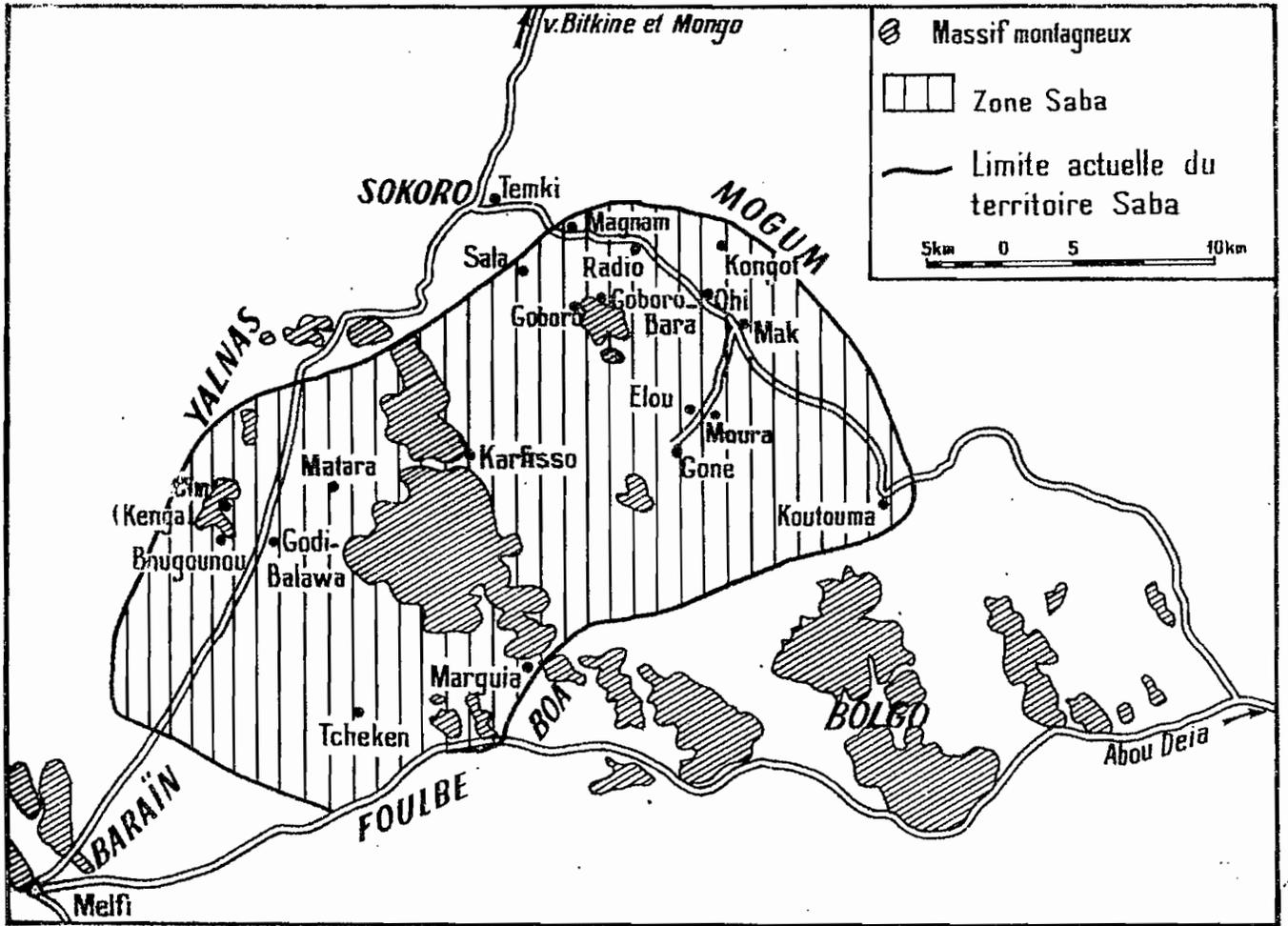
Si l'époque choisie - la fin de la saison sèche - était favorable aux longues conversations puisqu'aucun travail agricole n'était en cours, elle le fut moins à l'observation : notre espoir de voir tomber les premières pluies et d'assister ainsi à l'accomplissement des rites décrits fut chaque fois déçu.

Notre dernière mission (11 novembre - 10 décembre 1966) fut par contre de participation directe puisque nous pûmes étudier la célébrations des cultes collectifs et individuels, observer des femmes et des hommes possédés - les "chevaux de la Margaï" - assister à des funérailles et des sacrifices post-mortem enfin.

Nous avons réalisé des enregistrements au magnétophone de ces différentes cérémonies. Des chants propres aux fêtes de la Margaï et des chants de lamentation (74 en tout) ont été consignés. Leur traduction, effectuée avec la collaboration volontaire de divers habitants a précisé de façon très spontanée notre connaissance ^{de la} métaphysique Saba (Dieu et ses interventions dans la vie des hommes, les Margaï, la grande Margaï de Gone, la sorcellerie, l'attitude devant la mort enfin). Cette connaissance a été complétée par l'enregistrement des paroles et discours prononcés au cours de l'accomplissement des rites, paroles qui, en même temps nous ont mieux fait saisir les relations existant aujourd'hui entre "gens de la chefferie" et "gens de la terre".

Nous avons ainsi assisté successivement aux fêtes de la grande Margaï de Gonaï de Gone, puis à celles de Goboro-Bara, enfin à celles de Temki. A chaque fois nous avons habité le village où se déroulaient les cérémonies. En attendant la célébration de la fête de Temki, nous avons séjourné et enquêté à Urmi, chez les Mogum, puis à Andi chez les Baraïn où nous avons précisé le rôle et les devoirs réciproques des "gens de la chefferie" - et du chef supérieur choisi parmi eux - et des "gens de la terre".

Au cours de ces trois missions l'accueil reçu a été presque partout excellent. Notre enquête de 1961 avait laissé des souvenirs; notre retour de 1965 fut interprété comme une preuve d'intérêt spécial, ceux de 1966 considérés comme "normaux". Tous les Saba connaissent à présent le but de notre travail, ce qui facilite beaucoup le démarrage de l'enquête. C'est le chef du village de Gonaï lui-même qui nous a fait prévenir de la date exacte à laquelle serait célébrée la fête de la grande Margaï; c'est invitée par les desservants que nous avons assisté aux fêtes de Goboro-Bara et de Temki. Aussi est-ce dans un climat de confiance et d'accueil amical que nous avons pu travailler.



Croquis 2 LES SABA ET LEURS VOISINS

PRESENTATION DES SABA

La région occupée par les Saba se trouve à 60 kms au Nord-Est de Melfi. Elle couvre environ 600 km² de plaines et de montagnes au pied desquelles sont bâtis des villages. L'altitude de la plaine oscille autour de 500 m. - Elles comporte les montagnes isolées de Gone (838m). et un massif assez important culminant au mont Doutouma (1.124 m), autrefois entièrement habité par les Saba mais dont actuellement la partie Sud est occupée par deux autres groupes Hadjeraï, Les Baraïn et les Boa, ces derniers installés depuis soixante-quinze ans seulement.

Le recensement de 1962 dénombre 1.960 Saba répartis dans onze villages. Les "villages officiels" coïncident mal avec la réalité : ils ne comprennent pas les villages récemment fondés toujours recensés avec leur lieu d'origine - et ils conservent parfois des appellations anciennes à présent inusitées. Quant à nous, nous avons dénombré treize villages Saba : Goboro, Goboro-Bara, Sala, Radio, Ohi, Mak, Gone, Elou, Danga, Matara, Bougounou et Godi (1) (cf. croquis n° 2).

De plus on trouve des minorités Saba dans quatre villages (cf. carte de localisation) : au Sud dans le village Yalmas de Tchéken et le village Boa de Marguïa les Saba constituent le noyau de peuplement le plus ancien; au Nord dans le village Yalnas de Magnam et dans le village Mogum de Kongot ils forment au contraire des groupes récents arrivés depuis cinq à dix ans. Dix des villages entièrement Saba occupent les plaines de l'Est du Massif de Doutouma et autour des montagnes de Gone et Goboro; trois autres villages se trouvent à l'Ouest du Massif de Doutouma, tout près de la grande route reliant Melfi à Mongo (cf. carte). Ils sont donc séparés de leurs frères par toute l'étendue du massif et l'on est en droit de distinguer des Saba de l'Est, de loin les plus nombreux, et des Saba de l'Ouest qui ne sont que 300.

Les Saba sont entourés aujourd'hui à l'Est par les Bolgo, au Nord-Est par les Mogum, au Nord par un petit groupe Sokoro, au Nord-Ouest par les Yalnas et quelques Foulbé, au Sud par une fraction Baraïn et un petit groupe Boa (cf. croqui de localisation).

Malgré leur petit nombre les Saba ont conscience de former un groupe ethnique particulier à l'intérieur duquel ont lieu toujours la plupart des mariages. L'unité du groupe est encore renforcée par l'existence d'une langue propre aux Saba (2), très différente

(1) Huit de ces villages seulement figurent sur la carte I.G.N. au 200.000^e de 1956.

(2). Mais les trois villages de l'Est, Matara, Bougounou et Godi parlent un Saba légèrement différent.

du Mogum et du Bolgo mais dont la parenté avec le Sokoro est perceptible même à un non-linguiste. Bien que les Saba n'emploient entre eux que leur langue, à peu près tous les adultes (1) parlent couramment l'arabe simplifié qui sert de langue véhiculaire dans la majeure partie du Tchad. C'est d'ailleurs pour eux une nécessité car à chaque saison sèche des Arabes Missirié viennent de la région d'Oum-Hadjer s'installer avec leurs troupeaux de boeufs sur leurs terres. Des relations d'échanges - mil contre lait ou contre l'échange de boeufs - s'instaurent alors.

A la faveur de ces relations suivies se produit une lente acculturation des Saba par les Arabes. Le processus n'est pour l'instant qu'entamé : il se traduit d'abord par l'adoption de nombreux termes arabes qui se substituent aux mots Saba; les points cardinaux, les noms des lunes par exemple, parfois même certains lieux-dits, voire certains villages, ne sont plus désignés par les Saba que par leurs noms arabes. Les règles de mariages se modifient également et le mariage avec les cousins croisés, autrefois interdit, commence à se rencontrer. Si la circoncision est pratiquée depuis environ cent ans, l'excision, elle, n'a fait son apparition qu'il y a trente à quarante ans, et cette pratique est nettement qualifiée par les Saba d'"emprunt aux Arabes". Dans le domaine religieux les Saba manifestent toutefois une nette résistance : dans leur quasi totalité ils restent fidèles aux pratiques traditionnelles. Certains indices donnent cependant à penser que cette résistance finira par céder sous la poussée de l'Islam.

Parmi tous les petits groupes Hadjeraï du Nord-Est de Melfi les Saba occupaient une position dominante, reconnue d'ailleurs par leurs voisins ainsi que nous l'avons constaté chez les Mogum : leurs jeunes gens, disent-ils, pouvaient enlever la jeune fille Bolgo ou Mogum de leur choix sans payer de dot à ses parents. Les Baraïn, toujours selon les Saba, leur étaient également inférieurs. Par contre ils se montrent discrets sur la sanglante défaite - dont le souvenir est pourtant resté vif - que leur infligèrent les Boa vers 1895 peu après leur installation dans la région.

Comme la plupart des groupes Hadjeraï les Saba eurent beaucoup à souffrir au cours du XIXe siècle des incursions du Royaume du Wadaï. Ils payer tribut au Sultan : chevaux, grands "boubous" de coton noir, défenses d'éléphants enfin. Ils étaient incapables en effet de résister au Wadaï qui envoyait chaque année une troupe de cavaliers bien armés.

(1) Nous n'avons rencontré qu'une seule fois le cas d'un vieil homme qui, dans ses relations avec des étrangers de passage, était obligé de passer par son fils comme interprète.

Il n'y avait qu'à s'incliner car si les "cadeaux" n'étaient pas prêts, les guerriers du Wadaï brûlaient les villages, égorgaient les vieux et emmenaient comme esclaves les adultes et les enfants qui ne s'étaient pas sauvés à temps dans la montagne.

Un recensement partiel daté de 1906 montre que les Saba sont actuellement en pleine décroissance numérique. Ce document donne pour les groupes voisins Sokoro, Dionkor Guéra et Kenga (1) des chiffres presque semblables à ceux d'aujourd'hui. Pour les Saba au contraire il indique qu'ils sont "environ 6 000" soit trois fois plus que maintenant. Les vieux Saba sont conscients de cette diminution dont ils parlent souvent. Les ponctions régulières du Wadaï sont bien sûr à incriminer. Mais d'autres facteurs interviennent également. Selon les Saba la mortalité - infantile et générale - bien loin de diminuer aurait augmenté notablement depuis l'arrivée des Français. Cette opinion n'est apparemment paradoxale. En effet la région de Melfi, à la différence d'autres parties du Tchad, ne fut jamais suivie sur le plan médical. Il n'y eut jamais de médecin dans ce pays grand comme la Belgique... Par contre les épidémies, elles, avec les possibilités plus grandes de circulation, furent plus fréquentes et plus meurtrières.

En plus de ces deux raisons - valables pour l'ensemble des Hadjeraï qui pourtant n'ont pas regressé comme les Saba - il faut indiquer un autre important facteur de diminution : l'émigration au Soudan tout proche, particulièrement forte chez les Saba. Selon le chef de village de Gone "au Soudan, on pourrait reconstituer actuellement un autre Gone rien qu'avec les fils du village émigrés"...

L'occupation du Tchad par les Français, si elle apporta une paix durable, fut pourtant cause de profondes perturbations sociales. Une nouvelle organisation politique fut mise en place : le pays fut divisé en cantons d'importance variable à la tête desquels fut placé un chef choisi parmi les notables du pays. Dans chaque village également un chef fut nommé.

Dans la région de Melfi le problème de la division en cantons était particulièrement difficile à résoudre par suite de l'émiettement de la population... Cinq cantons de 6 000 km² en moyenne furent créés dans la "subdivision" de Melfi. Les Saba n'eurent pas trop à se plaindre de la solution apportée : c'est parmi eux en effet que fut choisi dès l'origine le chef d'un de ces cantons, appelé canton de Sorki (ancien nom de Koutouma), et regroupant outre les Saba, leurs voisins Bolgo, Mogum, Garaïn, Boa et Yalnas. Le choix était judicieux puisqu'il

(1) Pour une présentation plus générale des Hadjeraï cf. notre étude : "Les Margai du pays Hadjeraï" op. cit.

était fait à l'intérieur du clan détenant traditionnellement le plus grand pouvoir politique (1). Il semble confirmer l'hypothèse d'une hégémonie des Saba au moment de la pénétration européenne.

Si l'administration française préservait d'une certaine façon la structure traditionnelle du pouvoir politique, elle ne tenait aucun compte de l'existence d'une autre catégorie de chefs, dont le pouvoir était pourtant l'exacte contre-partie de celui des chefs politiques : les chefs de terres et de montagnes. La présence française se traduisit donc dans toute la région de Melfi par une "laïcisation" du pouvoir politique et inversement par une accentuation du pouvoir purement religieux des chefs de montagne. Cette séparation tranchée de deux domaines qui jusqu'alors coïncidaient en partie paraît être finalement la transformation la plus importante résultant des cinquante années de présence française.

En effet la scolarisation - ailleurs - puissant facteur d'évolution - fut à peu près nulle : une école, une seule dans toute l'étendue de Melfi, fonctionna à Melfi même à partir de 1920, et ce n'est qu'en 1959 que furent ouvertes cinq écoles dans les chefs-lieux de canton. A Koutouma existe donc aujourd'hui une modeste école groupant une vingtaine d'élèves, désertée périodiquement en période de soudure avant la nouvelle récolte. Une autre vient de s'ouvrir à Temki.

Quant à l'évangélisation chrétienne, elle commence à peine. Les populations de Melfi découragent en effet les efforts missionnaires par leur dispersion et leur faible extension. Alors que huit missions chrétiennes (cinq catholiques et trois protestantes) se sont implantées depuis 1945 chez les Hadjeraï du Nord, une seule mission protestante a été ouverte à Gogmi, chez les Sokoro, en 1961 seulement.

La seule ouverture des populations de Melfi au monde extérieur fut représentée par l'engagement dans l'armée française. Sur Melfi comme sur Mongo, les "anciens combattants" revenus au pays après leurs quinze ans de service constituent une nouvelle aristocratie, disposant de revenus monétaires réguliers - la "pension" - ayant un certain niveau d'instruction (2) et capables d'assimiler le mécanisme des nouvelles institutions. Ils sont particulièrement nombreux chez les Sokoro et chez les Baraïn. Nous en avons rencontré une douzaine chez les Saba, parfaitement réintégrés malgré leur longue absence et faisant fonction de

(1) cf. infra p.

(2) et connaissant le français. C'est exclusivement parmi eux qu'en 1965 et 66 comme en 1961 nous avons pu trouver des interprètes satisfaisants.

chefs de village, voire de chefs de village.

Même sur le plan économique il n'y eut pas de changement spectaculaire durant ces cinquante dernières années : les habitants de la région de Melfi isolés dans leurs montagnes - et de surcroît coupés par les pluies du reste du monde durant six mois de l'année - ne se virent imposer aucune culture d'exportation : aussi le réseau commercial est-il toujours étonnamment clairsemé et presque uniquement cantonné au modeste centre de Melfi. Ce n'est qu'après l'indépendance, en 1962, que Melfi reçut l'ordre de cultiver le coton. Le caractère récent de cette culture, la faiblesse des revenus individuels apportés par elle, interdisent encore un bilan de son retentissement social et Melfi, en 1966, paraît toujours conforme au tableau qu'en dressèrent il y a trente-cinq ans deux de ses administrateurs (1).

(1) BOUJOL et CLUPOT - "La subdivision de Melfi" (étude effectuée en 1932) - Bull. Soc. Rech. Congol. Brazzaville - 1941-XXVIII- p. 13-82.

I HISTOIRE DU PEUPEMENT SABA

Les quelques pages d'histoire des Saba qui vont suivre, dans lesquelles nous avons condensé une série d'entretiens avec une vingtaine d'informateurs différents (1) ne présentent sans doute qu'un intérêt général fort restreint. Nous avons tenu cependant à transcrire ces données, si imprécises, si confuses, si restreintes soient-elles, en espérant qu'ajoutées à l'histoire des autres groupes Hadjeraï elles permettront de déterminer quelques grands traits ^{valables} pour l'ensemble de ces populations.

Bien que les Saba ne soient que deux mille personnes, leur histoire ne laisse pas d'être fort compliquée puisque l'on ne distingue pas moins de trois couches de population parmi eux : "gens de la terre" ou "Bulon", "gens de la chefferie" ou "Maïnon", installés à date ancienne dans le pays, et immigrés récents : les Komolon. C'est d'ailleurs ces derniers arrivants qui alimentent surtout la chronique Saba.

Il faut remarquer que dans les groupes voisins : Sokoro, Mogum et Baraï nous n'avons retrouvé d'équivalent aux Komolon. Les uns et les autres ne présentent que la seule division entre "gens de la terre" et "gens de la chefferie".

Il nous a été impossible de situer même sur un plan ~~mythique~~ une époque où l'un des ~~deux~~ groupes, soit les "Bulon" soit les "Maïnon", aurait occupé ~~seuls~~ les montagnes. Quelle que soit leur appartenance sociale, nos informateurs faisaient sans hésiter remonter l'origine de cette division... aux origines même de la création. "Quand Wasa le créateur fit descendre les montagnes du ciel elles étaient déjà peuplées : singes, chauves-souris, fourmis etc... et hommes également. Dès le début il y eut une séparation entre "Bulon" et "Maïnon", nous ont affirmé par exemple les notables "Maïnon" du village de Gone.

Cette façon de répondre était peut-être une façon commode d'esquiver la question; mais elle nous semble plutôt indiquer une grande ancienneté de la cohabitation des "Bulon" et des "Maïnon". Après l'étude des groupes ethniques voisins, Mogum et Sokoro par exemple, qui, eux, indiquent que les "gens de la terre" ont d'abord habité seuls leurs montagnes avant d'être rejoints par les "gens de la chefferie", d'après la différence de nature remarquée chez les Saba eux-mêmes entre les sanctuaires

(1) Parmi eux citons tout particulièrement Nugra, "mogër" des Komolon, 85 ans environ, actuellement au village de Kongot, et Khamis, 80 ans environ, Komolon également, du village d'Elou (décédé en août 1966), Ratu, 45 ans environ, chef du village de Gone, Yoma 35 ans environ, chef de la grande Margai de Gone, et Adam 45 ans environ, de Gone également, Karama 45 ans environ, chef de Terre à Goboro Bara, Fusolan et Isa, 65 ans environ, chef de Margai et ancien de Matara, enfin Gubdia, 70 ans environ, chef de Terre à Margai.

des "Bulon" et ceux des "Maïnon", nous pensons que cette division fondamentale de la société Saba repose sur une origine distincte dont les intéressés ont perdu aujourd'hui tout souvenir : les "Bulon" seraient les véritables autochtones ou au moins les premiers arrivés, les "Maïnon" se seraient ensuite installés à leurs côtés.

De quelle façon se fit cette colonisation ? Il ne nous est pas possible de le préciser mais il semble que chaque village "Bulon" fût bientôt flanqué d'un quartier de "Maïnon" qui tout en respectant les usages et surtout les cultes des "Bulon" ne s'en imposèrent pas moins comme classe dirigeante. Selon les informateurs de Gone, aussi loin que l'on remonte, on constate que les "Maïnon" étaient plus nombreux que les "Bulon".

Le pays Saba présentait alors divers centres de peuplement correspondant aux montagnes : seules les montagnes de Gone et de Goboro, ainsi que le Nord, le Centre et le Sud du massif de Doutouma étaient en effet habités : les habitations s'accrochaient aux pentes délaissant les plaines qui restaient vides. Ces villages semblent bien avoir été claniques - les clans tirant d'ailleurs leur nom du mammelon qu'ils occupaient; ils se regroupaient en confédérations reconnaissant l'autorité d'un même chef "maïnon".

Il s'agissait là de groupements de bien modeste étendue, limités parfois à deux clans, l'un de "gens de la terre", l'autre de "gens de la chefferie". En recoupant les renseignements donnés en douze villages différents, les "confédérations" furent jusqu'à six parmi lesquelles celle centrée autour de Gone qui regroupait cinq clans paraît avoir eu une importance toute particulière. Peut-être même les "Goni", les "gens de la montagne de Gone", auraient-ils fini par imposer leur autorité à l'ensemble des Saba ? C'est comme un essai en ce sens qu'il faut, semble-t-il, interpréter la création de "la grande Margaï de Gone" dont l'origine est en effet décelable historiquement : quatre générations seulement séparent Ratu l'actuel chef du village de Gone (1) de Min-ha, le premier "Maïnon" qui fut "affolé" par elle et devint son desservant. S'appuyant sur ce puissant génie nommé Gubdia qui, imposait sa volonté - en frappant de maladie - jusque dans les villages éloignés, Min-ha parvint à asseoir solidement son autorité sur ses voisins. Celle de son fils Belem devait être particulièrement importante puisqu'il n'eut pas moins de trente femmes, dit-on, chiffre considérable pour ce pays de petite polygamie.

(1). Selon Ratu il semble toutefois qu'il s'agissait de "longues génération" ou les pères présentaient une forte différence d'âge avec leurs fils.

C'est à cette époque, semble-t-il, que les Saba commencèrent les "guérillas" qui devaient leur valoir auprès de leurs voisins Mogum et Bolgo une réputation particulière d'ardeur combattive. De petites expéditions fréquentes furent menées exclusivement par des "gens de la chefferie", moitié cavaliers, moitié fantassins, rassemblés sous la direction d'un chef de guerre. Elles avaient pour but la "chasse aux hommes" et éventuellement le pillage. Les captifs rapportés étaient soit vendus, soit assimilés petit à petit aux autres habitants du village. Les habitants de Gona se vantent d'avoir fait des expéditions particulièrement fructueuses au point d'être plus redoutés que les autres Saba. Si les "gens de Gona" ne parvinrent cependant pas à s'imposer à l'ensemble des Saba c'est sans doute parce que du temps du père de Min-Ha étaient arrivés de l'Est des envahisseurs, les Komolon. Cette fois il ne s'agit plus de temps mythique, chez les Komolon, on nous a indiqué le chiffre de quatre générations: le vieux Nugra âgé de 85 ans n'est que l'arrière-petit-fils de Daalon l'homme qui dirigeait la migration Komolon; chez les Gona on en cite cinq. Selon l'importance donnée aux générations on peut donc situer cette arrivée entre 1800 et 1840, c'est-à-dire au début du XIXe siècle.

D'après une tradition~~ra~~ recueillie à Gona, les Komolon tireraient leur nom de Komol, une montagne blanche située au Soudan que certains Saba ont vue~~là-bas~~, "dans la région de Masmadjé". Les Komolon auraient quitté leur pays d'origine pour des histoires obscures de disputes et ils auraient voyagé par étapes. Avant de s'installer en pays Saba, ils commencèrent par habiter aux côtés des Kenga, à Matafa près d'Ab-Touyou, donc à quelques soixante kilomètres au Nord de leur habitat actuel. Combien de temps y restèrent-ils ? Les Komolon actuels l'ignorent mais ils affirment avoir avec les Kenga "une racine commune", et leur être apparentés. Ils semblent donc être restés à leurs côtés assez longtemps pour nouer avec eux des alliances; à moins que leur parenté ne soit antérieure à cette cohabitation et l'explique au contraire. Dans cette hypothèse certains "gens de la chefferie" Kenga et les Komolon seraient originaires de la même région "de l'Est" qu'ils auraient simplement quittée à des époques différentes.

L'arrivée des Komolon se fit ~~en une fois~~ ^{en une fois}: ils vinrent sous la direction d'un seul chef, ^{nommé}, on l'a vu, Daalon. Quels que soient les informateurs, ils insistent sur la faible importance numérique des Komolon: le vieux Nugra parle même de trois personnes seulement, Daalon et ses deux femmes "Asergoa la stérile et Osboone la féconde". Khamis, lui, parle de Daalon et ses sept frères, ce qui paraît déjà plus vraisemblable.

Existait-il à l'arrivée des Komolon un nom générique pour désigner l'ensemble de ce petit groupe montagnard aui, on l'a vu, n'avait pas de cohésion politique ? Celui-ci portait-il déjà le nom de "Saba" ou ce nom lui aurait-il été donné après l'absorption des Komolon ?

Entre eux les Saba se dénomment aujourd'hui "Sabon" ce qui, selon Boujol et Clupot (1), signifierait "ceux qui ressemblent au soleil levant", en rapprochant le mot du mot arabe "Saba" qui signifie "Est". A Koutouma, le jeune chef de canton, un Komolon, nous a donné de l'origine du mot une explication très semblable ; les autochtones auraient appelé les envahisseurs "Sabon" c'est-à-dire "les gens de l'Est; ceux qui viennent de l'Est", nom qui aurait ensuite été étendu au groupe tout entier. Pourtant le vieux Nugra, bien que Komolon lui aussi, nous a nettement affirmé qu'avant l'arrivée des envahisseurs les villages montagnards s'appelaient déjà entre eux les "Sabon". Il pense pour sa part que l'origine de ce terme est inconnue. Quant à Khamás, autre vieil informateur Komolon, il nous a fait remarquer que le mot "Sabon" ne pouvait pas venir du mot arabe "Saba" puisque la langue des Saba possède un mot à elle pour désigner l'Est : "ganta", terme qui n'a été que récemment supplanté par le mot arabe.

Le premier endroit où l'on trouve la trace des Komolon est Ser, lieu-dit situé entre Karfisso et Gone (cf. croquis). Là les Komolon ne firent que passer; "ils ne construisirent pas de cases". C'est à Badda (2) situé non loin de là, sur les contreforts du massif Karfisso qu'ils s'établirent d'abord. Badda n'était pas un lieu inhabité mais une montagne occupée par des "gens de la terre", les Baddon, qui subissaient l'autorité d'un clan de "gens de la chefferie", les Poyon". L'installation des Komolon se fit pacifiquement et c'est également sans violence que Daalon devint prêtre du sanctuaire du génie de chefferie, nommé "Ula". En effet, à la différence des desservants des génies du sol qui, dans le système traditionnel, sont choisis directement par le génie lui-même, le plus souvent au moyen d'une maladie, les desservants des génies de chefferie; eux, sont élus par les hommes lors d'une grande assemblée de tous les "gens de la chefferie".

Peu après l'arrivée de Daalon le desservant de "Ula" vint à mourir et Daalon fut choisi par les Poyon car "il se trouva qu'en dehors de lui il ne se trouvait pas de candidat valable "dit pudiquement Khamis, tandis que Nugra, lui, présente la situation différemment : "Comme les

(1). *op. cit.*

(2). A Bela, selon d'autres informateurs : de toutes façons les deux lieux existent et sont proches l'un de l'autre. Selon Nugra, Bela serait le cimetière de Badda.

Poyon avaient peur des Komolon ils leur ont dit : "nous ne sommes pas assez riches pour faire des sacrifices de notre Margai qui réclame toujours des taureaux : nous vous la donnons; que Daalon s'en occupe désormais !" L'opinion des Saba de Gone est, elle, beaucoup plus explicite: les Komolon, disent-ils, ont "arraché" leur Margai aux Poyon - sinon par force au moins par persuasion et les Poyon ont bien été obligés de s'incliner... Or, comme le fait remarquer Ratu, chef de village de Gone, "à ce moment là il n'y avait pas de chefs de quartiers, de villages, de canton. Celui qui avait une Margai, celui-là était chef. Celui qui s'occupait de la Margai de la chefferie, c'était lui qui commandait le pays". En obtenant la charge de "Ula", Daalon devint chef du pays et après lui ses descendants.

L'assimilation des Komolon aux "gens de la chefferie" fut encore renforcée par les mariages qu'ils contractèrent. En effet arrivés presque sans femmes ils eurent tout de suite à résoudre le problème des alliances et choisirent exclusivement leurs épouses parmi des filles de la chefferie. Pourtant peu nombreux au départ ils ne tardèrent pas à se multiplier, d'une part parce que leur puissance leur permit d'épouser de nombreuses femmes et aussi parce que, paraît-il, leur femmes "ne mettaient au monde que des garçons, des garçons, des garçons". Les Saba attribuent cette remarquable fécondité des Komolon à la protection des génies dont ils avaient apporté avec eux les autels. Car si les Komolon ignoraient le culte des génies de la chefferie et encore plus celui des génies du sol, ils honoraient des génies de la brousse ou "duldulé" - auxquels chaque chef de famille pouvait rendre son propre culte et dont il pouvait être ainsi spécialement favorisé - et un génie étendant sa protection au clan tout entier, le génie "Milmagne" (1).

Après un séjour à Badda de durée indéterminée pendant lequel mourut Daalon les Komolon allèrent tous ensemble s'installer à Berbel, cette fois sur les contreforts Ouest de la montagne de Gone, se rapprochant ainsi du puissant génie honoré par les Goni. Berbel était le lieu d'origine d'un clan de "gens de la terre", les Berbelon, célèbres dans tout le pays Saba pour leur pouvoir sur la pluie. Nous n'avons pas réussi à déterminer si les Komolon cohabitèrent avec les Berbelon en les attirant dans leur orbite ou si ces derniers se replièrent vers les Goni. L'entente entre Komolon et "gens de la chefferie" de la montagne de Gone dut être bonne car des alliances furent tissées entre les deux clans; mais cette fois les Komolon n'essayèrent pas de subtiliser aux Goni le culte de leur génie ce qui fait dire à nos vieux informateurs que "les Komolon n'arrivèrent pas à dominer les gens de Gone", et réciproquement d'ailleurs. Les uns et les autres se contentèrent de cohabiter sans disputes.

(1). cf. infra p.

Les Komolon ne cessaient de se développer au point qu'ils devinrent à peu près aussi nombreux que les montagnards de Goboro et de Gone, qui, il faut le souligner, furent seuls à subir l'occupation Komolon. Tandis qu'ils établissaient avec ceux-ci un modus vivendi parfois délicat, les montagnards de Doutouma, quant à eux, conservaient intacte leur organisation sociale, organisation qui subsiste d'ailleurs encore en partie aujourd'hui et montre donc comment fonctionnait la société Saba avant d'assimiler le corps étranger des Komolon.

A peu près au milieu du XIXe siècle - les Komolon étaient encore installés à Berbel - la petite histoire des Saba close sur elle-même s'élargit brusquement par les incursions des guerriers du Wadaï. A cette époque en effet les attaques du Wadaï devinrent de plus en plus fréquentes. Selon les vieux informateurs, un "agid" ou chef de guerre du Wadaï établit alors chaque année un camp fixe à Dadwa près de Korlongo (à environ 25 km de Mongo) d'où rayonnaient de petites troupes de patrouilleurs de dix à vingt fusils - "kursi" en arabe - qui ramenaient des esclaves.

Pour empêcher le Wadaï de venir trop souvent les Saba lui payèrent tribut : chaque année, à un endroit convenu - le lit d'un cours d'eau situé entre Temki et la montagne de Goboro - ils apportaient trois très beaux chevaux "valant chacun quinze esclaves" - deux fournis par les Komolon, un par les gens de Gone - auxquels ils ajoutaient ce qu'ils avaient, parfois de grands "boubous" de gaback tissé et filé à la main, teints un bleu sombre, parfois des défenses d'éléphants.

Pour plus de sûreté les villages Saba exposés se regroupèrent en deux sites défensifs : ceux autour de Gone gagnèrent le sommet de la montagne elle-même, tandis que les Komolon abandonnant Gone se réfugiaient, ainsi que les villages installés aux alentours de la montagne de Goboro-Bara, à Gintia, sur les contreforts Est de la montagne de Goboro.

Gintia était la position la plus avancée mais c'était aussi un remarquable lieu de défense naturel. Les Arabes l'appellent "bourma-sidi", c'est-à-dire "marmite creuse" car Gintia est un cirque au milieu de la montagne auquel il n'est possible d'accéder que par deux passages : l'un très étroit, pouvait être bouché par de gros blocs ; l'autre était facilement défendu par des gardes. Gintia était le lieu d'habitation du clan Gintion, qui accueillit les nouveaux arrivants, bientôt rejoints par d'autres clans Saba venus chercher refuge eux aussi (1).

(1) Selon certains informateurs des représentants d'autres groupes ethniques également se réfugièrent temporairement à Gintia : Mogum, Bolgo et aussi Sokoro.

Tout ce monde ne resta pas longtemps en bonne entente: les premiers dissentiments se produisirent à propos de la chefferie. Les Komolon voulaient continuer à la détenir et présentaient un candidat, Dalu, descendant en ligne directe de Daalon; un clan de "gens de la chefferie", les Boton, avait également son candidat, Kabira. Une scission se produisit, lorsque Dalu fut choisi: les Boton partirent en bloc... en emportant les sagaies de chefferie afin de reconstituer avec elles un nouveau sanctuaire. Ils n'allèrent pas loin: de l'autre côté de la montagne de Goboro, où ils fondèrent leur village, Goboro, bien placé sur un éperon. Ce village existe encore aujourd'hui mais il se trouve à présent au pied de la montagne.

Cependant les guerriers du Wadaï guettaient les Saba réfugiés sur la montagne de Goboro. Ils avaient soudoyé un Komolon de Gintia, nommé Chek, qui devait les prévenir lorsque les Saba s'aventureraient hors de leurs rochers. L'occasion se présenta lors de l'enterrement d'un notable de Goboro. Un grand nombre de Komolon - donc réconciliés avec les Boton - s'y rendirent avec leurs chevaux. Tandis qu'ils étaient encore au cimetière, les guerriers du Wadaï avertis à temps survinrent, emportèrent tous les chevaux et tuèrent un grand nombre de Komolon et de Boton.

Un coup encore plus grave fut porté peu après aux Komolon. En effet, à Gintia, lors de l'enterrement d'un homme dont nos vieux informateurs se rappellent le nom, Bugge, ses frères accusèrent un autre Komolon de l'avoir tué par sorcellerie. Il y eût combat à la suite duquel le prétendu sorcier et sa famille furent chassés. En s'enfuyant leur chef, Gabara, emporta comme les Boton une autre partie des attributs de la chefferie: le pot sacré lui-même (1). Les fuyards s'installèrent alors sur les hauteurs de Temki, aux côtés des Sokoro, avant de gagner la montagne de Karfisso dont le nom servit par la suite à les désigner.

C'est à la suite de cette scission que se produisit la grande défaite des Komolon. Cet événement est relativement récent: il reste encore quelques vieillards qui disent en avoir été contemporains. Il dût se situer entre 1895 et 1900. Les Karfisso ruminant les accusations de sorcellerie des Komolon décidèrent de se venger. Trop peu nombreux ils firent appel aux Boa dont une fraction venait d'arriver dans la région de Melfi, ayant quitté Korbol (à environ 200 kms au sud de Melfi) par suite - eux aussi - de dissentiments à propos de la chefferie. Les Boa, auréolés

(1) Selon plusieurs informateurs différents ce pot présentait la curieuse particularité d'être en fer; il devait avoir une vague apparence anthropomorphique: on y distinguait, paraît-il, une barge. Il a aujourd'hui disparu, ayant été si bien caché dans la montagne de Karfisso à l'occasion des batailles suivantes... qu'il ne fut jamais retrouvé.

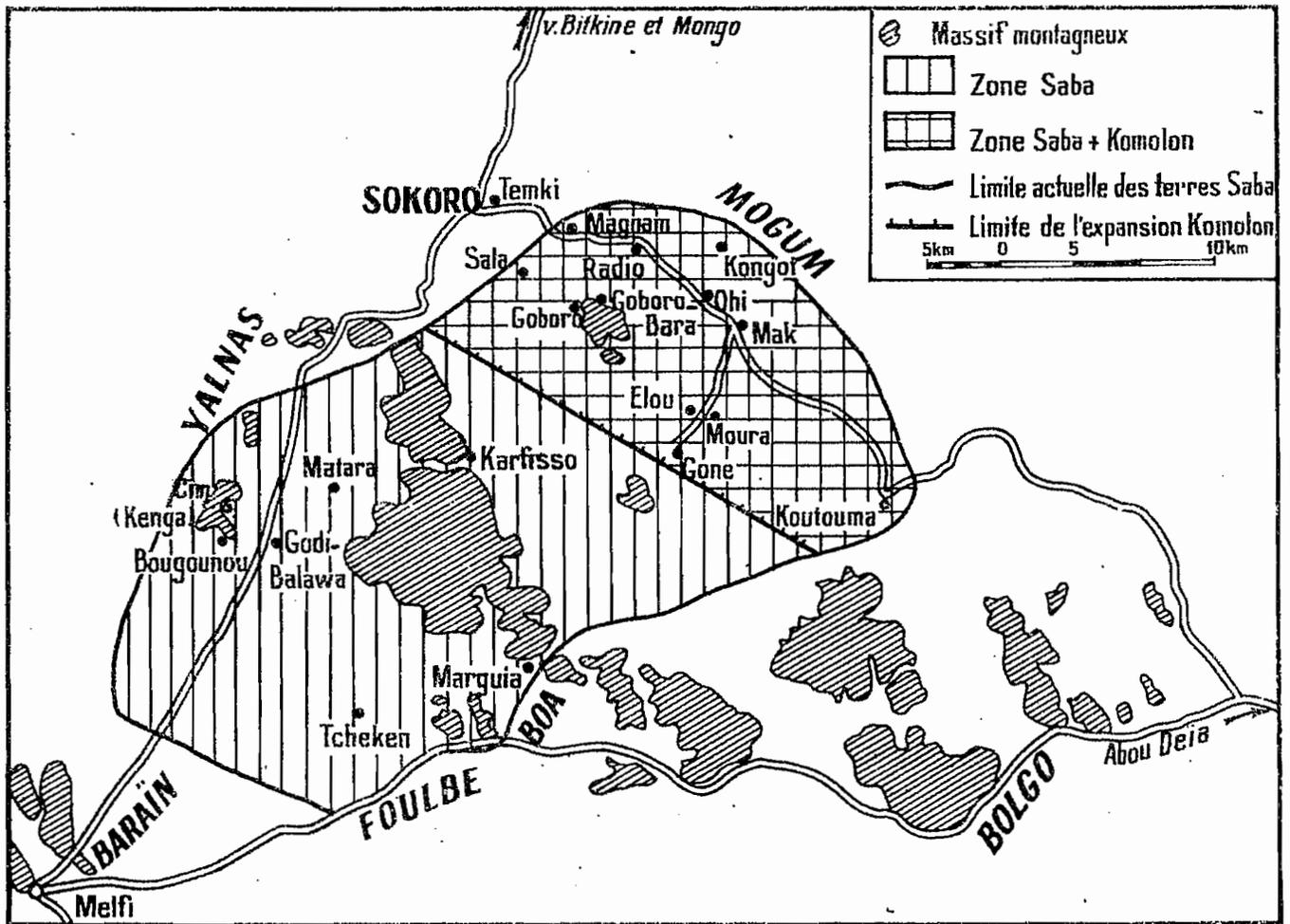
d'une flatteuse réputation de valeur guerrière, s'étaient installés à Marguïa, dans la pointe Sud du Massif de Doutouma. Ils furent contactés par les traîtres Karfisso qui leur offrirent en mariage sans dot, la propre fille de leur chef, nommée Dolié. Un accord fut conclu: guidés par les Karfisso à travers le défilé les Boa se portèrent de nuit à Gintia. Les Komolon pris en tenaille entre Boa et Karfisso furent décimés : hommes, femmes et enfants. Le village fut brûlé et trois cents personnes furent tuées, dit-on. A la suite de ce désastre, les vaincus s'enfuirent de tous les côtés. Les Komolon survivants accompagnés des Guintion partirent vers le Nord jusque Béni, en pays Mogum (à 40 kms environ de Guintia).

Les Boton, ne se trouvant pas assez en sécurité à Goboro traversèrent la partie Nord du massif du Doutouma pour la région de Likine (à 20 km environ à l'Ouest de Goboro) : ils ne regagnèrent la montagne de Goboro qu'après l'instauration de la "paix française". Quant aux Karfisso, la conscience peu tranquille, ils allèrent jusque Tialo, près de Mongo, à 100 km au Nord. A l'arrivée des Français, ils retournèrent également à leur ancien habitat de Karfisso.

De leur côté les Gintion partis en pays Mogum avec les Komolon l'abandonnèrent bientôt pour réoccuper leur montagne où ils habitaient jusqu'à il y a une dizaine d'années: ils gagnèrent alors les plaines au Nord de Gintia fondant leur propre village : Radio, à côté de la route Temki - Koutouma.

En arrivant dans la région de Melfi - la création du premier poste Français date de 1903 - Les Français trouvèrent les Komolon revenus du pays Mogum après une réconciliation avec les Boa ménagée par les "gens de Gone", et installés cette fois en terre Bolgo, à une vingtaine de kilomètres au Sud-Ouest de Gintia, en un massif appelé Sorki (6 kms à l'Ouest de l'actuel Koutouma). Les Français demandèrent qui était le chef du pays. Selon les "Maïnon" de Gone, les Saba les renvoyèrent à Belem, le chef de Gone. Mais Belem était à ce moment là si vieux qu'il ne sortait plus de sa case. Or, les Français avaient besoin d'un homme ingambe pour les accompagner dans leurs premières tournées. Belem les aurait alors renvoyés à Kosset, chef de guerre - adjoint, dirons-nous, du chef Komolon - dont c'était justement le rôle de parcourir le pays. Kosset fut par la suite le premier chef de canton, et depuis, à part une exception, c'est toujours un Komolon qui occupa ce poste.

D'abord groupés à Sorki, les Komolon enhardis par la sécurité essayèrent à partir de leur village d'origine en quatre villages: Mak fut fondé en terre Mogum, puis Elu tout près de Gone, enfin un lignage



Croquis 3. PENETRATION DES KOMOLON A L'INTERIEUR DU GROUPE SABA

Komolon alla s'installer à Goboro-Bara tandis que les Komolon abandonnaient le site montagneux de Sorki pour les plaines de Koutouma. Le mouvement se poursuit actuellement : une fraction Komolon s'est installée en 1965 à Kongot, gros village Mogum dont les bonnes terres à mil berbéré sont renommées dans la région.

Ainsi sur treize villages Saba, quatre sont entièrement Komolon, un l'est partiellement. La vitalité des Komolon est manifeste malgré leurs avatars historiques.

Ce fait joint à la détention traditionnelle du pouvoir politique explique qu'il nous ait été extrêmement difficile de tracer l'histoire Saba: Radio, Ohi, Goboro-Bara - qui nous avaient été indiqués par tous les villages voisins comme des montagnards de vieille souche - ont commencé par revendiquer une origine Komolon et à parler de leur venue... de l'Est. Ce n'est qu'après notre deuxième séjour que la vérité nous a été révélée, parfois avec réticence. Cependant, ayant à présent séjourné dans tous les villages Saba, ayant à chaque fois rencontré les Saba les plus âgés pour parler avec eux de l'histoire de leur peuple, ayant pu effectuer de nombreux recoupements non seulement entre les dires des Saba mais ceux des voisins (1) nous croyons pouvoir affirmer que l'enchaînement des faits relatés ci-dessus est exact (2).

(1). C'est ainsi que la version donnée par les Boa de Marguïa du combat de Guintia concorde parfaitement avec le récit Saba. On nous a présenté un homme d'une soixantaine d'années : Welsil, le fils de Dolié, cette jeune fille Saba reçue par les Boa pour prix de leur attaque des Komolon.

(2) Le court historique du groupe Saba tracé par BOUJOL et CLUPOT dans leur monographie de Melfi est partiellement faux. Etabli sans doute par des conversations avec les notables de la famille du chef de canton, il présente l'histoire particulière des Komolon - dont le nom n'est pas prononcé - comme celle du groupe Saba tout entier et les Saba deviennent ainsi originaires du Soudan.

II LES RELATIONS A L'INTERIEUR DE LA SOCIETE

Malgré leur histoire mouvementée et leurs brouilles les Saba ont un net sentiment de parenté ethnique. Tous les Saba disent-ils, sont parents entre eux, ils sont "moli pei" (1), "une seule racine" ce que l'on peut traduire par "un même groupe ethnique", "une même tribu". En parlant de gens qui sont tous Mogum, ou tous Bolgo "moli pei" - ils disent littéralement "ces gens là, leurs fesses sont à part", "ils sont faits sur la même moule" en quelque sorte.

1) Les clans

La tribu, le groupe se décompose en grandes familles, en clans, dirons-nous, ou "oku-beti" (2). Notons cependant que nous avons éprouvé de très grandes difficultés à nous faire préciser cette notion pourtant essentielle (3), nos informateurs ayant beaucoup de mal à distinguer entre famille étendue mais liée par le sang, et clan, voire quartier...

La société Saba avant l'arrivée des Komolon se présentait comme un groupement de nombreux "oku-beti" de faible extension. Chacun, localisé sur une montagne ou un piton rocheux, formait un village parfaitement homogène à l'intérieur duquel il ne pouvait y avoir de mariages : "sur une montagne tous étaient frères et devaient chercher femme ailleurs".

C'est cette montagne ou ce piton qui donnait son nom au groupe. Comme nous le disait le chef de canton de Koutouma. "Ici, les gens portent le nom d'une montagne". En certains cas ce nom lui-même peut-être expliqué: ainsi les "Egon" tirent leur nom de "Ege": "terre rouge". En d'autres cas - les plus nombreux d'ailleurs - il s'agit d'un simple lieu dit: les "Gabron" portent le nom de la montagne de "Babar", les "Dialon" celui de la montagne de Diala etc...

Actuellement sans doute le lien entre la montagne et le nom du clan est beaucoup moins apparent: les Boton n'habitent plus la montagne de Bota mais le village de Goboro, les Gintion ont abandonné Gintia pour Radio etc;... Cependant l'origine géographique du nom de chaque clan est toujours connue de n'importe lequel de ses membres. Le lien est parfois si fort qu'il a poussé à rebaptiser le nouveau village du nom de la montagne originelle: ainsi les Goni appellent "Gone" leur actuel lieu d'habitation connu par les autres Saba comme "Fos"; de même le nouveau "Matara" tire son nom de la montagne de Matara située pourtant à quelques kilomètres de là.

(1). Les Sokoro voisins parlent de "dole", les Mogum de "vintio"

(2). "ok-buti" en Sokoro, "begumo en Mogum".

(3). Ces difficultés semblent avoir été aussi celles de Cl. PAIRAULT, observateur des Gula du lac Iro. "Boum le Grand, village d'Iro". Trav. Inst. Ethnol. LXXIII - Paris - 470 p. 1966.

Outre son nom lié à son origine géographique, chaque clan possède des interdits alimentaires "mide ne ken takiyān" : "les nourritures qu'on ne consomme pas" : ainsi le singe rouge ne peut être mangé par les "Baron", de Goboro-Bara, ni par les "Materon" de Matara, sinon ils saigneraient du nez jusqu'à mourir. Les "Nendelon" de Bougounou ne mangent pas de boa sinon ils devriendraient lépreux etc...

Ces clans comportaient, semble-t-il, un petit nombre de membres, car à l'heure actuelle, la moitié d'entre eux soit a disparu purement et simplement, soit est réduite à deux ou trois hommes, parfois même un seul...

On a vu qu'à l'arrivée des Komolon, les Saba étaient répartis en divers centres de peuplement toujours situés en montagne.

Sur la montagne de Gone on trouvait six clans:

- les Goni: dont les nombreux descendants forment la majeure partie du gros village de Gone.
- Les Uso (1): qui forment aussi un des quartiers de Gone mais ne sont plus que quelques familles.
- Les Dialon: dont les descendants habitent le petit village de Danga (2)
- Les Berbélon: dont il ne reste plus qu'un seul représentant parti habiter chez ses oncles maternels, au village d'Ohi.
- Les Seron: clan éteint aujourd'hui
- les Toron: clan éteint aujourd'hui

Sur la montagne de Goboro se trouvaient trois clans (3):

- Les Gintion: dont les descendants forment le village de Radio,
- les Moton: qui habitent Ohi,
- les Sotron: dont le dernier membre habite Goboro-Bara.

Au Nord du Massif de Dutuma et sur les collines entre Karfisso et la montagne de Goboro-Bara habitaient quatre clans :

- les Boton dont les descendants forment le gros village de Goboro,
- les Karon qui peuplent le village de Sala,
- les Baddon qui forment un des quartiers de Goboro-Bara,
- les Kayon réduits à deux hommes partis habiter Gone.

(1). "Uso" sorte de ficus, est le nom qui est donné à ce clan depuis le déplacement de Gone. Nous n'avons pas recueilli son ancien nom "de rochers", comme disent quelques Saba parlant français.

(2). "Danga" est le nom Saba d'un arbre appelé "Muraī" en Arabe qui a servi à désigner ce village, si bien que le même village est appelé soit "Danga", soit "Muraī" suivant les locuteurs.

(3). En compagnie des représentants d'un groupe ethnique voisin: les Sokoro, dont trois villages, Temki, Goboro-Bara et Fara coexistent avec les Saba. Les Saba désignent dans leur langue ce groupe Sokoro isolé - le gros des Sokoro demeure à 40 km environ plus à l'Ouest-sous le nom de "Baron" (i-e "les gens de la montagne de Bara"). On saisit donc là sur la vif ce procédé qui identifie la montagne et ses occupants.

Au centre du Massif de Doutouma se trouvaient sept clans:

- les Materon; le seul clan existant avant l'arrivée des Komolon et qui ait prospéré au point de se diviser en trois lignages distincts: Godion, Bugunu et Materon proprement dits qui forment les trois villages actuels de Godi, Bugunu et Matara

et six autres clans, les uns complètement disparus aujourd'hui:

- Les Poyon qui jouent un grand rôle dans l'histoire des sanctuaires religieux Saba; après avoir habité aux côtés des Materon ils passèrent au Nord du massif, non loin des Boton, Karon, Baddon et Kayon.

- Les Egon

- les Munion

les autres à peu près:

- les Sebon ne comptent plus qu'un membre parti à Mahoua (à 60 kms au Nord)

- les Gabron n'étaient plus représentés que par une femme morte il y a quelques années.

- les Kumon n'ont plus qu'un seul représentant parti s'installer à Sila (à 20 kms au Nord de Matara).

A l'extrême Sud du massif de Doutouma on trouvait deux clans:

- les Gabilon qui forment aujourd'hui un petit quartier au village de Tcheken,

- les Buron également enclavés dans un village appartenant à un autre groupe ethnique: Marguïa, village Boa.

Enfin à l'Ouest du massif Doutouma, de l'autre côté de la route Melfi-Mongo, sur la montagne de Cim habitaient les Nendelon réduits maintenant à un homme et sa famille. C'est aux côtés des Nendelon qu'est allé se fixer le lignage Materon dit Bugunu.

Sur les vingt trois clans cités, six ont entièrement disparus, six autres ne comptent plus qu'un ou deux membres, huit sont représentés par une dizaine d'hommes et leurs enfants; trois seulement sont en bonne situation démographique et ne sont pas menacés d'une prompte disparition: les Goni de Gone, les Boton de Goboro et les Materon de Godi, Bugunu et Matara. En plus de ces trois clans autochtones le clan envahisseur des Komolon malgré ses quelques vicissitudes est lui aussi un clan prospère.

Il est intéressant de rapprocher cette situation de celle que nous décrit M. J. TUBIANA chez les Zaghawa du Nord-Tchad (1). Là aussi il s'agit de populations délaissant les plaines pour s'accrocher aux montagnes. Chez les Zaghawa comme chez les Hadjeraï l'union entre l'homme et la montagne se traduit jusque dans l'appellation des clans: "chaque clan, remarque M.J. TUBIANA, est concentré autour de la montagne dont il tire son nom, où il accroche son village, où il se réfugie lorsqu'il se sent menacé. On dit "les gens de la montagne X" (2).

(1) M.J. TUBIANA: "Survivances préislamiques en pays Zaghawa". Trav. et Mém. Inst. Ethn. Paris LXVII-229 p. 1964.

Chez les Zaghawa aussi, les clans semblent avoir été généralement de faible importance: "un clan comprenait peu de membres, et l'on peut facilement imaginer que les luttes incessantes, entre eux et contre les envahisseurs, ainsi que les famines, aient pu en faire disparaître un grand nombre ou les réduire à quelques individus" (1).

2) Les lignages

L'inventaire des clans Saba montre bien que pour la plupart, le problème de la division en lignages ne se pose même pas, faute d'effectifs suffisants. Nous ne l'avons effectivement rencontré que dans les seuls clans assez fortement représentés: Boton, Materon et Komolon.

Selon nos informateurs, du temps où les villages correspondant à ces différents clans se trouvaient encore à flanc de montagne, les lignages étaient désignés par des noms de lieux-dits. Ainsi avant que Matarra ne descende dans la plaine on y distinguait les lignages Safon et Materon. Maintenant où les villages sont installés dans la plaine les Saba appellent alors les lignages du nom des arbres remarquables qui s'y trouvent (2) et qui servent de centres de regroupement aux hommes de ces lignages (3): c'est à cette ombre fraîche qu'ils prendront ensemble leurs repas, qu'ils fileront ou tisseront, fabriqueront leurs cordes et leurs charginiers ou feront la sieste. A Goboro, on distingue ainsi parmi les Boton trois lignages: deux lignages "Gukudio" (du terme Saba "Gukudo" désignant le ficus); on distingue les "Gukudio Ganta" - i-e "les Gukudio de l'Est" des "Gukudio Vitto" - i-e "les Gukudio d'en haut" - et un lignage "Kaselio" (dont les cases sont dominés par un "Kasale", arbre dont nous n'avons pu trouver l'équivalent français ou latin). On désigne parfois aussi ces lignages du nom de leur ancien; toujours à Goboro on parlera ainsi des "Kama", des "Mura" ou des "Dabida".

Normalement d'un lignage à l'autre il n'y a pas de mariages, mais actuellement on assiste à la transformation de certains lignages en sous-clans; ainsi les Komolon répartis maintenant dans quatre villages se marient d'un village à l'autre, de même les Materon que l'on trouve, on l'a vu, dans trois villages. Pour que les mariages soient possibles il faut en effet, semble-t-il, qu'il y ait "distanciation" et que les lignages n'habitent plus le même lieu. La possibilité de prendre femme à l'intérieur du clan, voire du lignage, est actuellement facilitée par l'exemple du mariage arabe entre cousins dont modèle, on l'a vu, tend à s'imposer.

(1). *ibid.* p. 31

(2) Rappelons que jusqu'à une époque récente les Hadjeraï ne plantaient aucun arbre.

(3). Dans un village pluri-ethnique comme Goboro-Bara, les différents clans, correspondant à autant de quartiers différents, sont désignés couramment par le nom des grands arbres qui y pousent.

Entre les membres d'un même clan habitant le même village s'établit une distinction: celle qui se crée à partir des repas pris en commun. Ces groupes d'hommes mangeant ensemble ou "depe" - terme que l'on peut traduire assez adéquatement par le terme français "popote", ainsi que le propose Cl. PAIRAULT à propos des Goula (1) - sont constitués par des hommes apparentés par le sang, constituant une famille "maren", réunis autour d'un ancien, père ou, oncle maternel, ou frère aîné. La puissance d'un clan se mesure au nombre de ses "depe", ainsi que le dit bien un chant de lamentation: "autrefois notre clan ("oku beti") était nombreux: il comptait trois groupes d'hommes mangeant ensemble ("depe") mais maintenant il ne reste plus que moi seule !"

GENS DE LA TERRE ET GENS DE LA CHEFFERIE

Il faut aborder ici un problème qui chez les Saba nous a paru singulièrement complexe, celui de la division entre "Bulon" et "Maïnon", "gens de la terre" et "gens de la chefferie". Cette division se faisait-elle au niveau des clans ou au niveau des lignages ?

Le cas de Gono où nous avons le plus longtemps séjourné apparaît comme particulièrement troublant, car à Gono il n'y a pas de mariages entre "gens de la chefferie" et "gens de la terre". Cela signifiait-il que nous avons affaire à deux lignages faisant partie du même clan, ou que chez les Saba les "gens de la chefferie" n'épousent pas "les gens de la terre" ? Cette dernière hypothèse semblait à rejeter puisque dans les autres groupes Hadjeraï étudiés: Sokoro, Mogum et Barain, il y a toujours eu mariage entre les deux groupes depuis les temps les plus reculés: les mythes eux-mêmes quand ils existent, racontent de tels mariages. Nous nous sommes aperçue finalement que ce cas de Gono était aberrant: en effet les "Bulon" de Gono, à part un seul homme, sont d'origine étrangère: ce sont des Bulon Bolgo venus se fondre à date relativement récente avec les Bulon Saba. C'est peut-être ainsi qu'on peut expliquer cette absence de mariages qui, cependant, demeure troublante.

C'est chez les "Saba de l'Ouest" que la situation apparaît le plus nette: il est évident après une étude des trois villages, Matara, Godi et Bugunu qu'il existe chez eux des clans entièrement composés de "gens de la terre" ou entièrement de "gens de la chefferie": "Kumon", "gens de la terre" réduits d'ailleurs à un seul individu; à Matara même il y a encore vingt ans, en face des "Materon" existaient les "Gabron", disparus à présent, enfin à Bugunu cohabitent toujours "Materon" et "Nendelon" ceux-ci représentés actuellement par un seul homme et sa famille. D'un clan à l'autre les mariages étaient et sont toujours possibles et nous en avons relevé des exemples.

(1). Cl. PAIRAULT op. cit. p. 195.

D'une façon générale l'observation de la situation a été souvent compliquée par le fait que de nombreux clans sont disparus ou presque éteints. Les informateurs font alors appel à leurs souvenirs qui peuvent être contradictoires. Par exemple si la plupart affirment que les Poyon étaient des "gens de la chefferie", le vieux Nugra nous a tout de même fait cette affirmation surprenante à savoir que "les Poyon n'étaient ni des "gens de la terre", ni des "gens de la chefferie". Et comment creuser lorsque les intéressés eux-mêmes ont disparu ? Quant au vieux Khamis ne nous a-t-il pas déclaré qu'"à leur arrivée à Badda les Komolon ont trouvé à côté des Poyon les Egon qui étaient divisés en deux, "gens de la terre" et "gens de la chefferie" ? Faut-il supposer alors l'existence de deux clans et non d'un seul, ayant sans doute autrefois chacun leur nom, mais vivant groupés sur la montagne de Ege, d'où l'existence d'un nom générique...

Au delà de la complexité de ces points de détails, on peut considérer comme valable le principe énoncé ci-dessus: la division entre "gens de la terre" et "gens de la chefferie" intervenait au niveau des clans.

5) Les quartiers

Un village Saba est toujours divisé en quartiers parfois éloignés les uns des autres. Il s'agit là d'une institution ancienne bien antérieure à la pénétration française. Chacun de ces quartiers composé d'un nombre variable de "daa", c'est-à-dire de "concession" rassemblant un homme, sa ou ses femmes et ses enfants - a son chef, son ancien, aujourd'hui adjoint du chef de village. La caractéristique de ces quartiers est leur homogénéité. Suivant les villages, ces quartiers sont lignagers, claniques, et parfois ethniques: à Goboro-Bara, le village Saba le plus hétéroclite, il existe ainsi trois quartiers: deux sont habités par des clans Saba les Komolon et les Baddon un autre par des Sokoro, appelés "Baron" par les Saba divisés en "gens de la terre" et "gens de la chefferie".

A Goboro par contre, les trois quartiers sont lignagers. A Gone, où on retrouve encore trois quartiers, deux des quartiers sont lignagers: l'un correspondant au lignage "Uso" des "gens de la terre", l'autre au lignage "Gukudi" des "gens de la chefferie". Le troisième est par contre un quartier ethnique relativement récent: il s'agit d'un quartier Baraïn (1), formé d'une fraction venue de Niamé, (10 kms de Gone) il y a quatre générations à la suite... de dissensions concernant la chefferie.

(1). ou plutôt "djelkin".

L'indépendance de chaque quartier est particulièrement bien marquée lorsqu'il s'agit de quartiers claniques. L'histoire des vingt dernières années montre ainsi l'arrivée et le départ de quartiers se déplaçant sous la direction de leur chef. Ainsi les Dialon qui forment actuellement le petit village de Danga, ont habité pendant une vingtaine d'années à Koutouma puis ils ont fondé, il y a trois ans seulement, leur village. Les Baddon, maintenant quartier de Goboro-Bara, formaient il y a environ dix ans le village de Girim, qu'ils abandonnèrent à cause de la médiocrité de leurs récoltes.

Goboro-Bara et Gone ne sont pas les seuls villages à présenter un quartier entièrement distinct des autres sur le plan ethnique. Un peu partout, en creusant l'histoire des autres groupes Hadjeraï, on retrouve des origines composites aboutissant à des fusions plus ou moins masquées par le temps. A Matara, Godi et Bugunu, les vieux gardent le souvenir d'un lignage poussé par la faim et parti vers le Nord au temps où le clan Materon n'avait pas encore éclaté: ce lignage avait planté des pois de terre mais ignorait que ces graines se récoltaient dans la terre. Dépité par ces plantes toutes en feuilles, il aurait gagné un pays plus clément, se serait installé à une cinquantaine de kilomètres au Nord, à Mukulu, et serait progressivement devenu Diongor-Guéra. Cependant, de part et d'autre, les habitants d'un des quartiers de Mukulu et ceux de Matara se savent parents et s'offrent l'hospitalité.

A Tcheken et Marguia où un quartier Saba cohabite, dans un cas avec les Yalnas, dans l'autre avec les Boa, la fusion est à peine amorcée par des mariages, mais il est probable qu'elle se serait accomplie à plus ou moins longue échéance.

Il est intéressant de souligner que chez les "Kirdi" du Nord-Cameroun, on retrouve ce même caractère de brassage ethnique aboutissant également d'abord à une coexistence plus ou moins pacifique, puis une symbiose (1).

L'étude des villages Saba actuels va donc dans le même sens que l'examen de leur histoire. Elle révèle une remarquable plasticité du groupe qui sut au cours des siècles accueillir puis assimiler les étrangers au point d'en faire de véritables Saba. Mais elle montre aussi que des rameaux détachés de l'ensemble n'ont pas fait de difficultés

(1). cf. J.C. FROELICH : "Le commandement et l'organisation sociale chez les Fali du Nord-Cameroun". B.S.E.C. n°3 53-54. déc. 1956. pp. 20-59
J. HURULT : "Quelques aspects de la structure sociale des montagnards Kirdi du Nord-Cameroun" Bull. IFAN T XX. Sér. B. n°s 1-2, pp. 111-112-1958
J. LESTRINGANT : "Les pays de Guider au Cameroun. Essai d'histoire géographique". Doc. ronéot. Paris - 465 p. 1964

pour devenir partie intégrante d'autres groupes Hadjeraï. De cette facilité de glissement d'un groupe ethnique à un autre on peut conclure à la faible cohésion de chacun, et alors comment ne pas évoquer la situation des peuples de la vallée du Niger, chez qui se rencontrent selon J. GALLAIS (1) divers cas de "mutation ethnique" ? Mais à la différence de ces peuples qui sont dotés de personnalités ethniques, de techniques, de structures nettement différenciées, les groupes Hadjeraï présentent, eux, une étroite parenté culturelle. C'est elle qui permet à chacun, une fois dépassé le stade d'assimilation linguistique, de se sentir à l'aise à l'intérieur du système social et religieux de l'autre qui fonctionne de façon sensiblement identique au sien.

4) Statut des "gens de la terre"

Malgré l'affirmation tant de fois entendue, suivant laquelle les "gens de la terre" sont comme les "gens de la chefferie" de vrais Saba, des Saba à part entière, force est de reconnaître que cette attitude égalisatrice est toute récente. En réalité - nous l'avons découvert petit à petit - les "gens de la terre" occupent dans leur société une position ambivalente, ambiguë, à laquelle ils cherchent aujourd'hui à échapper en reniant leurs origines. Aussi est-ce sur ce point précis de l'existence actuelle des "gens de la terre" que nous avons éprouvé le plus de difficultés. Ce n'est le plus souvent que par recoupement ou par le témoignage des voisins que nous avons acquis la certitude que tel quartier, tel village était formé de "gens de la terre". Seuls les "Bulon" des villages de Bugunu et Godi se sont présentés en tant que tels. Partout ailleurs les "gens de la terre" prétendaient être soit des Komolon, soit au moins des "gens de la chefferie". Comme nous le faisait remarquer le chef de Gone: "Même entre nous; nous évitons de parler de "Bulon" et de "Maïnon". Un "Bulon" qui reconnaît qu'il l'est a beaucoup de mal à se marier: les filles ne veulent pas de lui ! et en cascade disputes de jeunes gens à jeunes gens les insultes volent! "égorgeurs! fossoyeurs!" Aussi, en dehors de son village où on la connaît bien, un "Bulon" cache son origine".

Cette possibilité de transformer leur condition sociale est facilitée par le fait que les "gens de la terre", les "Bulon", sont aujourd'hui bien inférieurs en nombres aux "gens de la chefferie" - surtout si on compte parmi ces derniers les Komolon; ils ne représentent guère plus du huitième du groupe... soit environ 250 personnes. Lorsqu'un clan Bulon est réduit à deux ou trois hommes, ceux-ci peuvent arguer de leur importance sur le plan religieux pour essayer de revaloriser leur statut: ils se montrent alors de plus en plus exigeants pour accomplir les

(1). J. GALLAIS : "Signification du groupe ethnique au Mali" - l'Homme - II-2- pp. 106-129 - 1962.

tâches qui sont normalement les leurs, l'égorgement des bêtes à sacrifice en particulier. Ils peuvent de façon plus radicale quitter définitivement leur village d'origine soit pour le Soudan, soit pour un village à Hadjeraï où ils ne seront plus catalogués comme "gens de la terre".

Il paraît net qu'au cours des siècles le nombre des "gens de la terre" n'a cessé de décroître. Peut-être le phénomène a-t-il été accéléré au XIXe par des ponctions répétées effectuées pour le compte du Wadaï ? Mais la raison la plus sûre paraît être dans le petit nombre de femmes des "gens de la terre": "la polygamie n'était pas pour eux !", suivant l'expression d'un informateur. Or, dans ce pays de très forte mortalité infantile, plusieurs femmes fécondes sont vraiment une nécessité à qui veut s'assurer une descendance.

Si nous avons rencontré des difficultés certaines lorsque nous avons voulu traiter des "gens de la terre" actuels, nos informateurs ont par contre précisé très volontiers les modalités passées de leur condition sociale.

Le premier trait à noter c'est le sentiment de supériorité avec lequel les "gens de la chefferie" parlent des "Bulon". "Par nature, disent-ils, les "Bulon" sont au-dessous des "Maïnon". Ce sentiment de supériorité va parfois jusqu'au mépris, voire à une sorte de répulsion. La façon même dont nos informateurs nous ont traduit le sens des termes "Maïnon" et "Bulon" est révélatrice de cette mentalité: parfois par "supérieurs" et "inférieurs", ou par "seigneurs", "maîtres", "nobles" et "esclaves", ce dernier mot ayant été le plus souvent employé. Il est intéressant de noter qu'à la même latitude on trouve divers exemples de sociétés présentant cette même dualité. Au Nord-Dahomey, la société Bariba fait une distinction nettement affirmée entre des "nobles" qui sont des envahisseurs venus à date plus ou moins récente et des "roturiers" constitués par les premiers occupants du sol (1), avec toutefois cette importante restriction que ces derniers sont de beaucoup les plus nombreux.

Chez les Kapsiki, population montagnarde "Kirdi" du Nord-Cameroun, le rapprochement avec les Saba, est plus net puisque les lignages de nobles sont deux fois plus nombreux que les lignages ne pouvant prétendre au commandement politique. J. HURAUULT, note à propos de ces derniers qu'"ils ne sont pas à proprement parler considérés comme une caste inférieure, mais (qu')l'en perçoit (...) un certain sentiment de supériorité chez les gens du lignage du chef" (2).

(1). J. LOMBARD: "Structures de type "général" en Afrique Noire"
Ed. Mouton. Paris - La Haye - Coll. "Le Monde d'Outre-Mer" XXVI -
540 p. 1965.

(2). J. HURAUULT. op. cit. p. 120.

Pour les "Maïnon", les "gens de la terre" sont des êtres à part qu'il ne faut pas fréquenter de trop près. Aussi, autrefois les "Bulon" constituaient-ils leur propre quartier à quelque distance du quartier des "gens de la chefferie", mais de façon à ce que le chef des "gens de la chefferie", le "mogër" (1) puisse néanmoins les contacter facilement. "Jamais les "Bulon" et les "Maïnon" ne pouvaient mettre ensemble la main dans la mêmealebasse !" Les repas étaient pris séparément. De même les champs des uns et des autres n'étaient pas mélangés. Cette distinction se retrouvait jusque dans la mort: chaque groupe avait son propre cimetière.

Nos informateurs "Maïnon" ont nettement souligné le trait qui pour eux est caractéristique des "Bulon": à la différence des "gens de la chefferie" qui voient ce qui est sur la terre, et les "gens de la terre" voient, eux, ce qui est dans la terre. Ils sont perméables à l'invisible: ils peuvent annoncer l'avenir grâce à des rêves appropriés, prédire par exemple l'arrivée d'ennemis ou de maladies; ils savent soigner à l'aide de plantes; ils connaissent les nourritures interdites et en préviennent les "Maïnon"; ils indiquent comment éviter les catastrophes ou les maladies; ils décèlent enfin à simple vue les sorciers. Ce don de connaissance, de double vue, en fait des êtres utiles, indispensables aux "gens de la chefferie". C'est grâce à eux que l'ordre pourra régner dans le village. Ils sont "ceux qui arrangent le pays", suivant l'expression des rares Saba parlant français. Aussi les "Bulon" n'ont-ils jamais participé aux incessantes petites guerres menées par les "Maïnon": leur mort aurait pu entraîner des malheurs collectifs.

Mais leur pouvoir peut les rendre ~~danigeneux~~. Ils sont capables d'envoyer la mort à leurs ennemis, à ceux qui les ont fâchés, simplement vexés ou qui se montrent chichés avec eux. Aussi les "Maïnon" s'efforcent-ils par des cadeaux de désarmer une rancune peut-être latente. Il faut que les "Bulon" "aient le coeur propre", i-e qu'ils n'aient aucun grief contre un des "gens de la chefferie".

Un chant des fêtes de la Margaï recueilli à Gonaï fait allusion à cette inimitié entre "Bulon" et "Maïnon" qui ne demande qu'à s'exprimer: il montre une femme "Maïnon" pleurant son jeune enfant "tué" par les "Bulon" qui avaient égorgé son âme" pour le punir d'avoir traversé le chaganier qu'ils étaient en train de tresser. En cas de décès suspect, lorsqu'on envisageait la possibilité de sorcellerie, c'était souvent un "Bulon" que l'on soupçonnait mais l'utilité des "Bulon" empêchait de porter ouvertement contre eux cette accusation. Ces soupçons devaient donc contribuer à renforcer ce sentiment larvé de méfiance des "Maïnon" envers les "Bulon".

(1). cf. infra p.

Leurs connaissances et pouvoirs supra - naturels les "Bulon" les tiennent des "Margaï", des génies, en particulier des génies du sol (1). En effet, pour les "Maïnon", les "Bulon" ont été créés à peu près en même temps que ces génies qui ont accepté leur présence dans leurs montagnes tout en leur indiquant comment renouveler chaque année par des sacrifices spéciaux le contrat d'alliance qui les unissait les uns aux autres. Aussi, seuls les "Bulon" peuvent parler aux "Margaï" et interpréter leurs volontés. Il leur arrive même "de les voir face à face".

Leur antériorité dans le pays et leur intimité avec les génies font des "Bulon" les "propriétaires de la terre". "Ce pays-ci est notre pays" disent-ils volontiers et les Maïnon souscrivent à cette affirmation. C'est l'un d'entre eux qui est considéré comme le "maître du sol". Les fonctions de ce "maître du sol" sont si importantes que nous les examinerons plus loin en détail (2).

Seuls les "gens de la terre" en la personne du "maître du sol" peuvent rendre aux génies le culte qui conciliera au village leur faveur, gage de prospérité. Les "gens de la chefferie" se contentent de fournir les bêtes à sacrifier, et parfois aussi de donner le mil avec lequel sera fait la bière du sacrifice.

Ils ne prennent donc pas une part directe au culte, jouant seulement le rôle détourné que leur permet leur supériorité de donateurs généreux.

L'importance religieuse des "Bulon" est encore renforcée par le fait que, même dans le culte rendu aux génies de chefferie, ils sont indispensables: les bêtes à sacrifier ne peuvent être égorgées que par l'un d'entre eux, le "murka" l'assistant "Bulon" du desservant "Maïnon".

C'est sans doute leur caractère sacré d'interprètes des génies qui explique que, bien qu'exclus du pouvoir proprement politique, les "gens de la terre" possèdent le privilège d'élire en dernier ressort chaque nouveau desservant de la Margaï de chefferie, de "le voter" disent les quelques Saba parlant français. Cette élection a lieu au moment même de l'enterrement du précédent ~~chef~~ "gens de la chefferie" se réunissent alors en assemblée et choisissent un des leurs. Celui-ci ne deviendra vraiment "mogër" que si les "gens de la terre" sanctionnent ce choix. Ils marquent leur approbation en acceptant les cadeaux qui leur sont faits par le candidat et en le conduisant ensuite à sa case (3). Mais s'ils refusent ces cadeaux, mieux vaut que les "gens de la chefferie" choisissent un autre chef ! En effet s'ils passaient outre à la décision des "Bulon", le nouveau desservant serait sûr de mourir promptement.

(1). cf. infra p.

(2). cf. infra pp. et seq.

(3). Dans certains groupes Hadjeraï voisins, il s'agit d'une maison neuve spécialement construite par les "Bulon" en suivant certains rites de consécration.

Le lien qui s'est ainsi créé entre le "mogër" et les "gens de la terre" ne sera rompu qu'avec sa mort. Désormais le "moger" aura souvent affaire à eux: périodiquement ils lui construisent sa case et cloturent sa concession en employant un tressage spécial, d'aspect soigné - dit "koton" "koton" en Saba - réservé jadis à l'habitation du "mogër" et aux sanctuaires religieux dont la construction leur était également réservée: les jeunes allaient couper les herbes dans la montagne et les rapportaient au village où les plus âgés les tressaient de façon appropriée. Lors des rares déplacements du "mogër", de jeunes "Bulon" lui faisaient escorte. Dans les circonstances solennelles ils se pressaient autour de lui. Dans la vie de tous les jours, quelques uns d'entre eux l'aidaient à s'habiller le rasaient, portaient ses messages à l'extérieur. Bien souvent l'ancien des Bulon - le "tégi na bulon" - devenait le compagnon le plus assidu du nouveau "mogër" qui le faisait appeler souvent pour converser avec lui.

Toutefois, selon les "Maïnon", il ne faudrait pas conclure de cette familiarité entre "Bulon" et "mogër" à une véritable intimité: les uns et les autres n'oublient jamais la distance qui les sépare: "le général qui a des relations constantes avec son ordonnance le considère-t-il comme son égal?" disent plaisamment les anciens combattants.

Les "gens de la terre" étaient également tenus à rendre certains services à l'ensemble des "Maïnon": les tâches considérées comme impures ou plus simplement comme dangereuses, leur revenaient de droit. C'est ainsi que seuls ils pouvaient toucher les cadavres: à eux donc revenaient le soin de faire les toilettes funèbres et d'envelopper les corps de bandes de coton avant la mise en terre. Leur qualité de "gens de la terre" leur donnait également à eux seuls le droit d'ouvrir la terre pour l'ensevelissement des cadavres. Actuellement ils sont si ^{peu} nombreux que c'est la famille du mort qui se charge elle-même de sa mise en terre, mais les "Bulon" jouent toujours leur rôle de fossoyeurs lors de l'enterrement d'un "mogër": ils l'enterrent dans le cimetière spécial qui est le plus souvent réservé aux chefs. L'exécution de ces travaux n'est jamais gratuite: des cadeaux, parfois importants - vêtements, petit bétail - viennent les sanctionner. Le mouton fourni par la famille du mort sera égorgé à l'emplacement du tombeau et consommé sur place par les fossoyeurs.

Chez les montagnards du Nord-Cameroun l'ensevelissement des cadavres est toujours réservé aux forgerons de la façon la plus rigoureuse, l'impureté de ces deux tâches expliquant selon A.M. Podlewski leur endogamie absolue (1).

Au contraire les "gens de la terre" Saba ne font pas, n'ont jamais fait le travail de la forge. Les Saba, comme les autres groupes Hadjeraï, ne pratiquent pas eux-mêmes les arts de feu: ils utilisaient les services de forgerons étrangers, de passage, ou bien raziés et attachés de force au service de tel ou tel clan de "gens de la chefferie". Dans tout le pays Hadjeraï le métier de forgeron est d'ailleurs considéré comme

particulièrement infâmant. Un petit fait nous paraît bien illustrer cette attitude: les Boton de Goboro dont on a vu les rivalités passées avec les Komolon (1) essayèrent de nous présenter ceux-ci comme les descendants de forgerons que leurs ancêtres auraient attirés à leurs côtés et qui auraient ensuite repris leur liberté. Cette reconstitution de l'histoire Saba - manifestement fautive, ainsi que nous le prouvèrent divers autres villages - fut finalement apprise par les villages Komolon intéressés; elle les indigna et ... renforça la vieille inimitié.

Cette absence de forgerons dans la Société Hadjeraï est à première vue surprenante. Elle n'est cependant pas exceptionnelle, les Nuba, montagnards du Kordofan n'ont, eux non plus, jamais exercé eux-mêmes ce métier (2).

Une autre tâche dangereuse était réservée aux "Bulon"; celle d'égorger les bêtes. Dans la vie courante ils jouaient autrefois ce rôle de bouchers, recevant en retour la tête et les pattes de l'animal. Leur petit nombre actuel explique qu'ils ne se chargent plus de ce travail que lors des fêtes religieuses. Mais là ils sont indispensables: d'une part leur participation au sacrifice des grandes Margaï de chefferie signifie en effet indirectement celle des génies de la montagne - et cette fois c'est la bête entière - parfois il s'agit d'un boeuf - qui leur est réservée car en aucun cas l'animal sacrifié ne peut être consommé par un Maïnon. Et puis aussi, seuls les "Bulon" dont on a vu le caractère supra-naturel peuvent accepter cette tâche dangereuse: supprimer la vie d'un être vivant, fut-ce un simple animal (3). Cette responsabilité devient écrasante lorsqu'il s'agit de sacrifices humains: dans le seul cas que nous ayons rencontré, celui de la grande Margaï de Gone (4), c'était les "Bulon" qui se chargeaient de l'exécution: la victime égoragée n'était pas enterrée mais abandonnée sur la sol.

Les Maïnon trouvent si anormal de sacrifier eux-même un animal qu'ils sont prêts à toutes les concessions pour que cette tâche soit toujours exercée par un Bulon, qui est parfois le dernier représentant de son clan. Ainsi les villages de Matara et Godi - qui reposent on l'a vu sur la scission d'un clan de "gens de la chefferie" autrefois unique - lors de leurs fêtes se partageaient les services de l'unique "homme de la terre", un Kumon, l'autre clan Bulon fixé à Matara, les Gabron s'étant éteint récemment. Il y a deux ans, cet homme est parti habiter Sila, un village nouveau, très hétérogène du point de vue ethnique, à 18 kms de Godi. Ayant conservé de bonnes relations avec les gens de Godi, il revient chaque année leur sacrifier leurs bêtes, mais ne veut pas^{le} faire pour les habitants de Matara - pourtant plus proches - avec qui il

(1). cf. supra p. 16

(2). cf. J. Cl. FROELICH : "Les refoulés montagnards..." op. cit. p. 73.

(3). cf. infra p.

(4). cf. infra p.

s'est brouillé. Ceux-ci ont eu beau lui offrir toutes sortes de cadeaux, il est resté intraitable, si bien que c'est le propre frère du desservant de la Margai de chefferie qui doit maintenant assumer les fonctions de sacrificateur.

A Gone, nous avons pu observer entre 1965 et 1966 les tractations des "gens de la chefferie" pour obtenir que le "murka", l'"homme de la terre" chargé d'égorger les bêtes, accepte de quitter le village de Kongot (20 kms de Gone) où il venait de s'installer pour revenir se fixer à Gone et reprendre ses anciennes fonctions. Celui-ci a finalement accepté, sous condition que les "Bulon" de Gone ne soient plus jamais insultés par les "Maïnon" et que l'on fasse le moins d'allusions possibles à leur origine (1).

Nous nous sommes posée la question de savoir si autrefois les "Bulon" cultivaient pour le compte des "Maïnon". En réalité cette éventualité ne serait envisageable que dans les groupes ethniques - Sokoro, Kenga par exemple - où les "gens de la terre" étaient plus nombreux que les "gens de la chefferie". Chez les Saba, il n'en a jamais été ainsi, et lorsque les "Maïnon" se sont déchargés de l'entretien de leurs champs, il semble que ce fut toujours sur des captifs (2).

On a vu le caractère varié des privilèges et tâches des "Bulon": ~~propriétaires~~ du sol, fossoyeurs, bouchers, sacrificateurs, constructeurs de la maison du "mogër", messagers et attachés du "mogër". Chez les Saba le petit nombre de "gens de la terre" fait que dans chaque village c'étaient les mêmes hommes sur qui elles retombaient toutes. Il faut noter cependant que nous avons pu observer ailleurs - non chez les Mogum où les "gens de la terre" étaient aussi ~~très~~ nombreux mais chez les Baraïn et aussi semble-t-il chez les Kenga - une répartition de ces tâches par clan. Ainsi dans les villages Baraïn de Bellili et d'Andi qui comptaient respectivement huit et six clans de "gens de la terre" pour un et quatre clans de "gens de la chefferie", il n'y avait qu'un seul clan de "propriétaires de la terre" un autre d'"ordonnances du chef supérieur" etc... On peut, semble-t-il, rapprocher cette situation de celle de certaines populations Kirdi du Nord-Cameroun; c'est ainsi que nous interprétons les observations de A.M. PODLEWSKI sur les Kapsiki (3) chez qui il note diverses "castes ou corporations"; à côté de "celles des chefs coutumiers", il signale, celles des chargés de la construction, celles des maîtres de la terre; celles des bouchers etc... Ces "corporations" sont en effet rassemblées par J. HURAUULT (4) sous un nom générique

(1). On conçoit qu'une enquête à Gone sur le statut actuel des "gens de la terre" ait été particulièrement ardue !

(2). cf. infra p.

(3). A.M. PODLEWSKI: "Etude démographique de trois ethnies païennes du Nord-Cameroun; Matakam; Kapsiki, Goude". Rech. Et. Cam. 1961-I pp. 1-70, cf. en part. p. 37.

(4). J. HURAUULT op. cit. pp. 117 et 120.

qu'il ne traduit malheureusement pas: les "Talaka" ou "Kordu" qui paraissent correspondre en tous points aux "gens de la terre" Hadjeraï.

5) Statut des "gens de la chefferie"

Alors que le statut ambigu des "gens de la terre" invite à de longs développements, celui des "gens de la chefferie" sera exposé plus rapidement: au sein de la société Saba, les "gens de la chefferie" constituent le clan dominant conscient de sa force. Sans doute, on l'a vu, l'arrivée des Komolon qui évincèrent adroitement certains clans "Maïnon" aurait pu amoindrir cette position. En réalité plus qu'à une oppression, on assista à une substitution - Les Poyon s'éteignirent peu après l'arrivée des Komolon - puis à une coexistence; les Komolon alliés uniquement à des Maïnon, se considérèrent bientôt comme "gens de la chefferie".

La façon même dont on désigne les Maïnon; les "gens de la chefferie" souligne bien ce qui fait leur originalité: eux seuls peuvent fournir le chef supérieur exerçant son autorité sur le village ou le groupe de villages... Primitivement ils pouvaient tous espérer exercer un jour grâce au coix des "gens de la terre" sanctionnant leur valeur.

Leur principale occupation était la guerre: "Quand Wasa a créé les hommes, (1) il a créé les "Maïnon" avec la lance aux côtés" nous a-t-il été même précisé. Nous avons plusieurs fois rencontré cette idée que par leur nature même, seuls les "Maïnon" étaient aptes à la guerre. Ils étaient, nous dit-on naturellement braves et batailleurs, dépensaient leurs forces à se battre par plaisir et même se tuaient pour des riens. De temps à autre ils partaient à la "chasse des hommes", ramenant de ces expéditions forgerons et captifs. Les forgerons restaient à la disposition du chef, les captifs étaient répartis par lui entre les hommes de la guerre.

Chargé d'organiser la défense du groupe ils fournissaient, outre le chef politique proprement dit - le "mogër"-, le chef de guerre - l'"agid", adjoint du "mogër" pour qui la guerre était trop dangereuse (2). Malgré notre étonnement devant ce mot arabe, nulle part nous n'avons pu découvrir de terme Saba pour désigner le "chef de guerre". Chez les Sokoro voisins où l'on retrouve la même fonction, on constate le même emploi du mot arabe "agid". Sans doute faut-il penser que cette charge fut créée par les groupes Hadjeraï en imitation du Wadaï et pour se défendre contre lui. L'"agid" était toujours un proche parent du "mogër", son frère ou son fils. C'était un homme jeune, actif, toujours prêt à prendre la tête de ses hommes pour défendre le village, non sans être passé avant le départ devant le sanctuaire de la Margai de chefferie et avoir fait asperger d'eau sacrée toute sa troupe. Après avoir exercé

(1). cf. infra p.

(2). cf. infra p.

ses fonctions quelques années, l'"agid" pouvait fort bien être choisi comme "mogër" à son tour.

On a déjà évoqué le sentiment de supériorité certaine qu'éprouvent les "Maïnon" vis à vis des "Bulon" : ils sont les "nobles", les "princes" du pays, mais cette conscience de leur importance ne les amène pas à méconnaître le pouvoir moins visible mais réel des "Bulon". Ils savent qu'ils ont besoin d'eux : leur univers est fait d'une coopération des uns et des autres ; la disparition des "Bulon" signifierait la ruine de l'ordre social : "le pays serait gâté !" "Il l'est déjà !" affirment d'ailleurs quelques vieux "Maïnon". Aussi ne constate-t-on pas chez les Saba une véritable oppression des "Bulon" par les "Maïnon" : il s'agit plutôt d'une symbiose : les pouvoirs politiques et religieux sont équilibrés si bien que le chef "Maïnon" du village se trouve dans l'impossibilité d'exercer une autorité tyrannique sur les "Bulon" qui ne sont pas les gens de "ses" terres, mais les gens de "la" terre.

6) Des captifs

Il s'agit là non d'une classe sociale à proprement parler mais d'un groupe d'hommes aux effectifs essentiellement fluctuants qui durent cependant être non négligeables au temps de la splendeur de certains villages, Gone, Bela, Matara en particulier. Actuellement le mécanisme assimilateur de la société Saba a si bien joué que nous n'avons pas rencontré un seul homme se présentant comme descendants de captifs. Nos informations proviennent essentiellement de Maïnon et aussi de traductions de chants Saba illustrant la condition de ces hommes.

Les "Maïnon" décidaient de partir en expédition de razzias chez leurs voisins soit pour des raisons internes, - si le village connaissait la famine ou si le besoin de vêtements se faisait sentir - soit pour des raisons externes : lorsqu'une femme et un enfant de la chefferie avait été enlevé par exemple. Les guerriers partaient alors galoper devant la concession du "mogër" (1) : "nous avons faim ; nous sommes nus ; tel ^{village} a volé telle de nos femmes ; nous voulons faire une sortie ! Que décidez-vous ?" Le lendemain, le "mogër" après avoir demandé conseil au chef de la terre rendait sa réponse. S'il était d'accord les guerriers, moitié cavaliers, moitié fantassins, après avoir sollicité la protection de la Margaï de chefferie partaient prendre d'assaut "un village dont le chef n'était pas fort". Ils prenaient tout ce qu'ils trouvaient : hommes, femmes et enfants et les ramenaient au "mogër" qui les redistribuait : partie à l'"agid" et à lui-même, partie au guerrier lui-même ; (il fallait ramener trois captifs pour pouvoir en disposer d'un).

(1). Cette description de "chasse aux hommes" nous a été faite par Ratu, chef du village de Gone.

La plupart de ces captifs étaient immédiatement revendus, de préférence à des étrangers: le plus souvent contre des chevaux et des moutons à des Arabes nomades ou Foulbé qui utilisaient ensuite cette main-d'oeuvre pour la garde de leurs troupeaux, parfois à des marchands venus du Soudan avec des étoffes: les tissus étaient payés en captifs (1). Seuls parmi les adultes étaient gardés les hommes très braves afin de renforcer plus tard les rangs des "Maïnon" lors des autres expéditions. On leur ramenait par la suite des femmes captives; ils avaient des enfants qui finissaient par être assimilés aux "gens de la chefferie". Quant aux femmes captives, leur beauté décidait de leur sort: jolies, elles étaient épousées par un "Maïnon", laides, elles étaient revendues. Les jeunes adolescents constituaient l'espèce de captifs la plus prisée. En effet "ne connaissant rien" ils ne risquaient pas de s'enfuir comme les adultes; ils étaient élevés souvent comme les propres enfants de la maison. Une fois devenus hommes, "si leurs yeux changeaient", ils étaient vendus préventivement, mais sinon ils devenaient des "Maïnon" comme les autres et pouvaient même un jour prendre la chefferie.

Plusieurs chants illustrent cette différence de condition des captifs. Dans l'un la méfiance des Maïnon envers leurs captifs essaie de dissimuler: "Hé vous les captifs, n'entrez pas dans les cases des gens! vous pourriez les abimer! les gens ont peur pour leurs cases!" En réalité, font remarquer les Saba, les gens ont peur que les captifs ne volent quelque chose mais ils n'osent pas le leur dire en face.

L'autre chant fait comprendre l'instabilité du sort du captif: il présente un homme ainsi capturé qui a été attaché au service du "mogër". Ce captif sent que son maître n'est pas satisfait de lui et va le revendre en effet il est venu saluer le "mogër" le matin, le midi et le soir et celui-ci n'a pas répondu une fois. "Qu'est-ce qui m'est arrivé? j'ai salué trois fois mon chef et il n'a pas répondu?..."

Un autre enfin fait parler une femme qui se désole parce que parmi ses deux captifs on a revendu celui auquel elle s'était attachée: "J'ai perdu mon fils! que vais-je faire maintenant? Je ne peux plus rien faire! Prenez l'autre captif, l'incapable, et ramenez le dans son village: qui donc m'a pris mon enfant?" Les termes de ce chant montrent que des relations tout à fait normales pouvaient s'instaurer aux termes desquelles l'ancien captif devenait vraiment l'enfant de la famille.

Ainsi les captifs Saba étaient soumis à une condition très différente des esclaves d'autres sociétés, Arabes ou Toubou par exemple: leur statut les rapprochait des "Maïnon" auxquels ils pouvaient même finir par s'intégrer.

(1). d'où la phrase de mépris entendue à Gone en parlant d'autres villages Hadjeraï qui critiquaient les Maïnon de Gone: "Ces gens qui nous insultent aujourd'hui, autrefois qu'étaient-ils? Ils étaient nos vêtements?..."

7) Les mariages

Comme tous les autres groupes Hadjeraï, les Saba forment une société patrilinéaire et pratiquent le mariage virilocal.

En principe un jeune ^{homme} ne peut épouser aucune des jeunes filles qui lui sont apparentées par le sang ni du côté paternel, ni du côté maternel; de plus il considère également comme ses soeurs toutes les filles de son "okubeti", portant le même "nom de la montagne" que lui. Par contre il a le choix aujourd'hui entre les jeunes filles de tous les autres clans, Maïnon, Bulon ou Komolon.

En était-il de même autrefois ? Avouons tout de suite que la question nous a paru extrêmement complexe. Pourtant au cours des sondages effectués chez les groupes voisins, Sokoro, Baraïn et Mogum, nous avons pu constater que les mariages entre "gens de la terre" et "gens de la chefferie" non seulement avaient lieu fréquemment et cela de tout temps, mais étaient même parfois obligatoires.

Nous avons trouvé une situation semblable à Bugunu, Matara et Godi, ainsi qu'à Tcheken et Marguïa avec des mariages courants - mais non obligatoires - entre "gens de la terre" et "gens de la chefferie". Par contre dans la plupart des villages ayant subi l'empreinte Komolon et dans les villages Komolon mêmes, si on a reconnu que les quelques Bulon survivants pouvaient aujourd'hui épouser théoriquement qui leur plaisait - quoique leur qualité de "gens de la terre" rendit souvent les jeunes filles réticentes - on nous a affirmé qu'il s'agissait là d'un fait récent et qu'autrefois il n'y avait pas de mariages d'une classe à l'autre: "si par hasard un Bulon couchait avec la femme d'un Maïnon et que cela se savait, le mari rendait la femme à ses parents. Si celle-ci était ensuite enceinte l'enfant après sa naissance était remis aux Bulon. Il n'y avait pas moyen de le garder car il n'aurait pas eu le caractère batailleur d'un Maïnon..." nous ont déclaré nos informateurs de Kutuma, tandis qu'à Gone, on nous disait: "autrefois il n'y avait pas de mariages entre "Bulon" et "Maïnon" car ces derniers avaient peur des "Bulon"!". Ces affirmations pourtant catégoriques entrent en contradiction avec la situation dans les villages Saba du Sud et aussi dans tous les groupes ethniques voisins. Sans mettre en doute la bonne foi des informateurs on peut supposer avec vraisemblance qu'il s'agit là de règles de mariages propres aux Komolon. On a vu en effet qu'à leur arrivée en pays Saba, les Komolon commencèrent par s'unir avec les seuls Maïnon. C'est seulement il y a une soixantaine d'années, à peu près, au moment de la pénétration française, qu'ils se mirent à épouser des "gens de la terre". Il est assez logique de supposer que les Maïnon avec qui les Komolon avaient fait alliance adoptèrent eux aussi cette exclusive - qui n'existait sans doute pas antérieurement - à laquelle ils renoncèrent en même temps que les Komolon eux-mêmes.

Pour toutes les jeunes filles, de la terre et de la chefferie, le montant de la dot était autrefois le même: deux chevaux et 375 "kalla" de coton, c'est-à-dire la matière première de 25 grands boubous (1).

Ce caractère fixe de la dot se retrouve dans tous les groupes Hadjeraï: la composition peut varier d'un groupe à l'autre, mais dans le groupe considéré, elle est la même pour toutes les femmes, quelle que soit la situation de leur père; même pour les filles du "mogër", les "meremon"... "les princesses" (2) les prétendants n'avaient pas à verser une dot plus élevée.

C'est le "frère" du père véritable - frère par le sang ou frère classificatoire - qui touche la dot de la jeune fille, (qui la "mange" - "taa" - disent les Saba). En certains cas, lorsque le prétendant est orphelin par exemple, la famille de la jeune fille peut la céder sans réclamer de dot, mais la première fille du couple lui appartiendra ainsi que sa dot.

Les récits de mariage que nous ont faits diverses informatrices permettent de donner un schéma général de son déroulement. Comme dans la plupart des sociétés africaines, il s'agit non d'un acte posé une fois pour toutes, mais d'un état qui se parfait et s'accomplit au cours des années, avec toutefois une série de temps forts, de paliers significatifs.

Dans la plupart des cas - et ceci était encore plus vrai autrefois - un garçon ne peut se marier dans son village où toutes les jeunes filles sont ses soeurs. Il ne peut d'ailleurs pas avoir non plus de relations sexuelles avec elles, tout au plus en a-t-il la possibilité avec les femmes mariées dans le village, mais c'est toujours la source d'altercations et de conflits aussi sa famille - et lui-même - souhaitent qu'il se marie vite: effectivement l'âge au premier mariage paraît peu élevé entre vingt et vingt cinq ans au plus tard. Pour trouver une femme, le garçon part "en inspection" dans les villages voisins, le prétexte le plus courant étant offert par les fêtes religieuses ou les deuils. S'il découvre une jeune fille qui lui plaît, il s'arrange pour lui parler de façon à sonder ses sentiments. Les cas de mariages forcés nous ont paru peu courants? Ce sont généralement les jeunes gens qui s'accordent ensemble les premiers avant que les familles n'interviennent. Souvent les jeunes filles sont encore très jeunes: plusieurs nous ont signalé qu'elles "n'avaient pas encore de sein" lorsqu'elles donnèrent leur accord à celui qui devait devenir leur mari. Généralement elles acceptent la cour de plusieurs jeunes gens à la fois: "une fille qui reste avec un

(1). Contrairement aux populations du Sud-Tchad, Sara, Gula Iro par exemple (cf. Cl. Pairault op. cit. p. 166) qui utilisaient une monnaie traditionnelle de fer, la plupart des groupes Hadjeraï semblent ne pas avoir utilisé le métal pour leurs transactions commerciales ou familiales. Les Saba employaient comme monnaie les bandes de coton étroites (largeur 5 à 7 cm environ) qu'ils fabriquaient eux-mêmes sur leurs métiers à deux rangs de lisses. L'unité était la "kalla" comprenant quatre coudées doubles. D'après nos observations un tisserand très expérimenté peut tisser 15 "kalla" en une journée de travail assidu.

(2) ...

seul candidat ça n'existe pas!" nous a dit avec un petit rire, ~~la~~ la doyenne d'âge des Saba. Pour devenir candidat officiel, il faut que le jeune homme offre à la mère de l'élue un peiticadeau de "gaback", de bandes de coton filées et tissées à la main, accompagné d'une grosse boule de tabac. Alors il pourra parler à son gré avec la jeune fille, et le cas échéant dormir avec elle. Certaines femmes ont précisé "dormir, dormir seulement", d'autres, non. Il semble vraisemblable que le jeune homme puisse avoir des relations sexuelles avec la jeune fille, mais occasionnelles et toujours au su des parents.

La valeur de ce premier cadeau varie avec les cas: normalement, il est vraiment symbolique et comporte de 1 à 3 "kalla", coudées, mais lorsqu'un candidat veut vraiment mettre toutes les chances de son côté - surtout s'il arrive en septième position par exemple - il peut offrir un nombre important de coudées. Pour décider la mère de **Katia, Siringa**, son futur mari, apporta 60 "Kalla" - les autres candidats, eux, en avaient déposé chacun 3. Par la suite l'heureux élu dûment informé par la jeune fille rendra à chaque candidat évincé le montant de son cadeau.

Une fois que la mère a accepté coton et tabac, s'écoule un temps variable: on attend que la fille soit vraiment nubile. Nous avons relevé des laps de temps variant entre un à deux mois - le plus courant - et deux ans. Il semble que c'est pendant cette période que le prétendant revenu à son village, bâtit une maison neuve pour sa future femme, à côté de la concession de son père, s'il s'agit de son premier mariage. De toutes façons, la femme aura sa propre case (1).

Alors se place l'acte qui "attache le mariage": "l'enlèvement" de nuit. La jeune fille accompagnée d'une jeune parente célibataire rejoint à l'insu de ses parents le jeune homme, lui-même escorté d'un ami qui sert de témoin. Cette façon de procéder, présentée par les femmes comme habituelle, montre bien que les cas de mariages forcés sont rares, car alors l'enlèvement ne saurait avoir lieu (2). Tous quatre se rendent au village du jeune homme où les jeunes filles s'installent dans la case préparée. La présence de la jeune parente de l'épousée sert, semble-t-il, à marquer la transition entre les deux états, celui de célibataire et celui de femme mariée qui abandonne son "okubeti", son village clanique, sa montagne, pour ceux de son mari. Aussi cette suivante réclame-t-elle au mari un peu de "gaback" pour chacun des gestes que la mariée aura à accomplir dans sa nouvelle demeure; se lever, se vêtir, manger, s'asseoir, satisfaire même ses besoins; à chaque fois, elle demande et obtient de la "gaback" dont elle finit par avoir un gros rouleau. La durée de son séjour varie entre deux et quinze jours.

(1). Suivant d'autres informatrices cette construction se place beaucoup plus tard. Selon elles, le jeune homme recevrait d'abord sa femme dans une maison qui lui aurait été prêtée par sa famille.

(2). Parmi les cas de mariage observés, le seul ne présentant pas d'enlèvement est celui d'une femme mariée contre son gré et qui lie expressément les deux faits.

A son retour dans son village, elle est accompagnée par le père du jeune homme qui vient s'entendre avec les parents de sa nouvelle bru sur le versement de la dot. Le plus souvent en effet, la dot n'est pas versée en entier: une partie est mise en réserve que les parents de la femme ne réclameront qu'après la naissance du premier enfant.

Le départ de la suivante marque la consommation officielle du mariage. Aux dires de ces informatrices, la virginité était de règle autrefois. L'époque actuelle - avec les possibilités de cohabitation de clans divers au sein d'un même village - serait moins exigeante.

Cette période de cohabitation qui "attache" le mariage est temporaire; elle dure au plus quinze jours et peut n'en compter que deux. La jeune femme retourne ensuite dans sa famille, ramenée par son mari qui passe un jour avec elle, puis la laisse. Elle y attendra que la famille de celui-ci ait versé la partie convenue de la dot. Avant que les "bous" de coton ne soient portés à son beau-père, le mari va les déposer dans la case de la Margaï (à Gone, dans celle de la Grande Margaï, à Marguïa, à celle de la Margaï de chefferie). Il les y laisse une nuit et ne les reprend que le lendemain matin. Ainsi le génie se sentira-t-il directement concerné par ce mariage et si plus tard la femme ^{est} infidèle à son mari, c'est au génie qu'elle devra des explications: lui-même se chargera de la châtier par une prompte maladie.

Durant cette période la famille de la mariée peut aussi constituer son "trousseau", c'est-à-dire rassembler les nombreuses jarres, calebasses, poteries et instruments de cuisine indispensables à toute femme mariée (1). Cet ultime séjour de la jeune femme chez les siens dure normalement assez peu de temps: deux à trois mois constituant l'intervalle le plus courant mais nous avons relevé des cas extrêmes de deux ans. C'est en grande pompe que la jeune mariée est conduite par les femmes et quelques jeunes gens de sa famille chez son mari. Tous portent solennellement la batterie de cuisine ainsi que de quoi offrir un repas abondant à la famille du mari: farine de mil, arachides grillées, bière toute préparée, un ou deux moutons enfin. La mariée n'aide pas à la confection du repas. Parée d'un pagne neuf offert par son père, elle est assise à l'écart chez une voisine tandis que son mari, lui, se trouve chez sa mère. C'est le soir seulement que le repas est consommé par les deux familles. Chaque membre de la famille du mari apporte un peu de "gaback" qui sera emporté par la famille de la femme. Des danses accom-

(1). Voici un des trousseaux relevés; 6 pots-réserve à eau ou à bière, 2 jarres pointues pour aller puiser l'eau, 6 marmites pour la cuisine avec leurs couvercles, 6 mouvettes pour la sauce, 2 grosses mouvettes - cannes pour la boule de mil; 20 calebasses de tailles diverses, 6 cuvettes émaillées, 1 grand panier de travail à claire-voie, 3 nattes, 1 mortier en bois avec un pilon, 1 mortier en pierre avec 3 meules et deux percuteurs.

pagnées par l'orchestre du village marquent les réjouissances, mais les mariés, eux, ne dansent pas. Les festivités peuvent se poursuivre trois jours : jours durant suivant la quantité de nourriture et de bière disponible. Puis les membres de la famille de la jeune femme regagnent leur village. Quelle que soit la longueur des réjouissances, les mariés ne sortent pas de la case nuptiale avant trois jours. Dans quelques villages - à Marguā par exemple - la première sortie de la nouvelle épouse est pour le sanctuaire de la Margaī de chefferie. Le desservant, le "mogër", l'accueille avec des paroles de bénédiction et l'asperge d'eau versée au préalable dans la pierre creuse faisant partie du sanctuaire. "Tu es venue dans notre village : restes en bonne santé et gardes un corps frais comme cette eau que je verse sur toi!"

Lorsqu'une femme venait s'installer ainsi dans un autre village, il s'agissait autrefois d'une transplantation définitive: c'est seulement si le mari d'une femme stérile venait à mourir lorsqu'elle était déjà vieille que celle-ci regagnait son village d'origine. Dans tous les autres cas elle était recueillie par un frère du mort, frère réel ou classificatoire. Quant au divorce, il était inconnu. On commence à le rencontrer aujourd'hui et nous en avons vu plusieurs exemples, mais il s'agit d'un phénomène limité par la puissance des Margaī village. Là où les Margaī sont réputée actives, ils sont encore très rares car tous les Saba le savent, les Margaī n'aiment pas le divorce et frappent de maladie les femmes qui en prennent l'initiative.

La polygamie est actuellement peu fréquente: nous n'avons rencontré aucun homme ayant plus de quatre femmes mais elle semble avoir été plus importante autrefois: elle était alors réservée aux "gens de la chefferie". Bien que peu répandue, elle est toujours considérée comme un bien sur le plan social. Tous nos informateurs l'estiment souhaitable, sans se leurrer toutefois sur l'agrément réel qu'en éprouve le chef d'une famille polygame: divers chants font allusion aux disputes entre femmes d'un même mari et au mécontentement de l'épouse qui pense que son mari cherche à nouer de nouvelles alliances.

III ELEMENTS DE METAPHYSIQUE SABA

Il peut paraître hasardeux de décrire les idées métaphysiques d'un peuple dont on ne parle pas couramment la langue. Néanmoins puisque nous ne possédons aucune étude de ce genre sur les Hadjeraï, encore moins sur les Saba, cette entreprise doit être tentée, ne fut-ce que pour montrer à qui s'adressent les différents cultes que nous décrivons plus loin.

Ce n'est pas seulement par des questions directes et des enquêtes auprès des desservants religieux que nous avons peu à peu creusé les grands thèmes de la pensée Saba, c'est aussi par la traduction de nombreux chants religieux et celle des paroles prononcées au cours des cérémonies, traductions commentées ensuite au fur et à mesure par les intéressés. Nous avons donc pu utiliser cette fois des documents spontanés élaborés par les Saba eux-mêmes.

1) WASA, LE DIEU CREATEUR

En évoquant l'origine des Saba nous avons rencontré l'affirmation de l'existence d'un Dieu-créateur, non seulement du monde mais de tout ce qu'il contient. C'est "Wasa", nous a-t-on dit, qui a fait descendre du ciel les montagnes du pays Hadjeraï, couvertes de plantes, d'animaux et d'hommes déjà différenciés en groupes ethniques (1).

Le seul qualificatif que nous ayons entendu accoler à "Wasa" est "vitto" ce qui signifie "en haut". "Wasa vitto" est donc le "Dieu d'en haut", qui habite, disent les Saba, dans le ciel. Il faut remarquer que le mot "Waso" qui désigne le ciel est étroitement apparenté au mot "Wasa" (2). Une analyse linguistique plus approfondie permettrait peut-être de découvrir dans les deux cas une même racine exprimant l'immensité, l'infini.

Cette identité ou quasi-identité de termes entre le ciel et le Dieu suprême est, on le sait, assez banale en Afrique. Nous ne tenterons pas de prendre parti pour ou contre les théories qui, tirant parti de ce fait, concluent que l'idée de Dieu vient de l'impression sensible créée par le ciel, le firmament. Tout ce que nous pouvons noter c'est que même là où il y a identité de mots, chez les Mogum ou les Baraïn par exemple, nous avons constaté que ^{les} deux concepts, eux, étaient nettement distincts dans l'esprit des intéressés.

(1) Malgré notre insistance et les nombreuses questions plus ou moins détournées que nous avons posées en plusieurs villages, nous n'avons toujours pas rencontré de mythe exposant la création du monde en général, ni celle des Saba en particulier. Tout ce que nous avons trouvé consiste en récits mythiques de fondations de villages et en contes mi-philosophiques, mi-drolatiques.

(2). Dans diverses langues voisines: Mogum, Baraïn par exemple, c'est le même mot qui désigne les deux idées.

- 42 - L'existence de "Wasa" n'est pas seulement connue par les prêtres mais aussi des simples villageois. En effet de nombreux chants religieux en font état et permettent de mieux saisir l'idée s'en font les Saba. C'est Dieu, pense-t-on, qui fait naître les enfants, aussi d'un homme qui a une nombreuse prospérité, on dira qu'il est protégé de Wasa. Tout le bien qui arrive aux hommes lui est particulièrement rapporté ou est espéré de lui: la force, la santé, l'abondance aussi. A un de ses amis qui avait acheté successivement plusieurs chevaux et qui les avait vu mourir l'un après l'autre, un homme de Temki disait: "Les chevaux qui sont morts, c'est le passé ! Dieu est grand il te donnera d'autres chevaux !". Cependant Dieu peut être tenu pour responsable d'un malheur ou d'un désagrément: si un homme va à la chasse et qu'il revient bredouille, il dira par exemple "Dieu m'a refusé...". A la saison des pluies 1966, les champs de mil berbéré des paysans de Temki ne reçurent presque pas de pluies alors qu'elles tombèrent normalement sur le village à quatre kilomètres de là seulement. Lors de la fête qui suivit les principaux notables insistèrent dans leurs discours sur l'idée que c'était Dieu qui l'avait voulu: "Si tous les épis de nos champs de berbéré sont morts, ne nous disputons pas avec nos amis à ce sujet: c'est Dieu qui a fait cela !", déclara l'un d'entre eux, Nadim.

Ils voulaient écarter l'idée d'une intervention maléfique et montraient ainsi que d'une part Dieu n'envoie pas que le bien, et de l'autre, qu'il est finalement responsable des récoltes.

D'une façon générale on retrouve l'idée que Dieu donne à chacun sa destinée, bonne ou mauvaise. Un chant qui fait parler une femme stérile déclare: "Comment Dieu m'a-t-il fait naître ?" et un autre montrant une femme qui se lamente devant un orphelin dit: "Regardez cet orphelin: le malheur est en abondance sur sa tête. C'est Dieu lui-même qui a parlé à cet enfant. Écoutez sa parole". Dieu donne aussi sa place à chaque homme et le chef politique, le "mogër", tient en quelque sorte son autorité de Dieu. Lors de la fête de fin de pluies de la grande Margaï de Gone (14-17 novembre 1966), un des parents du "mogër" fit un discours au cours duquel il déclara: "Le "mogër" c'est Dieu qui nous le donne. Notre frère que Dieu a placé devant nous, il faut lui obéir !". Enfin les Saba pensent que certaines morts - pas toutes - sont envoyées par Dieu: "quand Wasa a visé quelqu'un avec sa fronde, dit un chant, même si on pleure, il ne reviendra pas en arrière !". On trouve également dans ce chant l'idée que Dieu ne peut pas être attendri, ni fléchi par l'homme, au moins directement.

Le Dieu d'en haut se préoccupe-t-il de la conduite des hommes sur la terre ? "Oui", répond le vieux ^{Adef}, chef du village d'Urmi qui affirme: "Les anciens parents pensaient que Dieu aimait spécialement les bons". Mais cela ne veut pas dire que ce contentement se traduise par une faveur accrue. Pour sa part, Ratu, chef du village de Gone, fait remarquer que "certains, même s'ils sont bons, souffrent depuis le début jusqu'à la fin de leur vie, d'autres au contraire grandissent et meurent

dans la richesse !" et il conclut: "Ce que Dieu pense des hommes, on ne peut pas le savoir ! Les histoires de Dieu, on ne peut pas les savoir..." Du moins après la mort, Dieu récompense-t-il les méritants ? Certaines réflexions donnent à le penser mais nous n'avons pas réussi à déterminer s'il s'agit là d'options personnelles ou admises par tout le groupe.

Lorsqu'on évoque cette notion de Dieu ~~supérieur~~ que l'on retrouve un peu partout chez les peuples d'Afrique, on ajoute généralement qu'il s'agit d'un "Deus otiosus", c'est-à-dire, d'un Dieu inactif, lointain, ne s'occupant pas des hommes. Effectivement, chez les Saba comme chez les autres Hadjeraï, aucun culte n'est rendu directement, spécifiquement à Dieu. Le problème qui se pose à leur sujet est donc le vieux problème de l'ethnologie religieuse: déïsme ou théïsme ? Dieu abstrait ou Dieu présent et effectif ? Il nous a semblé après nos missions chez eux, qu'ils ne considèrent pas que Dieu se désintéresse des hommes, bien au contraire ! Les citations que nous avons faites montrent que les Saba attendent de lui leur bien, aussi les remarques d'A.H. Ba sur l'animisme en savane africaine (2) nous paraissent bien coïncider avec nos propres observations lorsqu'il déclare "La foi en la providence de Dieu est le fondement même du grand espoir des nègres, sans distinction de croyance (...). Les animistes confessent que Dieu est différent de nous mais cela ne veut pas dire qu'il est indifférent". Cette différence de nature empêche Dieu d'être atteint ^{directement} par les hommes; elle ne l'empêche pas d'être présent et d'agir. Aussi, bien que les allusions à "Wasa"Vitto" soient innombrables lors de la célébration des cérémonies Saba, les prières, en particulier les prières de demande, ne lui sont pas adressées en personne mais passent toujours par le canal d'intermédiaires, le plus souvent par ces "Margaï" que nous étudierons plus loin, parfois aussi par l'esprit de parents proches disparus.

Nous avons déjà discuté ailleurs (3) de la possibilité d'emprunt à l'Islam par les Hadjeraï de cette notion de Dieu suprême, et nous avons conclu qu'il s'agissait bien d'une croyance propre aux Hadjeraï, le nom de Dieu variant d'un groupe à l'autre et chaque langue ayant son propre mot pour le désigner.

(1) cf. infra p.

(2). in "Les religions africaines traditionnelles - Rencontres internationales de Bouaké" - Paris - Ed. Seuil. 201 p. 1965.

(3). J.F. VINCENT "Les Margaï du pays Hadjeraï..." op. cit.

- 44 - Si cette idée de Dieu suprême possède chez eux un haut degré de vitalité, là par contre, on peut peut-être invoquer une possible contamination de l'Islam, puisque les Saba sont entourés de voisins islamisés: Arabes Missirié, qui viennent nomadiser chaque année à leurs côtés, Yalnas établis à demeure, et aussi, Mogum, dont quelques villages sont presque entièrement passés à l'Islam, au moins un Islam de surface. Enfin ils reçoivent parfois la visite d'écoles coraniques itinérantes et de commerçants musulmans. On commence ainsi à observer à Gona, siège pourtant de la plus importante Margaï Saba, trois ou quatre hommes qui font chaque jour la prière - mais n'observent pas le Ramadan ni l'abstention de boissons alcoolisées - tout en continuant à entretenir leurs autels familiaux, et même à desservir des autels collectifs. On peut donc avancer peut-être que si l'idée que les Saba ont de "Wasa Vitto" apparaît si nette et vivante, c'est en partie à cause de l'insistance de l'Islam sur l'unicité et la grandeur d'Allah.

Créateur de l'univers et de tout ce qu'il contient, Wasa l'est aussi des génies du sol, les "Margaï", qu'il paraît bien avoir créés antérieurement aux hommes et que nous allons évoquer à présent.

2) LES GENIES OU "MARGAÏ" (Dawin en Saba)

Avant d'expliquer la nature exacte des "Margaï" il nous faut régler un petit problème de terminologie. Le terme de "Margaï" sans doute dérivé du Kenga par l'intermédiaire de l'Arabe (1) est un terme commode car il permet de désigner par un seul mot ces ancêtres surnaturels, en qui croient tous les groupes Hadjeraï, et qui possèdent donc un nom particulier dans chaque langue. Le Saba, lui, nomme ces esprits "Dawin".

Le mot "Margaï" a été emprunté tel quel par les premiers Français, en l'occurrence des administrateurs, qui se heurtèrent à leur existence. Ne sachant comment traduire ce mot en français, ils parlèrent tout simplement de "Margaï", féminisant ce mot à cause de sa consonance semble-t-il: en réalité il existe, on le verra, un certain nombre de "Margaï-hommes" faisant pendant aux "Margaï-femmes" plus nombreuses cependant. Quant à nous, cette féminisation étant à présent établie par l'usage, nous parlerons le cas échéant de "grande" ou de "petite Margaï" en précisant à l'occasion le sexe véritable de "la Margaï" désignée.

Il paraît préférable cependant d'employer directement un terme français. Mais alors lequel ? Le mot le plus apte paraît encore être le mot "génies" malgré son imprécision. C'est d'ailleurs la traduction qui avait été adoptée par les Arabes, premiers observateurs des "Margaï" qui parlèrent à leur propos de "Sheïtan". L'arabe très simplifié parlé au Tchad n'emploie pas le terme "Djenoun"; il utilise également en ce sens le mot "scheïtan" qui prend une ambiguïté qu'il n'a pas normalement.

(1). cf. Peter Fuchs: "Le culte de la Margaye chez les Hadjeraye" - Vienne - 1960.

Une traduction française approximative rend donc le terme "sheïtan" par le mot "diable", d'où une double traduction aboutissant à l'affirmation: "la Margaï c'est le diable" (au lieu d'"une Margaï est un génie"). Certains administrateurs pressés ont pris cette phrase dans le sens théologique précis qu'elle a pour un Français christianisé et en ont conclu que la "Margaï" était un esprit unique et malfaisant, une puissante force du mal. Une étude attentive nous montrera en réalité que les "Margaï" ne sont pas plus des forces du mal que du bien, et surtout qu'il existe une infinité de "Margaï" différentes, plus ou moins puissantes, possédant chacune son propre territoire: le mot "Margaï" n'est qu'un nom générique.

Que sont donc les "Margaï" ? On pourrait dire que les "Margaï" sont des "esprits" si nous ne craignons pas le vague de ce terme. La meilleure définition serait peut-être celle de J. Goetz (1), "un quelqu'un invisible". J. Goetz précise ainsi sa pensée: "là où nous disons esprit ils (les primitifs) croient en une présence qui se manifeste par une activité". Cette idée, nous l'avons trouvée nettement exprimée par le vieux ~~Adef~~, chef du village d'Urmi: "La Margaï existe puisque quand on parle par son nom, on réussit !".

Le caractère d'êtres invisibles en temps normal des Margaï est bien souligné par la comparaison plusieurs fois employée par des informateurs différents: "elles sont comme le vent: on sait qu'il est là mais on ne le voit pas", nous a dit ainsi Karama, chef de terre de Goboro-Bara. L'individualité des Margaï est soulignée par le fait que chacune possède son nom dont l'origine n'est jamais expliquée. Ce nom, la Margaï le révèle à ceux dont elle désire être honorée, en même temps que sa présence même. Il ne sera ensuite prononcé qu'à de rares occasions, et avec le plus grand respect.

Cependant en quelques rares cas elles peuvent s'incarner prenant alors l'apparence d'un python ou d'un varan (2).

La façon la plus courante de manifester leur présence est de prendre, de "monter" disent les Saba, parfois un homme, le plus souvent une femme qui devient le "cheval de la Margaï". "Dawin da piso", "la Margaï monte son cheval", disent-ils, lorsqu'une femme entre en transes. Les Saba interprètent ces crises de possession comme une visite de leur Margaï, aussi quand une femme commence à trembler ou à faire des mouvements saccadés, première étape de la crise, le prêtre de la Margaï, se précipite et balaie le sol devant elle en signe de respect en disant "Tose Moni", "bonjour, princesse" (3), s'adressant à la femme comme au génie

(1). J. GOETZ: "Les religions des primitifs" in F.M. Bergouninoux et J. Goetz: "Les religions des préhistoriques et des primitifs." Paris, A. Fayard. 1958.

(2). cf. infra p.

(3). dans le cas de Gubdia, génie féminin de Gone.

lui-même. Généralement tous se réjouissent de ces apparitions: "notre Margai vient au milieu de nous. Elle nous montre qu'ekle est triste, elle aussi, et vient pleurer avec nous !" nous disait Abdalla, chef du village de Goboro-Bara lorsque, au cours de funérailles auxquelles nous assistions une femme fut affolée par un génie de la montagne.

Cette identification de la femme au génie est soulignée par la possédée elle-même qui souvent ^{court} au sanctuaire du génie et s'empare d'un des accessoires lui appartenant en propre: chéchia rouge, chasse-mouches, épée, bracelet etc...

Nous avons été témoin à diverses reprises de scènes de possession et avons essayé, une fois la Margai "descendue", d'interroger les "montures" elles-mêmes (1), afin de savoir si elles voyaient ou non les génies qui les possédaient. La plupart ont affirmé ne se souvenir de rien après le départ du génie, mais en deux cas, les possédées ont déclaré que lors de leurs crises elles voyaient le génie auquel elles s'identifiaient. Il est intéressant de souligner ^{que} dans les deux cas l'apparence humaine prise alors par le génie coïncidait avec le sexe reconnu à la Margai: une femme possédée par Gubdia, la grande Margai-femme de Gone, décrit ce génie comme une vieille femme majestueuse, habillée de façon traditionnelle, et une autre possédée ^{par} Milmagne, un génie masculin de clan à Murrai, le décrit comme un très vieil homme à cheveux blancs.

Les génies comme les hommes, tirent leur origine de Wasa et ont été créés par lui, antérieurement aux hommes pensent les Saba. Aucun mythe à notre connaissance, n'explique les circonstances de cette création. Ce sont eux les premiers occupants de la montagne et donc les véritables propriétaires du sol ou tout au moins une certaine catégorie d'entre eux. Les animaux sauvages, la végétation naturelle et aussi les plantes semées par l'homme et l'homme lui-même, tout ce qui vit et pousse sur leur domaine dépendra donc de leur bon vouloir.

Les génies sont toujours terrestres (2) localisés dans un village déterminé, ou plutôt à l'intérieur du terroir de ce village. Ce n'est dans le seul cas - très particulier, on le verra - de la grande Margai de Gone qu'on trouve un génie exerçant sa puissance sur les habitants de plusieurs villages différents. Ils sont dit "habiter" tel ou tel village, soit la montagne elle-même, soit le sanctuaire seulement (3). Ici il nous faut préciser un point important. Lors de nos premières enquêtes, en constatant que les autels de Margai comportaient une

(1). cf. infra p.

(2). Nous n'avons pas rencontré chez les Hadjeraï de génies de l'eau. Ceci est un des traits qui opposent fortement les Hadjeraï à leurs voisins, les Gula du lac Iro, étudiés par Cl. Pairault.

(3). cf. infra p.

poterie sacrée qui n'était touchée ou déplacée qu'avec le plus grand respect, nous nous étions posée la question de savoir si le génie révélé habitait ou non dans le pot lui-même. Nous pouvons à présent affirmer que non. La poterie ne fait qu'appartenir au génie, déclarent les différents desservants que nous avons rencontrés, tout comme lui appartiennent parfois en plus divers objets qui deviennent à ce titre aussi sacrés que la poterie elle-même: bracelet, chasse-mouches etc... De plus il faut remarquer que la ~~liaison~~ très fréquente entre ^{un} génie et une poterie n'est pas obligatoire: nous avons rencontré certains lieux de culte qui ne comportaient aucun objet sacré, pas même une poterie.

Quel est le rôle exact des Margaï ? Ainsi que le montrent aussi bien les chants et les prières des Saba que nos conversations avec les notables, leur rôle est avant tout un rôle d'intermédiaire, de relais. Ce sont elles qui vont guider, canaliser vers "Wasa Vitto" les prières de demande des hommes. "Où aller pour parler à Dieu ? il n'y a pas d'endroit pour cela ! tandis que pour les Margaï si !" dit Abdalla, chef du village de Goboro-Bara (1). Tandis que Yoma, prêtre de la grande Margaï de Gone précise: "Dieu a donné le Coran aux Arabes, aux Nuba (2) il a donné la Margaï. C'est lui qui l'a envoyée. Elle parle à Dieu; il lui donne ses commissions. Elle représente Dieu dans ce pays. Les gens du village connaissent le chef de Margaï: lui connaît la Margaï; la Margaï connaît Dieu". "On demande des choses à la Margaï qui les demande à Dieu: la pluie par exemple, on la demande à la Margaï mais c'est Dieu qui la donne. Quand on parle devant la Margaï, on appelle Dieu en même temps." explique encore Karama, chef de terre de Goboro-Bara. La périphrase par laquelle on désigne parfois la Margaï de Gone: "Wasa Bweti", i-e "la bouche de Dieu" est également significative. "Tu es là ou tu n'es pas là ?" demande à la Margaï de Kongot son desservant au moment de la fête du début des pluies. "Si tu es là, il ne faut pas que nous souffrions comme en ce moment! Nous avons apporté cette bière pour que tu demandes à Dieu de nous envoyer beaucoup de pluies et que tu demandes aussi que les maladies soient repoussées. Q'elles ne viennent pas jusqu'ici !"

Toutes ces citations montrent bien que pour les Saba la position des Margaï, à mi-chemin entre Nasat et les hommes, en fait des intermédiaires obligés dans un sens comme dans un autre: délégués de Dieu auprès des hommes, les génies sont aussi les intermédiaires des hommes auprès de Dieu, ce dernier aspect étant d'ailleurs, semble-t-il, le plus apparent. Leur rôle est donc "de porter et de renforcer l'offrande"

(1). En français, car, ancien combattant, il parle français couramment.

(2). C'est ce terme de Nuba qu'emploient les Saba plutôt que celui d'Hadjeraï lorsqu'ils veulent désigner l'ensemble des montagnards du Guéra.

48-
pour reprendre l'expression de L.V. Thomas, décrivant le rôle des génies dans les diverses religions africaines (1).

Cette citation nous aide d'ailleurs à situer les "Margaï" par rapport aux autres puissances du panthéon africain. On se trouve alors presque débordé par les points de comparaison. Une analyse bibliographique montre en effet qu'un peu partout chez les peuples de Sahel on rencontre de pareilles divinités secondaires. Citons simplement au hasard de nos lectures les "Mbolom" des Mofu, groupe Kirdi du Nord-Cameroun, les "Melim" du Bura, population du Nord-Néigeria, les "Loual" des Konkomba du Nord-Togo, les "Zin" des Songhaï du Niger, enfin les "Bun" des Bariba du Haut-Dahomey (2).

Toutes ont la caractéristique d'apparaître comme des divinités intermédiaires entre les hommes et le Dieu suprême qui les a créées, d'être le canal nécessaire entre lui et les hommes. Pour L.V. Thomas, (3) la présence de ces divinités secondaires serait si importante qu'il n'hésite pas à définir l'animisme "comme la conception métaphysico-religieuse qui introduit une multiplicité d'êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme". Les observations de A.H. Ba sur l'"animisme en savane africaine" vont dans le même sens puisqu'il voit dans cette présence un trait fondamental de la mentalité africaine: "le nègre a, par nature, tendance à placer partout et en toutes circonstances un intermédiaire entre lui et son interlocuteur, quel qu'il soit. ... Il n'est donc pas étonnant, ni contre nature, que le nègre au Sud du Sahara ... se soit créé des intermédiaires pour conjurer Masa Dambali. (Dieu)" (4).

Ainsi s'explique cette apparente contradiction d'un Dieu suprême à qui n'est rendu aucun culte et de divinités secondaires qui drainent au contraire vers elles toute l'activité culturelle: les deux faits sont liés et l'un explique l'autre. Cl. Pairault observateur des Gula Iti du lac Iro, proches voisins donc des Hadjeraï, résume et explique de la même façon une situation toute semblable: "La religion des génies n'est (...) ni prévalente, ni juxtaposée à la religion du Dieu-qui-façonne; l'occurrence du culte adressé aux génies apparaît plutôt comme corrélative de l'absence de culte envers Dieu (5)."

Les Margaï ne se caractérisent pas par ce seul rôle passif de relais. Elles manifestent au contraire une activité d'autant plus grande

(1). L.V. Thomas - "Prodromes pour une analyse phénoménologique des religions négro-africaines traditionnelles." Cours ronéot. Fac. Lettres. Dakar-123p.

(2). G. Marchesseau: "Quelques éléments d'ethnographie sur les Mofu du Massif de Durum" - Bull. Soc. Et. Camer. n° pp. 7-55 1945.

C.K. MEEK : "Tribal studies in Northern Nigeria" - London T. 1 582p. T. 2 633 p. 1931 (cf. T. I Chap. III).

J. C. ROELICH: "La tribu Konkomba du Nord-Togo" Mém. IPAN Dakar n° 37 - 253 p. 1954

J. ROUCH: "La religion et la magie Songhaï" - PUF- 325. 1960.

J. LOMBARD: "Structures de type "féodal" en Afrique Noire" op. cit. d'Outre-Mer".

(3). L.V. Thomas: "prodromes"... op. cit. p. 50.

(4). A.H. Ba: op. cit.

(5). Cl. Pairault: op. cit. pp. 361.

que la foi de leurs fidèles est vive: c'est à tous moments alors qu'ils
- 49 - reconnaîtront dans tel ou tel événement la marque de leur volonté.

Cette activité se marque d'abord d'une façon négative: elles sont celles qui punissent parfois légèrement - une simple maladie est envoyée, en avertissement en quelque sorte - parfois durement: c'est la mort, cette fois, qui frappe le coupable ou l'un des siens, ou c'est la sécheresse qui s'abat sur le village. C'est cet unique aspect que retient d'elles J. Pouillon, observateur des Dangaléat, groupe Hadjeraï du Nord, en les présentant comme des "forces déréglanges" qu'on cherche à se concilier par des sacrifices et dont la bienveillance consiste à s'abstenir" (1). Mais si les Margaï effectivement "dérèglent" la vie du village ce n'est jamais gratuitement pensent les Saba. Il y a toujours une raison qui justifie leur courroux. Ainsi devant une maladie, une insuffisance des pluies, une épidémie, il faut d'abord trouver l'explication, le méfait passé qui explique le malheur présent. Cette explication, c'est soit une femme possédée par la Margaï - donc la Margaï elle-même - qui la donnera, soit plus couramment un devin qui la trouvera en interrogeant la poussière du sol ou les galets du quartz (2). Parfois, il est vrai, la "faute" est si ténue que la "châtiment" apparaît disproportionné. Ainsi, à Temki, une femme encore jeune tombée malade apprit par le devin que sa maladie lui avait été envoyée par certain "génie" du village pour avoir volé du sésame à un membre de la famille du desservant de ce génie... environ vingt ans auparavant. La femme mourut peu après et sa famille, tout en manifestant sa douleur, ne s'étonna pas: elle connaissait la raison de cette mort.

Est-ce à dire que les Saba ont une notion de faute morale? Oui, si cette faute est considérée non pas comme une offense personnelle à Wasa, mais comme un dérèglement de l'ordre social, et donc comme une offense envers la société elle-même. Et là nous voyons les Margaï qui apparaissent cette fois comme les gardiennes de l'ordre. Tout ce qui peut apparaître comme une menace contre la cohésion du village est impitoyablement puni par elles. Nous venons de citer le cas d'un vol entraînant la mort de la coupable. Les Margaï ne tolèrent en effet ni vols, ni graves dessentiments. C'est un des rôles du prêtre de la Margaï que de séparer les belligérants. Karama de Goboro-Bara intervient au cours des disputes qui deviennent sérieuses en criant: "Séparez-vous, séparez-vous sinon je vais nommer la Margaï!". Une telle menace crée immédiatement le calme. Lorsqu'au cours de la fête des premières pluies la bière de la Margaï de la montagne, au lieu de rester claire se trouble et prend une couleur rougeâtre c'est que la Margaï est fâchée et qu'il y a des dissensions à l'intérieur du village. Les coupables, déterminés

~~par la Margaï - c'est-à-dire le pouvoir - qui agit à l'intérieur de la communauté~~
(1) J. POULLON: "Le pouvoir chez les Hadjeraï" - l'Homme - IV, 3 sept. -
déc. 1964 pp. 18-70. 2c. 7 tabl. 7 fig.
(2) J. ET VINCENT: "Technique des devins des Sabas à la montagne du Tchad"
Centre-Tchad. "Journal Soc. Africain. 1966, fasc. II pp. 45-63.
qui tentent de faire mourir. Mais les femmes qui tentent leur mari,

par le dèsservant iront "oublier leur rancune devant l'autel de la Margaï". De même le sorcier, le "mogome", cet être asocial qui mange secrètement l'âme de ses semblables, est combattu activement par les génies qui tentent de le faire mourir. Enfin les femmes qui trompent leur mari, qui le quittent sans motif valable, ou qui se remarient simplement en dehors du village, tombent malades et en meurent parfois: nous avons plusieurs fois assisté à Gona à des consultations de la grande Margaï où les femmes, en personne ou représentées par un membre de leur famille, venaient tenter de désarmer le concourroux soulevé par une conduite de ce genre.

Si c'est à la colère des génies que sont attribuées les catastrophes, c'est aussi par leur bienveillance qu'est expliquée la prospérité. Les deux aspects sont complémentaires. Lors de notre première mission nous nous étions posée la question de savoir s'il fallait considérer les Margaï comme des esprits foncièrement malveillants ou bienveillants. C'est la question elle-même qui nous paraît aujourd'hui sans objet. Pour les Saba, les "Dawin" ne sont ni bonnes, ni mauvaises en elles-mêmes. Elles peuvent être l'un ou l'autre tour à tour. Mais leur malveillance elle-même est limitée par leur sens de la justice, une justice pointilleuse qui explique leur sévérité. Ce sens de l'équité nous paraît bien illustré par une réflexion du prêtre de la grande Margaï de Gona, qui disait à un consultant venu avec des offrandes importantes (un cheval et une chèvre): "Quand vous parlez devant la Margaï, il faut dire toute la vérité sinon la Margaï vous poursuivra ! Un homme qui dit la vérité et qui apporte un peu de mil germé obtiendra sa santé; tandis que celui qui amène dix chevaux et qui ne dit pas la vérité ne retrouvera pas la santé !"

Les Margaï peuvent donc aussi bien favoriser les récoltes et accorder la fécondité aux hommes et ^{la fertilité} aux champs (1). C'est là un point important car les Saba, comme la plupart des gens de Sahael, consomment presque exclusivement du mil et une récolte médiocre ou abondante conditionne la nourriture de l'année entière.

Toutes nos observations - tant de 1961 que de 1965 et 1966 - nous font conclure que c'est bien à la protection des Margaï - et à celle indirecte de Wasa - que les Saba, ainsi que les autres Hadjeraï de Melfi, attribuent l'abondance de leurs récoltes. Nous nous trouvons donc sur ce point précis en nette opposition avec J. Pouillon qui écrit :

(1). Les descriptions de M.J. Tubiana (op. cit. cf. p. 171) montrent une étroite parenté entre le rôle des Margaï et celui des génies "Manda" des Biliat. "Nos enquêtes, dit-elle, nous ont jusqu'à présent toujours présenté le "manda" comme ayant un rôle bénéfique et protecteur. On lui demande d'envoyer la pluie, de faire pousser l'herbe et le mil; de protéger les gens et les troupeaux, d'écarter les maladies. Quelquefois les prières s'adressent directement à Dieu ("Iru") mais le plus souvent le "manda" sert d'intermédiaire. La prière des "magu" est suffisamment explicite (...) "Teli; toi tu es un "manda", fait que Dieu nous envoie de l'eau". Il ne semble pouvoir causer la mort que pour punir quelqu'un qui a fait du tort aux siens".

quant à lui: "les Margaï ne font pas pousser le mil" (1) ne leur accordant, on l'a vu, qu'un pouvoir restrictif, celui d'empêcher le mil de donner une récolte normale. Dans cette interprétation, "normale" signifie donc "abondante" mais ceci est en contradiction avec le caractère capricieux des pluies dont le volume, en ces régions, varie fortement d'une année à l'autre parfois du simple ou double. Les Hadjeraï savent bien qu'une récolte abondante n'est pas plus conforme à la nature des choses qu'une sécheresse. L'année où les greniers sont bien pleins ils en remercient expressément les Margaï lors des fêtes de fin des pluies - ceci nous a été affirmé un peu partout: l'abondance comme la disette leur est rapportée.

Le rôle positif des "Dawin" apparaît plus nettement encore dans la lutte qu'elles sont censées mener contre les maladies. Pour les Saba en effet, les maladies sont pas des fléaux abstraits mais des sortes d'êtres nuisibles, rôdant autour des villages, empruntant les mêmes chemins que les hommes et dont l'assaut paraît être repoussé, comme le serait un assaut ennemi (2). Et ils pensent que les génies font des rondes la nuit autour du village afin de guetter les maladies: parfois, disent-ils, on entend les "Dawin bombardant" les maladies avec des matériaux invisibles mais qu'on peut entendre rouler le long de la montagne.

Enfin les Margaï peuvent défendre le village en guettent les voleurs de "l'âme du mil" (3) et en rendant au village la belle récolte qui, sans elles, aurait fondu. Un chant de la grande Margaï de Gone dit ainsi: "L'âme de notre mil de Bayak" (il s'agit d'un grand "berbéré", i-e champ de terre noire répondant à ce nom) ils nous l'avaient prise mais cette femme-là (la grande Margaï de Gone) est allée l'arrachée de leurs mains !"

Pour terminer cette discussion sur le caractère ambivalent des génies, il n'est pas inutile d'évoquer les sentiments qu'ils inspirent à leurs fidèles et les jugements qu'ils portent sur eux. Selon le vieux Adaf d'Urmi on constaterait une différence entre les générations: les vieux affirmant qu'il ne faut pas avoir peur des Margaï qui sont au fond bénéfiques, les jeunes redoutant au contraire leurs interventions. Ce changement d'optique nous semble quant à nous traduire l'islamisation progressive de ce village, qui sous l'influence des voisins Arabes sédentaires, se détache peu à peu de ses croyances.

Il nous semble finalement que nos propres hésitations sur la nature des Margaï nous les retrouvons chez les Saba eux-mêmes. Un de leurs chants et surtout les explications qu'ils nous donnèrent à son sujet nous paraissent à cet égard parfaitement caractéristiques. Lors de la fête de la grande Margaï de Gone, il y a toujours des crises de possession (4).

(1) J. Pouillon. op. cit. p. 26.

(2) On retrouve une personnification identique des maladies chez les populations du Nord-Nigéria (cf. C.K. Meek. op. cit. I. p. 163).

(3) cf. infra p.

(4) cf. infra : "les chevaux de Margaï" p.

En effet, disent les Saba, "la Margaï a entendu qu'on a bien organisé la danse, que l'orchestre joue avec rythme, que tous chantent bien. Elle se décide alors à sortir de sa case (i-e à posséder une femme). A ce moment là, disent-ils, dans l'assistance les gens sont partagés: les uns disent "la Margaï est un bandit qui tue les gens !" et les autres de leur répondre : "mais non, c'est notre femme ! (1). Et c'est à la fois pour rassurer les premiers, et pour accueillir dignement la Margaï, que dès les premiers symptômes de possession, tous, abandonnant le chant qu'ils étaient en train de chanter, entonnent: "Où va notre Margaï ? Elle est venue pour causer avec nous ! causons avec elle !".

Une dernière caractéristique importante des Margaï est représentée par leur caractère sexuel: elles sont hommes ou femmes. Ce sexe n'est pas, comme nous l'avons pensé au cours de notre première mission de 1961, donné par le hasard ou les circonstances, il correspond en réalité à une différence profonde de nature.

a) Les Margaï de la montagne

Une étude un peu attentive révèle en effet l'existence de deux sortes de grandes Margaï. Les premières - "Dawin na vitte", mot à mot "Margaï de la montagne", localisées avec précision dans la montagne dominant le village, portant souvent le même nom qu'elle, sont vraiment des "genii loci", des esprits du sol, propriétaires de toute l'étendue des terres du village, brousse, rochers et champs cultivés, avec qui les hommes ont passé un contrat d'alliance.

Ces esprits de la montagne sont toujours féminins - nous n'avons rencontré chez les Saba aucune exception à cette règle - et les Saba disant à leur sujet que ce sont des "grandes "argaï", des Margaï puissantes, car pour eux "les Margaï femmes sont les plus fortes".

Il n'ya le plus souvent qu'une Margaï de montagne par village, mais en certains cas il peut en exister un ensemble de deux ou trois, cet ensemble étant alors desservi par un homme unique (2).

Ces Margaï de la Terre et de la montagne ont toujours pour prêtres des "gens de la terre".

Elles possèdent un habitat précis: un trou, une fente ou une petite grotte dans la montagne - véritablement considéré comme leur "maison" - qu'elles quittent parfois pour se promener autour du village (et non

(1). La grande Margaï de Gone est un génie féminin.

(2). C'est le cas à Goboro-Bara où trois génies féminins, Dion, Lam et Tirpo veillent sur le village. Leurs fêtes sont célébrées en même temps; on les invoque toutes les trois ensemble. "Elles ont, nous dit leur desservant, la même parole". A Gone également nous avons trouvé deux génies féminins de montagne, Elsil et Bagaï confondus dans le même culte et ayant le même desservant; à Temki, chez les Sokoro, c'est encore la même situation.

pas dans le village). Elles ont une personnalité bien marquée: leur faveur ou leur courroux se traduisent immédiatement par des largesses ou des calamités. Elles se manifestent fréquemment en montant régulièrement leurs possédées attitrées: au moment des fêtes, et de plus, dans les circonstances extraordinaires. Elles utilisent aussi l'animal qui leur est attaché: une panthère que chacun peut voir et décrire et qui demeure dans la montagne à proximité de la "place de la Margaï". Les hurlements nocturnes de la panthère traduisent la réprobation de la Margaï ou avertissent de l'approche d'une calamité (1).

Ce sont les Margaï de la montagne qui sont les véritables propriétaires du sol, ceci est particulièrement évident lorsqu'on étudie le rôle de leur desservant (2): aucun travail des champs, aucune chasse, aucune cueillette en brousse ne pourra être exécuté sans son accord traduisant l'accord des génies du sol. Ce sont elles aussi essentiellement maintiennent l'ordre à l'intérieur de la société.

Ces génies peuvent s'incarner en quelques rares cas: ils prennent alors l'apparence d'un python. Guǎdia, prêtre de la Margaï de Terre à Marguǎ, nous a raconté ainsi qu'une année où la pluie ne se décidait pas à tomber il alla à la grotte de la Margaï dans la montagne et y versa des offrandes de mil germé. Aussitôt la pluie se mit à tomber à torrents. Guǎdia était donc bloqué dans la petite grotte attendant la fin de la pluie, lorsqu'il sentit quelque chose de froid dans son cou. Sachant que la Margaï se montrait sous l'apparence d'un serpent, il comprit que c'était la Margaï qui se manifestait en la personne d'un énorme boa python. "La Margaï" le mordit un peu à l'épaule puis se retira dans les entrailles de la montagne. Guǎdia fut très heureux de cette rencontre et l'annonça joyeusement au village: cette année là la récolte de mil fut très abondante.

Il est intéressant de noter que les Zaghawa, autres montagnards du Tchad, croient également à l'incarnation possible de l'esprit de la montagne dans un serpent et considèrent sa rencontre comme un heureux présage (3).

b) Les Margaï de chefferie

En dehors des Margaï de la montagne, il existe d'autres Margaï, les génies honorés dans les sanctuaires de chefferie, "Dawǎn na Mogron". Ces génies ont une personnalité beaucoup plus floue; ils sont beaucoup plus

(1). La signification de ces hurlements sera donnée par un devin utilisant une des "gara".

(2). cf? infra p. 94.

(3). M.J. Tubiana - op. cit.: "Prières et offrandes sont adressées à l'ancêtre ("er") fondateur du clan. Identifié à la montagne ou à l'arbre, il est parfois présent sous la forme d'un serpent" (p. 16) - "Le serpent qui hante la montagne est la manifestation dans les grands moments de la vie du clan de l'ancêtre comme être immortel" (p. 76) "Ha-ya (une montagne) est la demeure d'un serpent. Si le serpent se montre durant le sacrifice, ce sera une bonne année; si au contraire le serpent reste caché c'est le signe que l'année sera mauvaise".

falots que les esprits de la montagne. Ils sont attachés non pas à la montagne proche - où ils ne possèdent généralement pas de place - mais à leur sanctuaire toujours situé dans le village. Ils possèdent - "chevauchent" - parfois les femmes, mais plus rarement que les Margaï de la montagne, et le plus souvent n'ont pas d'animaux familiers. Ils ne s'incarnent jamais.

Ces génies sont presque toujours composites. Ils résultent le plus souvent d'"emprunts" à des voisins et sont alors un dédoublement de génies existant ailleurs. C'est le cas de la Margaï de chefferie des Buron de Marguïa venue de Goudboul, village Bolgo, de celle des Baron de Goboro-Bara venue de Mataïa, village Kenga, ou de celle des Baron de Temki qui constituèrent une Margaï de chefferie à partir de celle de Gone. Enfin la plus célèbre Margaï de chefferie du pays Saba, "Fla", que se disputèrent Komolon, Boton et gens de Karfisso, repose elle aussi sur un emprunt: elle vient de Kollo, en pays Sokoro, où elle avait déjà été empruntée aux Kenga d'Ab-Touyouur.

Dans un cas même, celui de Matara, le caractère factice du génie de chefferie est nettement souligné par la tradition: elle rapporte en effet que le génie de la chefferie fut fabriqué par un chef maïnon qui "fit faire un pot pour faire bien voir qu'il était le chef". Ainsi fut créé un génie propre aux gens de la chefferie, Subuni, génie masculin.

Même dans ce cas de "création" le génie de la chefferie est masculin. En effet presque partout (1) les génies de la chefferie sont des hommes.

Un problème se pose alors. Si les "gens de la chefferie" ont reconstitué leurs génies de chefferie à partir de génies déjà existants, ce ne pouvait être qu'à partir de génies féminins: comment s'explique alors le caractère généralement viril des génies de chefferie? On peut supposer qu'il s'agit là d'un changement de sexe volontaire destiné à mieux souligner la différence de nature entre les génies d'une part et aussi entre ceux qui leur rendaient un culte.

L'esprit masculin des sanctuaires de chefferie apparaît ainsi comme une contre-partie du génie féminin du sol avec qui il forme une sorte de couple. Cette observation est d'ailleurs faite par les Saba eux-mêmes car plusieurs fois ils ont assimilé devant nous le génie de chefferie au "mari de la Margaï de la montagne".

Le domaine réservé à chaque type de génie n'est donc pas égal: tandis que l'esprit de la montagne est responsable de la fertilité de tout le pays et en sus de l'ordre social, celui de la chefferie, lui, ne s'occupe que de

(1) Le senso matériel du village, protégé par les guerriers
(1) Sauf à Marguïa.
L'opinion de... couple... t... les génies
de chefferie

la défense matérielle du village, protégeant spécialement les guerriers lors des expéditions. Aussi l'opinion de beaucoup de Saba est que les génies de chefferie ne se fâchant ni ne récompensant de façon spectaculaire, "ne font rien".

Bien que les Saba nous aient présenté les "Maïnon", les "gens de la chefferie", comme créés dans les montagnes en même temps que les "gens de la terre", l'étude des Margaï honorées par les premiers amène à conclure à la plus grande antériorité des "gens de la terre". Le culte des Margaï, en cette hypothèse, aurait été uniquement un culte rendu à des esprits chtoniens, esprits dispensateurs des récoltes et donc féminins. L'arrivée d'une nouvelle couche de populations, les "gens de la chefferie", ne connaissant pas ce culte des Margaï, et ne pouvant ou n'osant pas y participer, aurait entraîné la création de génies protecteurs propres aux envahisseurs; servant de pendant aux esprits de la montagne auxquels ils s'opposent par le sexe, et désignés abusivement par le même terme.

e) Les "milmagne" ou génies de clan

Entrent également dans la catégorie des "dawin", des génies, les "milmagne" qualifiés toutefois de "Dawin" i.e "petites Margaï", par opposition aux génies de montagne et de chefferie qui sont eux, de "grandes Margaï" "Dawin i dwaï".

Sauf dans les trois villages Saba de l'Est - Matara, Godi et Bugunu - on trouve de un à plusieurs sanctuaires consacrés aux génies "milmagne", le même mot désigne à la fois le sanctuaire et le génie lui-même. A la différence des grandes Margaï les esprits auxquels s'adresse ce culte - en dehors du terme générique de "milmagne" - ne portent pas de noms particuliers; on sait simplement que ce sont des esprits masculins, particulièrement attachés à la protection des clans, des "akubeti". Selon les Saba de l'Est, appuyés d'ailleurs par d'autres informateurs, les Komolon seraient à l'origine de ce culte: ils auraient apporté de leur pays un morceau de bois sacré qui leur permit de reconstituer un autel et qui est à l'origine de tous ceux qui existent aujourd'hui. Un fait frappant et qui semble confirmer cette hypothèse est le caractère récent de tous les sanctuaires étudiés: leurs desservants étaient capables de nous indiquer à la suite de quelles circonstances tel ou tel de leurs grands-pères ou arrière grands-pères avait décidé de rendre un culte au "milmagne". Vient également à l'appui de cette origine Komolon des "milmagne" le fait que les groupes ethniques voisins, Mogum, Sokoro et Baraïn - chez qui ne se trouve pas une troisième couche d'envahisseurs correspondant aux Komolon - ne possèdent pas ce type de sanctuaire clanique.

Les génies "milmagne" étendent leur protection sur l'ensemble des membres d'un "okubéti" vivant en un même lieu et ... s'entendent bien ensemble. Suivant les villages un ensemble de trois à dix familles conjugales a recours à ce génie, mais dans les cas d'isolés cohabitant avec l'"okubéti" de leur mère par exemple, on peut trouver une seule famille restreinte en possession de son propre "milmagne".

La compétence d'un génie "milmagne" est strictement limitée: "il s'occupe uniquement des histoires à l'intérieur de l'"okubéti". Il s'agit là d'affaires simples: retrouver les enfants voleurs d'arachides ou de sésame, ou effrayer une femme qui veut divorcer, par exemple. En cas d'accusation les membres de l'"okubéti" et les apparentés peuvent jurer sur leur "milmagne". Ils n'y font appel d'ordinaire que dans des contestations de peu d'importance. Il constitue en quelque sorte un premier recours. Le cas le plus fréquent de serments est celui de femmes accusées par leurs maris de les avoir trompés et cherchant à se disculper. Comme les grandes Margaï, les "milmagne" punissent les parjures mais les maladies qu'ils envoient sont rarement mortelles.

Assez rarement les desservants de "milmagne" nous ont signalé que leurs génies affolaient des femmes, possédant donc une personnalité suffisamment affirmée pour prendre une apparence corporelle.

Les génies "milmagne" sont souvent présentés comme les "~~lieutenants~~" des Margaï de chefferie. Car, disaient les informateurs, "comme les Margaï de chefferie ne font rien, il faut bien qu'il y ait quelqu'un pour faire le travail et surveiller les gens!". Cette opinion s'explique peut-être aussi par le fait que les Komolon, assimilés aux "gens de la chefferie", sont à l'origine de ce culte qui, comme eux, aurait été intégré au système des Margaï de chefferie, avant de s'étendre, à la faveur des alliances conclues, chez les "gens de la terre" comme chez les "gens de la chefferie".

d) Les "duldule" ou génies protecteurs individuels

Les génies "duldule" sont une dernière espèce de "Dawin" dont le domaine est encore plus restreint puisque leur protection ne s'étend qu'à un homme et sa famille et disparaît à sa mort (1).

Comme les "milmagne" les "duldule" ne possèdent qu'un nom générique désignant également l'autel qui leur est consacré.

Cette croyance aux "duldule" qui se rencontre aujourd'hui dans tous

(1). C'est seulement au village Komolon de Mak que nous avons rencontré le cas d'un sanctuaire consacré à un génie "duldule" et conservé de père en fils depuis quatre générations.

les villages Saba sans exception est, de l'avis de divers informateurs, antérieure à l'arrivée des Komolon et aurait été adoptée par eux après leur installation.

Les "duldule" sont des esprits féminins (1) habitant en brousse dans certains grands arbres touffus. Lorsqu'un voyageur s'arrête sous un arbre à l'ombre épaisse, il risque fort d'être remarqué par un de ces esprits "duldule" qui s'attache ensuite à lui et le manifeste d'une façon bien particulière: il le frappe d'impuissance, fait échouer ses projets de mariage ou rend malade un de ses enfants jusqu'à ce qu'inquiet l'homme s'adresse à un technicien en géomancie ou à une voyante. Celui-ci lui révèle alors qu'en s'arrêtant sous tel arbre le voyageur a été remarqué et aimé par un esprit "duldule" qui ne lui a suscité ces ennuis que pour forcer son attention. Dûment calmé par la construction d'un autel domestique, capté par l'homme à son profit, le "duldule" favorise alors ses récoltes qui rendront beaucoup plus que par le passé. L'homme qui a un autel "duldule" voit également sa famille s'augmenter: les enfants naissent et vivent.

Les esprits "duldule" ne s'attachent qu'aux hommes; Une femme Saba ne peut leur élever d'autel: elle se contente de préparer les offrandes faites par son mari. A la différence des "milmagne" ils ne peuvent jamais posséder une femme. Ils ont un pouvoir strictement local: si le propriétaire d'un "duldule" quitte le pays Saba, les liens tissés entre lui et le génie sont automatiquement rompus.

Habitant la brousse, cette zone souvent hostile parce que non dominée, les génies "duldule" sont eux-mêmes des étrangers, des étrangères plutôt. Ainsi s'explique cette affirmation à première vue surprenante suivant laquelle il existerait des esprits "duldule" "de toutes les races: Arabe, Baguirmi, Kuka etc...". Chaque génie manifeste son originalité dans la décoration de son autel et dans les offrandes qu'il réclame. Une "duldule" de Marguïa, étant femme arabe, refusait toute bière de mil et n'acceptait que les bouillies de farine...

On peut rapprocher cette croyance aux "duldule" d'une croyance semblable relevée chez les Kenga, groupe Hadjeraï situé au Nord des Saba. Les Kenga en effet élèvent aussi des autels individuels à des génies rencontrés en brousse (2). De même les Bura et Pabir du Nord-Nigéria, à côté d'un

(1). Quelques Saba nous ont bien prétendu qu'il existait des "duldule" - hommes mais nous n'avons pas rencontré un seul autel qui leur fût dédié, alors que nous en avons étudié une vingtaine consacrée à des "duldule" femmes.

(2). R. Bout: "La Margaye et les relations de pouvoir chez les Hadjeraye du Tchad" Diplôme Inst. Et. Polit. Doc. ronéot. Aix-en-Provence - 103 p. 1962.

culte public aux esprits de la nature ou "Melim", ont un culte familial ou individuel, le culte des "Habtu", petits pots dans lesquels sont censés habiter des esprits venus de la brousse (1).

Selon un vieil informateur, digne de foi, la croyance Saba en l'existence des "duldule" aurait son pendant chez les Arabes Missirié pour qui certains grands arbres de brousse, les tamariniers en particulier, abritent des "sheïtan", des génies qui prennent possession de l'esprit des femmes qui passent sous l'ombre de ces arbres. De retour au village, elles sont alors affolées et hurlent; seul un marabout pourra les débarrasser par des prières appropriées de cette présence intempestive. Il n'y a pas, bien sûr, construction d'autels, mais il est permis de voir dans cette croyance authentifiée, aujourd'hui par le rôle du marabout les restes d'un culte antérieur à l'Islam.

3) L'EXISTENCE, LA MORT, LA SURVIE

Pour les Saba, ce qui fait que l'homme existe, c'est l'union au corps "mié", de divers principes immatériels: l'un, "nasa-nasa", est la respiration, le souffle. L'autre "nia" est son ombre; le troisième "merèn" est le plus important et le plus tenace. C'est l'"âme" proprement dite qui a son siège dans le coeur. C'est elle qui anime le corps et qui fait que l'homme vit, agit, parle. Pendant son sommeil elle peut abandonner le corps et partir se promener. Les rêves ne sont que ses activités extra-corporelles. Elle est donc dotée d'une existence presque autonome.

Plutôt que par le mot "âme", on pourrait, semble-t-il, avantageusement traduire "merèn" par le mot, "force, puissance vitale" (2). En effet, il n'y a pas que les hommes qui ont une "merèn". Les animaux en possèdent également. Par exemple, explique Ratu, chef du village de Gone, "lorsque le chasseur avant de partir en brousse parle à la Margaï et qu'il trouve ensuite un animal, c'est que la Margaï a été elle-même attraper la "merèn" de cet animal avant que le chasseur l'ait tué!" Chez certains grands animaux, cette "merèn" est particulièrement forte au point de subsister après leur mort et de se transformer en puissance vengeresse (3).

(1). C. K. Meek "Tribal studies..." op. cit. I p. 164-cf. égal. II pp. 351 et 395.

(2). Cette notion de "merèn" apparaît très proche de la "biya" des S onghay. cf. J. Rouch. op. cit. p. 24.

(3). Cf. infra: "les sanctuaires individuels" p. 88.

Les végétaux, "tout ce qui pousse", dit Ratu, ont aussi une merèn". Le mil en particulier a son âme, sa force - "merèn na geri" - qui peut être mystérieusement ravie par des voleurs: la récolte sèche alors sur pied. Les grands arbres ont également leur "merèn" - différente des esprits "dul-dule" - aussi les Saba se gardent-ils bien de leur couper une branche ou de faire quoi que ce soit qui puisse leur déplaire: ne sachant quelles conséquences pourrait avoir leur geste, ils n'appacheront même pas la petite liane épiphyte qui en se développant finira par étouffer l'arbre du village dont ils appréciaient l'ombre...

Alors que la "merèn" des plantes et des animaux meurt en général avec eux il en va différemment pour l'homme. La "merèn" subit une série de transformations qui éloigneront de plus en plus le mort de sa famille.

En effet pour les Saba la mort - comme d'ailleurs les autres grands moments de l'existence, la naissance et le mariage en particulier - n'est pas conçue comme un événement ponctuel, en l'occurrence une rupture brutale avec la vie, mais comme une évolution progressive: on pourrait presque dire que le Saba ne meurt pas mais devient de plus en plus mort. Les différents rites accomplis au moment de la mort et dans les mois qui suivent soulignent d'ailleurs ce recul de plus en plus accentué et veillent à trancher les derniers liens qui unissaient le défunt encore aux siens.

De nombreux chants Saba s'interrogent sur le phénomène de la mort et traduisent l'étonnement devant elle: "qu'est-ce que la mort? C'est une chose qu'on ne voit pas et qui pourtant fait terminer toutes les familles!" dit l'un d'entre eux, tandis qu'un autre insiste sur son caractère irréversible: devant la mort de son père un homme s'exclame: "Avant, je ne connaissais pas la mort. Maintenant je la connais. Je croyais que mon père allait revenir plus tard. Il n'est pas revenu. Que vais-je devenir sans lui?".

Que devient la "merèn" de l'homme après sa mort? Les Saba n'ont aucune idée d'un "pays des morts" analogue à celui, imaginé par exemple par les Junkun du Nord-Nigéria (1) pour prendre une population culturellement proche des Hadjeraï. En ce sens nous comprenons qu'un observateur du groupe Hadjeraï du Nord, R. Bout (2) ait pu écrire que chez les Dangaléat il n'y a "aucune notion d'une vie dans un autre monde postérieure à la mort."

(1). C.K. Meek. "A Sudanese kingdom ..." op. cit. p. 208.

(2). R. Bout. op. cit. cf. pp. 56 et 88.

Pour les Saba, après la mort, la "merèn" de l'homme passe de l'espace familial du village à celui beaucoup plus inquiétant de la brousse. Il ne s'agit donc pas d'un "autre monde" mais, dans une première étape, de la frange la moins bien connue des vivants. C'est sous une forme très particulière que la "merèn" humaine entre dans la brousse: elle s'incarne en effet dans une panthère (pour les informateurs de Gone, Gbboro, Matara et Godi), ou un lion (pour les informateurs de Marguïa). Cette différence ne correspond pas à une distinction entre "gens de la terre" et "gens de la chefferie": on nous a dit expressément suivant les villages que les uns et les autres prenaient la même apparence.

Une enquête comparative nous a montré que cette croyance en l'incarnation post-mortem de l'âme dans un animal de la brousse se retrouvait à travers tous les groupes Hadjeraï. Nos observations nous invitent donc à préciser les conclusions de R. Bout pour qui "les Hadjeraï n'ont aucune notion d'une vie dans l'au-delà"(1): selon nous, s'il n'y a pas d'au-delà, "d'autre monde", il y a bien une croyance Hadjeraï en une vie post-mortem, mais il s'agit d'une vie si différente de ce qu'elle était auparavant que l'on comprend^{ra} la relation de continuité entre les deux puisse échapper.

Si tous les groupes Hadjeraï croient à une incarnation de l'"âme", de la "force vitale" en un animal de la brousse, il existe toutefois certaines différences concernant la nature de cet animal, et, le cas échéant, des variations entre "gens de la terre" et "gens de la chefferie". Nous avons découvert par exemple que les Mogum pensent qu'après la mort tous, indistinctement, verront leur âme entrer dans un lion. Chez les Kenga on retrouve la même idée (2). Les Baraïn par contre font une distinction entre "gens de la terre" dont l'âme s'incarne dans une panthère; et "gens de la chefferie" dont l'âme va dans un lion. Pour les Sokoro de Temki, si l'âme

(1). R. Bout - op. cit. cf. pp. 56 et 88 ..

(2). Un missionnaire catholique, le P. Vandame, qui vit au milieu d'eux nous rapporta le fait suivant pour illustrer cette croyance: un jeune homme qui ne s'entendait pas avec son père de son vivant se trouva le lendemain de l'enterrement de ce dernier nez à nez avec un lion couché dans sa case. Rapportant cette rencontre il s'exclama": mon père m'a déjà bien ennuyé quand il était en vie. Et maintenant qu'il est mort, il continue !".

des "gens de la chefferie" est reçue de même par un lion celle des "gens de la terre" va par contre dans un éléphant (1).

Cette croyance générale de l'incarnation de l'âme en un animal ne paraît pas de nature totémique: aucun lien spécial n'existe entre un Saba vivant et un lion ou une panthère particulier. Elle ne coïncide pas non plus avec l'interdit de nourriture du clan: le Nendélon qui ne mange pas de boa s'incarne dans une panthère, tout comme le Materon qui ne mange pas de singe rouge. Enfin cette croyance est différente de la croyance en un animal - panthère ou lion également cependant - spécialement attaché au service des Margaï collectives. Si à Goboro-Bara, on croit que l'âme s'incarne dans un lion, c'est une panthère, affirme-t-on, qui dort devant la grotte de la Margaï de la montagne.

(1). Signalons à ce propos une affirmation fort curieuse. A Temki les membres d'un certain clan de "gens de la chefferie" sont censés, nous a-t-on dit, s'incarner non pas dans un lion mais dans un "adjèl". A nos questions concernant la nature de cet "adjèl", les gens de Temki répondirent qu'il s'agissait d'un animal existant seulement dans les montagnes du pays Hadjeraï. Là-dessus ils nous firent la description suivante: "L'"adjèl" est une bête qui ressemble beaucoup à un lion mais qui est plus grosse que lui. Il a une grande crinière. Il est différent du lion par deux traits: sa queue est beaucoup plus courte et ressemble à celle d'une hyène, disent les uns, d'une "petite jument" disent les autres. Et surtout ses crocs sont différents: ils sont tellement longs qu'il a de la peine à ouvrir la bouche. Il lui faut longtemps, aussi il ne se nourrit que de petites proies qu'il mange tout doucement. C'est une bête qui a très peu de petits, un par ci, un par là." Plusieurs des habitants de Temki nous affirmèrent avoir vu un "adjèl" de leurs yeux. "On a peur quand on le rencontre à cause de sa grande taille, et pourtant il est moins dangereux qu'un lion à cause du temps qu'il met à ouvrir la bouche !" D'une façon très curieuse cette description correspond exactement à celle d'un machairodus ou tout au moins d'un lion machairodontide.

Bien sûr le "machairodus" proprement dit a disparu depuis des millénaires mais ne serait-il pas possible qu'une branche apparentée ait survécu en Afrique en cette région de montagnes isolées ? On sait en tout cas que certaines parties d'Asie et d'Amérique ont connu des lions "genre machairodus" contemporains de l'homme. ("Traité de Paléontologie" publié sous la direction de J. PIVETEAU - T VI- 1961- cf. pp. 785-795.)

Cette affirmation mériterait, nous semble-t-il, d'être vérifiée.

Cette conception de la survie, généralisée donc chez les Hadjeraï, nous a paru si particulière que nous avons essayé de lui trouver des références bibliographiques. Selon un récent traité concernant les religions d'Afrique (1) les populations pensant que l'âme survit durablement dans un animal se rencontreraient essentiellement... dans le Sud-Ouest Africain. La seule allusion que nous ayons trouvée à des croyances de même ordre chez les populations du Sahel concerne à nouveau les groupes ethniques du Nord-Nigéria étudiés par C.K. Meek, Jukun et Mbum par exemple, pour qui l'âme des chefs ou des rois - et elle seule - s'incarne après leur mort dans un lion.

Les modalités de l'entrée de l'âme Saba dans une panthère ou un lion nous ont été plusieurs fois décrites: lorsqu'un Saba de Gone par exemple - un homme, femme, ou enfant - est gravement malade, une panthère adulte vient rôder autour du village. C'est là la première manifestation du lien qui est en train de se tisser entre elle et le malade. Si elle crie pendant la nuit, c'est signe qu'il n'y a plus d'espoir et qu'il va mourir. Lorsque le mourant rend son dernier souffle, sa "merèn" se sépare de lui et s'incarne dans la panthère. Celle-ci devenue alors en quelque sorte l'homme lui-même, peut pénétrer dans "sa" case et se coucher au pied du lit. Tous les Saba sont prêts à citer des cas de lions ou de panthères venus ainsi plusieurs jours durant après une mort sans faire aucun mal à personne (2). Pour expliquer ce comportement inhabituel les informateurs prétendent que l'animal lui-même hésite sur sa propre individualité.

L'ancien du village ou le chef de terre le rend au sentiment des réalités en venant lui parler: "nous savons, un tel, que tu es mort; tu dois partir en brousse et ne plus venir ennuyer les vivants" dit l'ancien du village de Goboro-Bara tandis qu'à Temki - village Sokoro - il s'exprime ainsi "Tu es mort; tu es devenu autre chose. On n'a plus besoin de toi: va-t-en en brousse!". Il en est d'ailleurs immédiatement obéi.

(1) E. Dammann: "Les religions de l'Afrique" Paris, Payot, 270p., 1964. cf. p. 23.

(2) Notre interprète Saba, Burma Abdalla, nous raconta ainsi comment à la mort de son père, à Goboro, la panthère contenant l'âme de son père, vint trois jours durant dormir à l'intérieur de sa case. Lors de notre dernière mission en pays Hadjeraï (Nov. - déc. 1966) une femme mourut tandis que nous nous trouvions au village Sokoro de Temki. Le lendemain de son enterrement, des membres de sa famille vinrent nous raconter qu'un lion était venu dans la maison de la morte où dormaient de jeunes garçons. Effrayés ils crièrent et le lion partit. Cette visite ne se renouvela d'ailleurs pas le lendemain.

En quittant le monde des vivants et en prenant l'apparence d'un animal sauvage le défunt dépouille donc sa personnalité qui le faisait le plus souvent aimer de son entourage pour devenir un être ambigu et un peu inquiétant que l'on cherche à éloigner. Tous les rites post-mortem tendent à faciliter et activer ce départ définitif. En effet tant que le défunt se trouvera encore à la limite du monde des vivants il pourra exercer une influence sur les membres de sa famille: il troublera leur sommeil par des rêves et pourra leur envoyer des douleurs dans le corps.

Il est vrai qu'il pourra aussi exercer une action bienfaisante: c'est par son intermédiaire que ses enfants pourront obtenir de "Wasa" des récoltes abondantes. Les défunts comme les génies, possèdent donc un caractère ambivalent tour à tour maléfique et bénéfique.

Aussi, c'est pendant que la "merèn" du disparu survit dans une panthère ou un lion que le défunt se voit souvent élever un autel funéraire individuel (1) qui ne sera généralement pas repris par les enfants de celui qui l'avait entretenu.

Dans tous les sacrifices, cérémonies de deuil et commémorations auxquels nous avons assisté, ou que nous nous sommes fait décrire - le lendemain de l'enterrement, puis une semaine après, et le réchçant quelques mois après enfin - les invocations au défunt expriment le souhait que "Dieu lui accorde sa place". En effet l'incarnation de la "merèn" dans un animal sauvage ne représente qu'une survie limitée, un sursis. Le lion ou la panthère finissent par mourir eux aussi. Que se passe-t-il alors ? Nous nous sommes trouvée sur ce point précis devant deux interprétations opposées. Pour certains informateurs (2) la mort de l'animal signifie la mort définitive de l'homme; pour d'autres - les plus nombreux - elle entraîne le retrait de la "merèn" des hommes bons dans un lieu indéfini, une "place auprès de "Wasa", où ils demeurent à jamais. Devant ces affirmations, faites pourtant par des chefs de Margai, nous avons plusieurs fois demandé s'il ne s'agissait pas là d'emprunts à l'Islam. Nos informateurs ont répondu que ces paroles avaient été laissées par leurs arrière-grands-parents qui les avaient transmises à leurs grands-parents jusqu'à ce que eux-mêmes les connaissent ! On se trouve là, semble-t-il, comme devant la question de la personnalité de "Wasa", face à un problème de contamination impossible à trancher...

(1). cf. infra : "Les sanctuaires individuels" p. 86.

(2). Yoma, chef de la grande Margai de Goné, et Guddia, chef de terre à Marguïa.

L'influence musulmane nous paraît quant à nous probable mais nous n'avons d'arguments définitifs à présenter pour appuyer cette thèse (1).

Cas particulier : les innocents assassinés

Un cas de survie exceptionnelle est représenté par l'âme d'un homme assassiné injustement. Cette âme se transforme en esprit vengeur qui poursuit sans relâche la famille de l'assassin en faisant mourir ses enfants. La seule façon de l'apaiser est de lui rendre un culte régulier qui, à la différence du culte des morts ordinaires, est repris de génération en génération. L'esprit du mort est ainsi magnifié et devient "génie" particulier: c'est une Margaf d'un nouveau type, Margaf-homme toujours, portant le nom de "Dawin-Gona" mot à mot "Margaf-tête": "la Margaf (nouvelle) monte sur la tête de ceux qui ont tué", c'est-à-dire qu'elle les tue à son tour... s'ils ne parviennent pas à désarmer sa colère.

Cette croyance se retrouve identique chez les Hadjeraf du Nord-Diongor - Abou-Telfan et Dangaléat - chez qui elle aboutit également à un culte distinct (2). Elle a son pendant chez les Junkun de Nigéria qui croient eux aussi à l'esprit de vengeance des hommes assassinés, si toutefois ils possèdent durant leur vie une forte personnalité. Là aussi il y aura culte mais non pas culte particulier: la nouvelle victime sera apaisée en étant associée au culte général rendu déjà aux esprits des hommes morts dans les mêmes circonstances (3).

Les Gula d'Iro (4) pensent eux aussi que le meurtre déclenche chez la victime une activité accrue susceptible de nuire aux descendants du meurtrier mais il s'agit d'une "force déterminée", portant un nom particulier "maka", qu'il suffit de donner à un enfant du coupable pour qu'il soit désarmée. Il n'y a donc pas là création d'un nouveau culte.

(1). Elle nous a paru nette qu'au village Barafn d'Andi - pourtant fort peu islamisé par ailleurs - où des informateurs, à propos de leurs autels familiaux ont évoqué le sort post-mortem de l'âme humaine et nous ont parlé d'une "bonne place" pour les vertueux et... "d'un grand feu" pour ceux qui avaient fait trop de fautes, affirmant là aussi qu'il s'agissait de conceptions propres aux Barafn bien avant l'arrivée des Arabes et Foulbé. On retrouve chez les Gula Iro étudiés par Cl. Pairault (op. cit.), nous semble-t-il, les mêmes emprunts diffus à l'Islam en ce qui concerne le problème d'une vie post-mortem (cf. p. 349).

(2). R. Bout: op. cit. p. 6 et 56.

(3). C.K. Meek: "A Sudanese kingdom..." op. cit. p. 204.

(4). Cl. Pairault: op. cit. p. 344.

4) LES SORCIERS, MAUVAIS MAGICIENS ET VOYANTES

En traduisant les chants des fêtes de Gone nous avons été frappée de constater le grand nombre de chants parlant de sorciers ou de sorcières. Les voisins des Saba, les Mogum et Sokoro en particulier, font d'ailleurs la même observation et en tirent argument pour affirmer que la sorcellerie est beaucoup plus répandue chez les Saba que chez eux.

La traduction de ces chants et les explications qui nous été données à leur sujet permettent d'expliquer l'idée que se font les Saba de la sorcellerie. Le sorcier, "mogom" est un individu honni, dangereux, un être asocial qui n'agit que pour le mal, pour nuire à ses semblables. Pour les Saba nul n'est sorcier à son insu. Le sorcier l'est dès sa naissance: "On ne peut pas devenir sorcier, on naît sorcier. C'est une question de famille". On sait que certaines familles donnent des sorciers aussi redoute-t-on leur alliance. Divers chants font se lamenter un homme ou une femme qui n'ont pas voulu écouter les conseils de leur entourage et qui après leur mariage constatent le bien fondé de ces affirmations.

Le sorcier peut être aussi bien homme que femme. C'est généralement un individu isolé mais il arrive que les sorciers se regroupent en bandes. Il existe deux sortes de sorciers différents. Les premiers, les moins dangereux, envoient dans le corps de leurs ennemis des sagaies invisibles, des "ferrailles", qui pénètrent profondément et provoquent des maladies. Ils choisissent le plus souvent les grandes réunions pour agir: fêtes des récoltes, deuils, commémorations etc... Ces sagaies pénètrent par l'oeil ou par l'oreille en provoquant une impression de piqûre. La victime croit à un insecte et n'y prête pas la plus mouvent attention. Mais nous avons pourtant été témoin d'un début de panique provoqué parmi les femmes lors d'une cérémonie de deuil: brusquement, nous entendîmes des bourdonnements autour de nous et des danseuses; c'étaient de très petits insectes, presque invisibles. La danse se dispersa aussitôt et les femmes s'enfuirent de tous côté en criant aux sorciers !

En cas de maladie suspecte provoquant des douleurs localisées les Saba pensent toujours à l'action possible d'un sorcier et font venir une voyante: la "milim", qui ayant seule la faculté d'apercevoir les choses invisibles pourra retirer, aspirer les ferrailles ou sagaies maudites, ce qui permettra au malade de guérir.

Les autres sorciers sont beaucoup plus redoutables car ils tuent leurs semblables. Ils s'attaquent non pas aux hommes eux-mêmes mais à leur "merèn", profitant des circonstances où la "merèn" abandonne le corps de son propriétaire pour se promener la nuit. Le sorcier commence par sortir de son propre corps. Pour cela, suivant Adam et Ratu, informateurs de Gone, il va se coucher devant une grande fourmilière habitée par de grosses fourmis noires, et tire la langue. Il peut alors se dédoubler et abandonner son corps qu'il réintégrera à son retour. Il est à ce moment devenu ^{quasi} invisible, quasi seulement, car il dégage une "lumière verte" qui signale son passage et qui est perceptible de nuit par tout le monde. Encore faut-il que les gens soient éveillés; la plupart de temps ils dorment et le sorcier peut se livrer tranquillement à sa grande occupation; la chasse des âmes. Pour cela il pose des pièges, invisibles eux aussi, juste devant la porte des gens. Tandis que le propriétaire de cette concession dort, sa "merèn" en profite pour sortir, "prenant le même chemin que son maître dans la journée". Elle tombe alors dans le piège; le sorcier s'en empare et la mange. Les Saba emploient le même verbe "taa" pour désigner cette opération et l'action de se nourrir en mangeant la boule de mil par exemple. Mais il s'agit d'une manducation insaisissable pour le commun des hommes. Quelques heures ou quelques jours après la victime meurt (1).

Pourquoi les sorciers nuisent-ils à leurs semblables? A la différence d'autres populations africaines les Saba ne pensent pas que ce soit pour en tirer un avantage personnel, puissance ou richesse par exemple, mais c'est par une pure méchanceté. Les sorciers agissent par jalousie: ainsi une femme stérile tuera-t-elle les enfants de son heureuse voisine; l'homme qui a planté trop tard son mil et qui souffra de la faim tuera-t-il celui dont les greniers sont pleins. Ils agissent aussi par vengeance: si on leur refuse ce qu'ils avaient demandé, coton, mil, prêt de cheval etc..., ils peuvent décider votre perte.

Il est pratiquement impossible de déceler un sorcier en puissance (2).

(1). Ce décalage dans le temps entre le moment où la "merèn" est mangée et celui où l'homme meurt est à rapprocher de la croyance suivant laquelle que une panthère se met à crier après avoir rodé auprès d'un village où un homme est gravement malade, c'est qu'elle vient de recevoir la "merèn" de l'homme. Là aussi la mort visible n'intervient qu'un peu plus tard. Il serait donc possible de continuer à vivre sans "merèn", par habitude pour ainsi dire, mais seulement très peu de temps.

(2) Chez les Baraïn d'Andi pourtant, le chef temporel, le "Mon", est censé les détecter en brûlant de nuit une certaine herbe dans les ruelles du village. Tout sorcier qui respire cette fumée se sent obligé de sortir il se trouve alors en présence du "Mon" qui en le menaçant de mort, obtient de lui la promesse qu'il arrêtera de faire de la sorcellerie.

La plupart du temps on constate son action nocive lorsqu'il est trop tard et que quelqu'un est déjà mort. On procède alors à l'interrogation du mort lui-même. Ces interrogatoires sont toujours pratiqués. Nous avons nous-mêmes assisté à l'un d'entre eux lors de l'enterrement d'une toute jeune femme où ce fut une Margaï et non un sorcier qui fut reconnue responsable de cette mort. N'ayant jamais été présente lors de la découverte de sorciers nous donnons seulement le condensé de divers récits qui nous en ont été faits.

Un ancien du village apparenté au mort où un chef de Margaï conduit l'opération et prend trois pailles arrachées au toit du défunt (quatre s'il s'agit d'une femme). Le corps est sorti de la maison et tenu debout par deux parents: "Si tu es mort par la Margaï, je te frappe avec ces pailles, avance vers moi". Le corps ne bouge pas. "Si tu es mort de maladie, je te frappe avec ces pailles, avance vers moi". Le corps ne bouge toujours pas. "Si tu as été tué par un sorcier, avance vers moi". Si le corps bouge, on recherche alors le sorcier; "montre-moi le sorcier", dit au mort celui qui mène l'interrogatoire. Les deux hommes chargent le corps sur leurs épaules et se sentent obligés de courir jusqu'à une certaine concession où ils s'arrêtent. Tous les membres de la concession sortent et chacun son tour en lançant vers le cadavre des pailles du toit déclara: "Je te jette ces pailles. Si c'est moi le sorcier, avance !" Parfois le mort ne désigne aucun des occupants de la concession. On conclut que la "merèn" du mort avait été posée là par quelqu'un d'autre, le vrai sorcier. Autrefois, semble-t-il, à pareil interrogatoire, on trouvait toujours un coupable qui était immédiatement mis à mort (on lui coupait la tête) tandis que sa famille et ses biens étaient vendus.

Parfois devant les véhémentes dénégations du présumé coupable on procédait à une ordalie. L'accusé était conduit en brousse devant un grand arbre: il devait monter jusqu'en haut avec un oeuf. Il devait lancer à terre son boubou, puis l'oeuf. Si celui-ci ne se cassait pas, il sautait à son tour. S'il ne se faisait aucun mal, c'est qu'il était innocent. Les parents du mort lui disaient: "Cours trois fois autour de l'arbre. Le mort s'est trompé !" Sous les cris de joie et *Lesyyou-you*, l'innocent recevait de la famille du défunt deux chevaux en dédommagement.

Un autre type d'ordalie consistait à faire manger à l'accusé une certaine sorte d'oignon, "pipi tepo", cuit au feu. Si l'accusé était sorcier il était empoisonné; s'il était innocent, il rejetait la médication par une forte dysenterie. Là aussi il recevait deux chevaux en compensation.

On peut remarquer que les Saba n'essaient jamais de voir après la mort de quelqu'un s'il était ou non sorcier en procédant à son autopsie. À la différence des populations de forêt ils n'ont en effet aucune idée d'une glande spéciale au sorcier dont la présence déterminerait avec certitude sa qualité.

Si les ordalies ont complètement cessé - les dernières paraissent remonter à peu près à l'arrivée des Français - il existe pourtant un moyen de déterminer les sorciers qui est encore très employé: c'est le serment sur la Margai (1). La grande Margai de Gona reçoit une dizaine de jureurs par mois, qui viennent se disculper de sorcellerie surtout, et aussi de vol et d'adultère.

Celui qui veut prouver son innocence vient accompagné de son accusateur. Le desservant sort de la case de la Margai un bracelet qui est dit appartenir en propre au génie. L'accusé après avoir enlevé son couteau et ses chaussures, pose sa main sur le bracelet et dit à trois reprises: "si je ne suis pas sorcier, je resterai en bonne santé. Si je suis sorcier, que la Margai de Gona m'attrape!" Si au cours de l'année qui s'écoule, l'accusé ne tombe pas malade, son innocence éclate et l'accusateur doit donner deux chevaux. Mais en ce pays où les maladies sont fréquentes, il est rare que l'innocence soit ainsi proclamée. En cas de maladie le coupable vient alors reconnaître ses torts devant la Margai, et "réclame sa santé". Le sorcier ainsi démasqué ne peut plus être mis à mort. Il n'est même plus chassé du village. Il se contente de payer à la famille de la victime un dédommagement fixé par le desservant de la Margai: boubous; chevaux, voire jeune fille sans dot. Mais parfois le "sorcier" vient trop tard faire amende honorable devant la Margai si bien que le desservant ne peut plus lever la maladie. Il meurt donc de son faux-serment. Après sa mort, ses parents apportent un mouton et un poulet pour reconnaître à la place du mort sa culpabilité et éviter ainsi que le courroux de la Margai ne les poursuive à leur tour. Le desservant accepte au nom de la Margai les bêtes qui sont égorgées et mangées sur place.

Peuvent être ainsi rangés parmi les sorciers, ou au moins parmi les mauvais magiciens, une autre sorte ^{d'autres} d'êtres nuisibles: "ceux qui arrêtent la

(1) Ce serment est remplacé lui-même par le serment sur le Coran chez les Hadjerai islamisés, les Yalnas par exemple. On assiste à une transformation identique de l'ordalie chez certains Kongo christianisés où l'épreuve du poison est remplacée par un serment solennel sur la Croix. (cf. notre étude: "Le Mouvement Croix-Koma: une nouvelle forme de lutte contre la sorcellerie en pays Kongo". - Cahiers Et. afrc. n° 24. pp. 527-563. 1966).

pluie", hommes et femmes. C'est là aussi avec une intention délibérée de vengeance qu'ils agissent. Les moyens employés diffèrent suivant leur sexe; dans l'un et l'autre cas, ils utilisent toujours de l'eau de pluie, gardée en secret dans leur case par les hommes ou versée ^{par les femmes} dans un trou creusé à côté du foyer qui restera par la suite toujours humide; ils prononcent en même temps des paroles: "les gens qui m'ont fait du mal ici, qu'ils en reçoivent aussi !"

Pour les dépister, un moyen très particulier est employé: de longues pailles sont liées ensemble et on procède ensuite avec elles à un interrogatoire comme s'il s'agissait d'un cadavre. Deux hommes les portent sur leurs épaules et cherchent parmi les habitants du village le coupable devant qui les pailles finissent par les projeter. Autrefois, pour dénouer la magie, il suffisait de frapper à la tête le coupable: lorsque son sang coulait, le mauvais sort était dénoué et la pluie pouvait recommencer à tomber. Il s'agissait donc d'une magie sympathique et bénéfique détruisant l'effet de la mauvaise magie.

Dans la lutte contre les sorciers certains individus peuvent être d'un puissant secours, il s'agit, on l'a vu, des "milim", i-e des voyants ou plutôt voyantes car ce don pour les Saba ne se rencontre que chez les femmes. Selon nos plus vieux informateurs l'existence de "voyantes" Saba est un phénomène récent dû aux mariages des Saba avec les Bolgo et Djelkin (1) qui en ont toujours eu parmi eux. C'est peut-être ce qui explique qu'elles soient si peu nombreuses: elles ne seraient que six dans l'ensemble du groupe Saba.

Même après avoir rencontré et interrogé à plusieurs reprises deux "milim", leur don de clairvoyance reste encore pour nous assez mystérieux. Il s'agit d'un don qui se passe de mère à fille, non pas seulement de mère par le sang, mais aussi de tante maternelle à nièce. La voyante est toujours une femme mariée, qui brusquement vers la trentaine commence à entendre la nuit des oiseaux invisibles chanter ~~à l'oreille~~ ^{à l'oreille} d'elle. Elle fait alors un sacrifice et ces oiseaux lui ouvrent les yeux et lui permettent de voir l'invisible. Il s'agit bien d'une vision toute intérieure car l'une des "milim" que nous avons rencontrées était une femme aveugle bien avant de

(1). Petit groupe ethnique voisin des Saba peuplant trois villages; il est rattaché par Boujol et Clupot (op. cit. aux Barain).

devenir voyante. Lorsqu'un consultant vient la voir, la "milim" prend une grande calebasse qu'elle emplit d'eau à la surface de laquelle elle pose une autre toute petite calebasse pleine d'eau également. "Les oiseaux viennent alors autour d'elle"; elle seule les voit et en même temps elle voit dans sa calebasse les morceaux de fer et sagaies qui sont dans le corps des gens. Dans un premier stade, la "milim" ne peut que voir, identifier la cause de leur maladie. Pour pouvoir retirer ensuite les sagaies invisibles, la "milim" doit faire un nouveau sacrifice à ses oiseaux, en faisant égorger un mouton (de sexe et de couleur indifférents) devant sa porte. Ensuite elle doit aller trouver une autre "milim" importante en lui demandant de lui apprendre la guérison des maladies. Cette "milim" ne peut pas lui refuser cette initiation mais c'est là, paraît-il, les seules relations qu'auraient entre elles les "milim" qui, bien loin de former une corporation, se jaloueraient et s'évitieraient plutôt.

A. LES SANCTUAIRES COLLECTIFS

En étudiant les idées religieuses des Saba on a pu constater que le même mot de "Dawin" correspondait en réalité à plusieurs sortes de génies bien différents, génies de la montagne et génies de la chefferie d'abord, et aussi génies de clans et génies de la brousse. Les uns et les autres possèdent leurs sanctuaires que nous voudrions à présent décrire, en commençant par les plus importants: ceux qui concernent un village entier ou au moins un quartier.

Il semblerait normal de trouver deux grands sanctuaires collectifs par village Saba: un sanctuaire de terre et un sanctuaire de chefferie. En réalité il n'en est pas souvent ainsi: pour cela il faudrait en effet que chaque village possède côte à côte un seul groupe de "gens de la terre" et un seul de "gens de la chefferie". Leccas se rencontre effectivement à Matara, Bugunu et Marguïa (1). Mais dans tous les autres villages, du fait des déplacements de petits villages venus cohabiter avec de plus grands et devenant simples quartiers, du fait de la disparition de certains clans ou du fractionnement d'autres, on trouve soit une accumulation de sanctuaires collectifs, soit au contraire un seul sanctuaire, terre ou chefferie.

Cette disparité ressort bien dans le tableau (voir page suivante) où nous avons rassemblé les sanctuaires collectifs Saba en les classant par villages, et à l'intérieur des villages, par clans (2).

Néanmoins l'impression qui se dégage de ce tableau est celle d'une densité de sanctuaires élevée. Elle s'explique d'abord par le conservatisme des Saba: lorsqu'un lieu de culte a été créé, - qu'un génie se soit révélé, ou qu'un sanctuaire ait été partagé, voire volé - il ne peut plus être abandonné. Même l'extinction du clan qui l'entretenait n'est pas toujours une raison suffisante. Ce grand nombre des sanctuaires Saba traduit aussi un trait du caractère Saba que l'histoire de certains lieux de culte mettra mieux en valeur: leur ouverture à toutes les protections religieuses possibles - on pourrait presque dire leur plasticité - qui les a poussés plusieurs fois à adopter un culte de leurs voisins.

1) LES SANCTUAIRES DE LA TERRE

Il ne faut pas s'étonner de voir des génies de la "montagne" honorés

-
- (1). Nous laissons volontairement de côté les Boa avec lesquels cohabitent à Marguïa les Saba. En effet leurs conceptions religieuses que nous avons étudiées rapidement nous sont apparues comme foncièrement différentes.
 - (2). Un cas particulier est présenté par le petit village de Sa'la, qui, devenu collectivement musulman il y a quelques années, a abandonné dans la montagne toutes ses poteries sacrées.

NES SANCTUAIRES COLLECTIFS du PAWS SABA
(répartis par villages et par clans)

- 72 -

Villages	Clans	Terre - Montagne	Chefferie	Non spécialisés	Milmagne
Goni	Goné B. (1)	Margaï F: Elsil Margaï F: Bakai (2)			1
	Goné M.		Margaï H: Embolgo	Margaï F: Gubdia	2
	Barain (3) Nielgobor M.		Margaï H: Kalma		1
Elu	Komolon Mogum B. Baddon	Margaï F: Elu			2
Muraï	Dialon B.	?? (4)			1
Kutuma	Komolon				3
Mak	Komolon		Margaï H: Ula partie à Kongot en 1965		1 parti, à Kongot en 1965
	Un homme Mogum B.	Margaï F: Mindep			
Hoboro- Bara	Baron B.	Margaï F: Dion Margaï F: Lam Margaï F: Tirpo			1
	Baron M; Baddon B. Komolon		Margaï H: Mangatoï	Margaï H: Dawingona	1 ??
	Moton	??			2
Chi	Un homme Berbelon B.	Margaï F: ???		Margaï H: Dawingona	
Radio	Gintion B.	Margaï F: Gintia)* Margaï F: Buyé (5)		Margaï H; Dawingona	1
Hoboro	Boton M.		Margaï H: Ula		4
Karfisso	Karfisso M.		Margaï H: Ula. Par- tie à Magnam vers 1940		1?? partie à Magnam vers 1940
Matara	Materon M.		Margaï H: Subuni		
	Gabron B.	Margaï F: Gogolon			
Bugunu	Materon M.				
	Nendelon B.	Margaï F: Gondié			
Codi	Materon M.		Margaï H: Subuni *		
	Un homme Kumon B.	Margaï F: Partie en 1960 à Sila			
Sheken	Gabilon B.	Margaï F: Dagana			1
Manguia	Buron B.	Margaï F: Manguia			1?? partie à Kara vers 1950
	Buron M.	Margaï F: Manguia	Margaï F (?): Sorto		
TOTAL ont visi- és	49 42	13 8	9 6	4 4	23 21

-) . B. = "Bulon" "gens de la terre". M. = "Maïnon" "gens de la chefferie".
-) . Les accolades désignent un ensemble de génies à qui le culte est rendu collectivement.
-) . Les noms encadrés désignent des unités ethniques assimilées à l'échelon du village.
-) . Les points d'interrogation correspondent à des sanctuaires signalés par les villages voisins mais dont les clans intéressés ne nous ont pas parlé.
-) . Les astérisques désignent des sanctuaires que les clans intéressés nous ont décrits mais que nous n'avons pu visiter du fait de leur éloignement ou en raison de l'absence de leur desservant.

- 73 - dans des sanctuaires de la "Terre". En effet les Saba ne font aucune différence entre les deux. Pour eux, ils nous l'ont affirmé expressément, la "Terre" englobe la montagne et la brousse aussi bien ^{que} les champs cultivés par les hommes. Ils n'opposent pas terres ~~incultes~~ ^{incultes} et zones défrichées : les unes et les autres sont placées sous la même autorité des Margaï, propriétaires des lieux (2).

a) Origine des sanctuaires visités

Presque partout les desservants ne savent pas situer une époque où leurs ancêtres n'auraient pas encore rendu un culte aux Margaï. Ils pensent en ce cas que les "gens de la terre" les ont dès les origines connues et honorés.

Dans un seul cas, à Matara, on nous a expliqué comment la Margaï s'était révélée: "Au début les "gens de la terre", les Babron, n'avaient pas de Margaï. Une année au moment de la saison des pluies, la pluie tomba une fois et s'arrêta. Or le mil était déjà germé. Les Gabron - par quelle inspiration ? on ne sait - allèrent couper des herbes séchées dans la brousse. Ils les lièrent ensemble comme si c'était un mort et ils parlèrent: "nous avons déjà semé notre mil, mais les épis n'ont pas encore poussé". ~~Ensislilsibargèrenschelsaux~~ Ils le firent sur le cadavre sur les épaules de deux hommes. Ceux-ci se sentirent poussés à marcher jusqu'en haut de la montagne. Là, ils trouvèrent un pot. Ils déposèrent leur paille à côté et revinrent au village. Ils firent alors la "gara" et virent que c'était le pot qui empêchait la pluie de tomber. Puis une femme fut "affolée", possédée, par la Margaï dont elle révéla le nom et le sexe: il s'agissait d'une Margaï femme, nommée Gogolon. Cette Margaï réclamait un bouc et un coq noirs. Enfin la "gara" précisa qu'il fallait faire deux fêtes pour la Margaï: l'une au moment des semailles, l'autre, au moment de la récolte du petit mil. Dès que la fête fut célébrée, la pluie tomba. C'est donc par le biais d'une sécheresse provoquée puis interrompue que l'esprit de cette montagne révéla aux hommes sa puissance.

Au village de Temki (2), village Sokoro proche des villages Saba avec qui il a toujours été en étroites relations, nous avons recueilli un fragment de mythe relatant et la fondation du village et la façon dont les hommes ont connu leurs Margaï (3).

"Les premiers habitants du village sont deux hommes qui ne sont pas nés d'une femme mais sont sortis entre deux rochers de la terre, à la suite l'un de l'autre, exactement comme des jumeaux. Auparavant ils

(1). cf. supra p.

(2). Nous avons déjà signalé (p.) l'influence grandissante de la langue et la culture arabes. Celle-ci est particulièrement notable à propos de la toponymie. Les nomades ont souvent rebaptisé les lieux, villages, montagnes, cours d'eau, qui possédaient pourtant déjà leur nom dans une des langues Hadjeraï. Ce sont ces noms arabes qui ont été entérinés par l'Administration. Ainsi le Temki, connu sous ce nom unique par l'Administration et les cartes I.G.N., est désigné par les Sokoro et les Saba sous son vieux nom de Olé; pour ces derniers les habitants d'Ole sont les "Olon", "les gens de la montagne d'Ole".

(3). Raconté par le jeune chef de terre Usman et son cousin paternel Sék.

- 74 -

habitaient dans les entrailles de la terre. . Lorsqu'ils sont sortis, ils n'étaient ni enfants, ni adultes: c'étaient des jeunes gens". Leur nom même souligne leur origine: le premier sorti se nommait "Bodomti", ce qui signifie en Sokoro "ça y est, il est sorti !" et le second, lui, se nommait "Ogolde", c'est-à-dire "la fin". Lorsque les deux frères sont sortis de la montagne, il n'y avait aucun autre homme à l'emplacement d'Ole. Ils s'y sont construits une case, et, un jour, en se promenant au-delà de leurs montagnes, ils ont découvert avec étonnement tout un village, hommes, femmes, enfants, tous sortis de la montagne comme eux. Les deux frères ont donc pu se marier et ont emmené leurs femmes chez eux. C'est seulement lorsqu'ils ont été mariés qu'ils ont connu l'existence des Margaï. "Les Margaï d'autrefois allaient et venaient comme des hommes. On ne les voyait pas mais on sentait comme un grand vent; alors elles parlaient". Ogoldé et Bodomti ont été donc abordés par une Margaï qui leur a dit: "je veux rester avec vous !"; ils ont accepté. Elle leur a révélé alors son nom: "Ole", le nom même de la montagne; elle leur a dit qu'elle était une Margaï femme; elle leur a expliqué où se trouvait sa place et a choisi elle-même la date et les bêtes de son sacrifice. Ces indications sont toujours suivies jusqu'à maintenant.

Ainsi à Matara, comme à Temki, ce sont les génies eux-mêmes qui se sont révélés aux hommes mais après un certain temps. Cet intervalle peut être considéré comme un temps d'épreuve durant lequel les génies ont pu apprendre à connaître les humains ^{habitant} sur leurs terres et les hommes mesurant la difficulté à dominer un territoire inconnu.

b) Descriptions des sanctuaires

1) Places dans la montagne

Où rendre mieux un culte aux esprits de la montagne, sinon dans la montagne même où ils habitent ? Toutes les Margaï des sanctuaires visités possèdent ainsi dans la montagne une place qui est vraiment leur maison. Dans quatre cas, à Goboro-Bara, Matara, Bugunu et Marguïa (1), nous avons pu visiter cette "maison de la Margaï". Partout elle se présente comme un orifice naturel, généralement une fente verticale entre deux gros blocs, plus ou moins haute, plus ou moins profonde. A Goboro-Bara la fissure où habite la Margaï "Dion" s'enfonce assez loin dans le flanc de la montagne pour qu'on n'en voie pas le fond. "Elle n'en a pas", affirme Karama, prêtre de cette Margaï, selon lequel les poulets vivants, placés en offrande à l'entrée de cette fissure, entrent dans la montagne et n'en ressortent pas ayant été pris par la Margaï. A Marguïa, le trou de la montagne s'élargit en une toute petite grotte où un homme peut se tenir assis.

Généralement le lieu d'habitation de la Margaï domine le village, étant situé à mi-pente de la montagne. Presque toujours on a à partir de là une belle vue d'ensemble du village. En le voyant ainsi rassem-

(1). et en dehors des Saba, dans deux cas: à Temki, village Sokoro, et à Urmi, village Mogum.

blé, on comprend mieux le rôle de protection dévolu à ces génies.

- 75 -
Dans toutes ces collines granitiques présentant un débit en boules caractéristique, les "grottes" élues comme demeures des génies ne peuvent guère être impressionnantes. Tout au plus sont-elles un peu plus profondes que les autres infractuosités, innombrables, qui les entourent... Il y a décalage entre la crainte respectueuse que les villageois éprouvent devant elles, et leur aspect assez banal. Chez les Zaghawa - et c'est une convergence de plus entre eux et les Hadjeraï - l'endroit sacré où ont lieu les sacrifices, "le gouffre" (1), se présente également comme une très modeste grotte...

Ces "places de la Margaï" peuvent ou non comporter des poteries sacrées restant là toute l'année. A Goboro-Bara, Bugunu et Matara les grottes renferment des poteries de taille et de forme diverses. A Marguïa, par contre, la grotte ne contient qu'une pierre creuse.

Poteries et pierre creuse jouent un rôle important au moment des fêtes mais contrairement à ce que nous avons cru lors de nos premières missions, elles ne sont que matériel sacré et non pas lieu d'habitation du génie: c'est la grotte elle-même, voire la montagne tout entière, qui remplit ce rôle.

En dehors de ces poteries, généralement très anciennes ou refaites sur des modèles anciens, les grottes ne renferment aucun autre matériel de culte.

Les respect qui s'attache à ces lieux se marque généralement par l'interdiction à tout homme d'y crier, se moucher, cracher ou satisfaire des besoins naturels. Il est interdit également de s'y présenter chaussé ou armé: sandales et couteaux sont déposés à distance respectueuse. Il est interdit enfin de ramasser le bois mort aux alentours.

2) Les sanctuaires de village

Assez souvent les Margaï de montagne ne sont pas honorés seulement dans la montagne; elles possèdent aussi un sanctuaire dans le village même. Si celui-ci vient à se déplacer, le sanctuaire suivra... ou non: à Bugunu, outre sa grotte dans la montagne, le génie "Gondié" possède ainsi deux sanctuaires, l'un sur l'ancien site du village, l'autre dans le village actuel.

C'est, semble-t-il, pour une simple raison de commodité qu'ont été fondés ces sanctuaires de villages. Les desservants indiquent toujours que l'endroit vraiment sacré, le sanctuaire le plus important est bien la grotte de la montagne. C'est, disent-ils, "la mère" des autres lieux de culte.

Les sanctuaires de village se présentent comme une case miniature (hauteur, 1m à 1m,20) contenant une "burma" sacrée (2). Parfois ils sont réduits à un poteau fourchu comportant trois branches (hauteur, 1m environ)

(1). M.J. Tubiana: "Survivances préislamiques..." op. cit. p. 43.

(2). La Gone "Burma" en arabe du Tchad signifie "jarre, poterie".

à l'intersection desquelles est placée la poterie sacrée (1). Une pierre creuse est généralement placée à son pied. Les objets cultuels sont peu nombreux et souvent même absents. Lorsqu'ils existent ce sont généralement des bambous ou des lances utilisées lors des serments solennels où les Margaï des montagnes sont prises à témoin.

2) LES SANTUAIRES DE CHEFFERIE : ORIGINE ET DESCRIPTION

Nous avons visité huit sanctuaires de chefferie (2) en compagnie de leurs desservants et nous avons complété ces observations comme dans le cas des sanctuaires de la terre, par une information indirecte auprès de divers anciens et notables.

L'étude des sanctuaires de chefferie ouvre des perspectives intéressantes car elle révèle chez les Saba une impossibilité à concevoir le pouvoir de façon purement "laïque" : un chef ne peut qu'être chef religieux. Il ne lui suffit pas d'exercer l'autorité de façon indiscutable et d'imposer sa volonté aux premiers occupants. Pour asseoir son pouvoir de façon visible, il faut que celui-ci soit consacré. Il est donc nécessaire que le chef politique soit en même temps desservant d'un sanctuaire et en relations avec un génie.

Si on ne peut que soupçonner cette conception en examinant le problème de l'origine des génies de chefferie (3), on la saisit beaucoup plus nettement en étudiant avec leurs desservants les sanctuaires des Komolon. En effet si les Komolon à leur arrivée en pays Saba "n'avaient pas de Margaï", par contre les "gens de la terre" et les "gens de la chefferie" avaient les leurs. Et on a vu comment les Komolon finirent par avoir eux-aussi leur génie protecteur en évinçant adroitement le clan qui en avait la charge (4).

Cette "sacralisation" du pouvoir n'est pas particulière aux seuls Saba. J. Pouillon a montré chez les Kenga et Dangaléat, voisins du Nord des Saba, la même impossibilité de concevoir un pouvoir seulement politique, la même obligation pour les chefs politiques de posséder un sanctuaire qui leur soit propre (5). Et Cl. Pairault a observé chez les Goula Iro, situés au Sud des Hadjeraï, l'adoption d'un puissant génie, le génie "Poon", - originaire précisément du village de Bone: "Poon" est la transcription phonétique de Bone - par le clan détenteur de la chefferie. "L'introduction de ce culte de Poon dans la place de Boum - Kabir, note-t-il, date, selon Wia Tike prêtre de Poon d'un sien aïeul nommé Koliri qui, déjà détenteur de la chefferie, désirait acquérir Poon et s'en fut dans cette intention trouver un ancêtre de Tayo à Bon des prêtres" (6). Là aussi, semble-t-il, la possession de la chefferie, de l'autorité, a été volontairement renforcée par l'acquisition d'un sanctuaire religieux.

(1). à Bugunu, Tcheken et Marguïa.
(2). Gona (Saba et Baraïn), Mak, Gobofo, Karfisso, Goboro-Bara, Matara et Marguïa
(3). cf. supra p.
(4). cf. supra p.
(5). J. Pouillon; "La structure du pouvoir..." op. cit.
(6). Cl. Pairault: "Boum le grand..." op. cit. p. 395. (c'est nous qui soulignons)

Ce caractère symbolique des sanctuaires de chefferie Saba explique leur facilité d'éclatement: sur les huit sanctuaires visités, cinq ne portent que deux noms différents: ils reposent en effet sur un partage relativement récent. Le processus semble avoir été toujours le même: un candidat évincé du poste de desservant (et par là du commandement politique) quittait son village d'origine en emportant une partie des objets sacrés... et en entraînant avec lui ses partisans. Ainsi se reformaient un nouveau village, un nouveau chef, un sanctuaire de plus. Telle est l'origine des sanctuaires de Goboro et Karfisso qui sont consacrés à "Ula" génie honoré également et plus anciennement à Mak. De même Godi et Matara rendent un culte différent au même génie " Subuni", jadis honoré seulement à Matara.

Les sanctuaires de chefferie sont toujours placés à l'intérieur même du village et présentent la même diversité d'apparences que les sanctuaires de la terre: là aussi le support du culte est constitué le plus souvent par une poterie sacrée s'abritant sous une petite case en réduction (1) ou placée tout simplement dans la fourche d'un poteau (2).

Aussi est-il impossible de distinguer à première vue à quel type de génie est rendu le culte. Toutefois les sanctuaires de chefferie comportent toujours une ou plusieurs lances sacrées, qui nous ont même été présentées à Mak par le vieux desservant Nugra, comme "le signe visible de la chefferie". A Goboro-~~Bara~~aussi à Godi, c'est avec une des sagaies de chefferie emportée par surprise que fut refait le nouveau sanctuaire. On trouve aussi dans les sanctuaires de chefferie une queue de girafe, insigne du pouvoir dans tout le Sud du Tchad.

A Mak, le sanctuaire, petite case à peine moins haute qu'une véritable habitation, renferme en plus huit pots - représentant les huit desservants depuis l'éclatement du sanctuaire - qui jouent un rôle lors des cérémonies collectives.

En un seul cas, à Goboro-Bara, l'autel de chefferie comporte également une dizaine de boules de pierre, anciens percuteurs de mortiers présentés comme les "munitions de la Margai".

3) UN CAS PARTICULIER : LA GRANDE MARGAI DE GONE

Si nous avons choisi de travailler chez les Saba en 1965-1966, c'est en partie à cause de la renommée de leur "grande Margai de Gone" qui nous avait été présentée en 1961 aussi bien par les voisins des Saba que par les intéressés eux-mêmes comme une "Margai-chef" dominant à la fois les autres génies et l'ensemble du pays Saba. Orgueilleusement, les Saba mettent leur Margai de Gone sur le même plan que celle d'Ab-Touyou, la plus célèbre des Margai Kenga, et sans doute la plus connue en dehors du pays Hadjeraï.

(1). à Mak, Goboro-Bara, Marguïa et Gone.

(2). à Matara.

Nous nous sommes donc installée à Gone en mai 1965, et, en avril et novembre 1966, nous y sommes retournée. Au cours de ces différents séjours nous avons essayé de déterminer la compétence, le rôle et la nature véritable de cet important génie et avons constaté qu'il représente parmi les "Dawin" honorées par les Saba un cas unique et fort intéressant: ce génie ne peut en effet se classer ni parmi les génies du sol, ni parmi les génies de la chefferie: il participe des deux à la fois mais la puissance qui lui est reconnue dépasse largement celle d'un génie ordinaire appartenant à l'une ou l'autre catégorie.

a) Origine

L'actuel chef de Margaï, Yoma, est l'arrière petit-fils de Min-Ha le premier desservant de cette Margaï.

Plusieurs récits successifs, se complétant au fur et à mesure, nous ont été faits de la façon dont Min-Ha connut l'existence de cette Margaï.

Min-Ha était un Maïnon, fils du "mogër" (1) Bako. Du vivant de Bako, la répartition des sanctuaires était simple et logique: aux Bulon les Margaï de la Terre, génies féminins appelés "Elsil" et "Bakaï", aux Maïnon le génie de la chefferie, génie homme nommé "Embulgo". Bako avait quatre fils. A sa mort, ce fut Min-Ha qui fut élu par les Maïnon comme desservant d'Embulgo. Peu de temps après cette nomination, il partit dans la montagne de Gone pour poser des pièges afin d'attraper des oiseaux. Et voilà qu'il trouva un oiseau du genre "Waïkutu" (?). Cet oiseau qui d'ordinaire est gris, était tout blanc. Etonné, Min-Ha mit la main dessus et... fut "affolé" par un esprit qui s'empara de lui: c'était la grande Margaï de Gone. Ayant perdu la raison il resta plusieurs jours dans la montagne sans boire ni manger: "peut-être la Margaï lui donnait-elle à manger?". Devant sa disparition ses frères, au lieu de le chercher, se réjouirent, car ils espéraient qu'ainsi l'un d'entre eux prendrait la charge du génie Embulgo et donc la chefferie.

Mais les Bulon, eux, partirent à la recherche de Min-Ha qu'ils trouvèrent assis dans une petite grotte, considérée aujourd'hui comme la maison de la Margaï. Ils le ramenèrent au village. Min-Ha révéla l'existence du génie qui lui avait parlé: un génie féminin, nommé "Gub dia". Il fit faire un pot spécial par une femme, un magnifique bracelet par les forgerons et expliqua à quel moment il fallait célébrer un sacrifice pour ce génie: après la récolte du mil rouge. "Pour descendre de moi, la Margaï demande tout de suite un mouton noir, un boeuf noir et un homme qui seront égorgés là où j'ai trouvé l'oiseau "Waïkutu". Sinon la Margaï me tuera". Les frères de Min-Ha refusèrent de donner un de leurs enfants, mais "les Bulon, eux, savaient bien

(1). cf. infra p. 98.

que Gubdia serait une grande Margaï: ils donnèrent donc un enfant à eux qu'ils égorgèrent eux-mêmes". En reconnaissance Min-Ha qui ne voulait - ou ne pouvait - desservir à la fois deux génies, donna aux Bulon la charge d'entretenir Embulgo. Il ne voulait pas en effet que ce soit ses frères, les traîtres, qui s'en occupent. Les Bulon commencèrent par refuser: "c'est une Margaï de "Mog'ér" mais finalement ils se laissèrent convaincre. Et depuis ce sont eux qui en ont toujours assuré la charge en plus de celle des génies de la terre.

Dès le début, la Margaï "Gubdia" affirmait donc ses différences avec les autres génies: elle s'emparait de l'esprit d'un homme - et non d'une femme - ; elle était femme tout en choisissant un desservant "Maïnon". Elle réclamait des sacrifices humains, ce qui ne s'était jamais vu, et affirmait son pouvoir sur la vie et sur la mort de ses fidèles.

Troublés par la puissance de ce génie nouveau, les Saba ne savaient trop quelle place lui donner. Avant de la connaître, ils croyaient que "Wasa Vitto" "le Dieu d'en haut" était nettement au-dessus des génies ou "Dawin", mais ils voyaient bien que cette "Dawin" était elle aussi au-dessus des autres. Ils ont donc usé d'une périphrase spéciale pour la désigner, car frappés de respect, ils n'osaient la nommer par son nom, Gubdia. Ils l'appelèrent "Was'n'Gone": le "Dieu de Gone", expression qui parfois atténuée en "Wasa bwéti": "la bouche de Dieu".

"Quand cette Margaï est descendue, dit Ratu le chef du village de Gone, elle a dit: "ne croyez qu'en moi, le Dieu de Gone !". Même la pluie, c'est elle qui l'accorde à la différence des autres Margaï ! En invoquant son nom, on obtient tout !" Les Saba ont donc pensé qu'elle était Dieu d'une certaine manière, et qu'elle participait de lui: "La Margaï de Gone est si puissante qu'elle rejoint Dieu !" "Une partie de Dieu est descendue sur la Margaï de Gone; l'autre partie est restée en haut," dit encore Ratu.

b) Description des sanctuaires :

Dans la montagne

Dès notre premier séjour à Gone, le chef de la grande Margaï, Yoma, nous amena à quelques kilomètres du village (1), voir "la place de la Margaï dans la montagne". Nous n'avons trouvé aucune différence notable avec les emplacements de Margaï de la Terre que nous devons visiter par la suite, simplement, avant de commencer l'ascension de la montagne,

(1). qui s'est déplacé il y a dix ans pour se rapprocher de ses champs de mil berbéré (appelé sorgho en d'autres régions d'Afrique)

L'adjoint du chef de Margaï cria trois fois: "Nous sommes venus vous voir avec une étrangère. Elle vient de loin ! Nous ne voulons rien cacher!" Quand ce cri se fut longuement répercuté, il fallut, comme plus tard lors de nos visites aux génies des montagnes, laisser chapeaux, chaussures et armes (1) au pied de la pente. Là aussi, il était défendu de cracher, de se moucher etc... Là enfin nous retrouvâmes une petite grotte entre deux gros blocs, un étroit abri sous roche contenant deux poteries d'aspect vénérable, hautes d'une quarantaine de centimètres. L'une décorée, servait aux offrandes de bière; l'autre absolument sans ornements contenait le beau bracelet de bronze, orné de torsades en relief et d'incisions fabriqué pour la Margaï suivant les instructions de Min-Ha. Cette poterie, nous dit Yoma, "représentait la Margaï sous l'âtre". C'est d'ailleurs la seule fois au cours de notre enquête qu'un lien entre la poterie et le génie nous fut expressément souligné.

"Ce trou dans les rochers, c'est la maison de la Margaï. Elle y habita. De temps à autre, je lui apporte un poulet vivant et je le dépose dans ce trou. La Margaï le prend et il ne sort plus", nous a dit le desservant, ajoutant que lorsque Gone se trouvait encore dans la montagne, à chaque sacrifice solennel, après avoir procédé au sacrifice au bas de la montagne à une place spéciale, il montait à cette grotte pour parler à la Margaï.

Au village de Gone

Ce n'est qu'à date récente que le sanctuaire de la Margaï a abandonné le vieux site de la montagne de Gone. Pendant onze ans, le maître de Margaï et sa famille sont restés seuls après le départ du village. Il y a quatre ans, ils ont fini eux aussi par gagner les plaines, s'installant un peu à l'écart du nouveau village.

Le sanctuaire de la Margaï se présente comme une case ronde ordinaire. Ses dimensions sont donc beaucoup plus importantes que celles des autres sanctuaires. Murs et toit sont faits de paille. Le toit est soutenu par douze poteaux auxquels s'ajoute le poteau central. (Ce nombre de douze poteaux est invariable mais on n'a pu m'expliquer pourquoi). Le fait en est orné de deux oeufs d'autruche et d'une poterie graphitée. Tous les sept ans, avant la fête de la récolte, tout le village aide à sa réfection. Devant l'entrée se trouve un emplacement sablé délimité par trois troncs d'arbres. C'est autour de cet emplacement où s'installe le desservant, que viennent s'agenouiller les "consultants de la Margaï", en exposant le motif de leur venue.

Presque chaque jour viennent en effet des consultants, hommes et femmes. Nous avons assisté de nombreuses fois à la scène, l'avons souvent photographiée, et, à notre dernière mission, enregistrée.

(1). et appareil photographique cette fois...

Ce sont soit des parents^{des} malades, soit les malades eux-mêmes qui viennent reconnaître la justesse du châtement de la Margaï, promettent de changer leur conduite - qui a été reconnue par divination avoir causé le mécontentement du génie - et remettent une offrande: mil, arachides, poulet vivant, parfois chèvre, et même cheval... A part les chevaux, les offrandes sont portées dans le sanctuaire par le maître de Margaï qui remet aux consultants des feuilles séchées prises entre les pailles du toit après les avoir écrasées et soufflé dessus: cette poudre végétale marquant l'accord du génie guérira le malade s'il n'est pas venu trop tard.

Normalement le maître de Margaï ainsi que son adjoint ont seuls le droit de pénétrer à l'intérieur du sanctuaire. Aucun habitant de Gony n'y est allé. Par mesure spéciale, le maître de Margaï nous a laissés y entrer avec lui.

Nous avons vu un ensemble de cinq poteries vides posées sur des supports (faits d'autres poteries enfoncées dans le sol) et rangées par taille décroissante qui constituent l'autel proprement dit. Cet ensemble de cinq poteries a été demandé par la Margaï elle-même. Aucun de ces pots n'a de nom. Ils sont très anciens et ont été transportés de l'ancien sanctuaire au nouveau. Les deux poteries les plus grandes sont homme et femme. La poterie homme se reconnaît à sa barbe, la poterie femme à son collier et ses seins. Les poteries ne sont pas différentes de celles que nous avons vues dans la montagne: elles représentent la même Margaï qui fort bien se matérialiser par plusieurs poteries, simples substituts du génie.

A l'intérieur du sanctuaire sont gardés également les attributs de la Margaï: une queue de girafe qu'agite le maître de Margaï lorsqu'il est possédé, la "houe de la Margaï": "elle ne s'en sert pas elle-même: elle donne seulement aux gens le courage de cultiver" et un ensemble de sept lances, toutes d'un travail ancien. La plus grande, garnie de clochettes, était autrefois confiée au chef de guerre au moment des combats. Les autres servent aux serments solennels. La Margaï possède aussi un grand pagne fait d'étroites bandes de coton cousues, alternativement bleues foncé et blanches. Un très curieux vase de cuivre à fond décoré de jolies sculptures en relief, contient les objets propres à la Margaï: deux pipes (puisque la Margaï est femme) (1) faites entièrement de cuivre, ce qui est inhabituel, et quatre bracelets de cuivre.

Dans le sanctuaire sont aussi rassemblés tous les objets appartenant à des gens "attrapés par la Margaï", punis de mort par elle: une

(1) Au pays Hadjérai nous n'avons vu que des femmes fumer la pipe. de vieilles femmes, de gnomes, d'êtres. Mais ces objets sont trop nombreux, et il est difficile de les décrire. Ici les pipes de cuivre.

grande poterie est pleine à ras-bord de bracelets de fer et de cuivre, de vieilles houes, de grelots, d'étriers. Lorsque les objets sont trop nombreux, on va les déverser dans une grotte spéciale située dans la montagne de Gone, non loin de la place de Ka Margaï.

On peut voir également six grandes jarres-réservés dans lesquelles sont versées les offrandes des consultants: mil berbéré (deux poteries) arachides, sésame, pois de terre, mil germé.

Des épis de mil berbéré sont enfin accrochés aux poteaux du toit: chaque épi correspond à un village présent au moment de la fête de la récolte.

c) Les enfants de la Margaï

Comme toutes les Margaï Hadjeraï importantes, la Margaï de Gone, "prend les enfants" (1). Lorsqu'un homme tombe malade, "attrapé par la Margaï de Gone" - c'est "l'homme de la gara" qui le lui apprend par divination - pour guérir il peut faire don à la Margaï d'une de ses filles, d'un jeune garçon ou d'un cheval. Les chevaux sont rares en pays Hadjeraï, aussi ce sont presque toujours des petites filles qui sont données et élevées par le maître de la Margaï. "Les garçons en effet risquent de devenir de véritables esclaves. Les filles, elles, se marient". Si elles épousent un garçon de Gone, aucune dot n'est versée. Si, elles épousent un autre Saba ou un étranger leur dot est touchée par le maître de Margaï. Enfin, dernière éventualité, elles peuvent épouser le maître de Margaï lui-même.

Autrefois les "filles de la Margaï", "guta ně Dawinion", étaient nombreuses: il y en avait une ~~vingtaine~~ à Gone. Actuellement, signe de désaffection, il n'y en a qu'une seule, âgée de onze ans environ.

d) La panthère de la Margaï

A la Margaï de la Terre est attachée une panthère (2)? Cette panthère ne possède pas de nom. En saison sèche, le maître de Margaï lui donne à boire dans une pierre creuse située à l'extérieur du sanctuaire. C'est toujours la même panthère qui vient, aussi le maître de la Margaï la connaît-il bien. Lorsque cette panthère meurt, elle est immédiatement remplacée par un de ses petits.

Lorsqu'un enfant de Gone va mourir, la panthère approche du village et crie. Il ne s'agit pas forcément d'un habitant présent au village. La panthère peut hurler pour un homme de Gone parti au loin: "au Soudan, à Fort-Lamy, n'importe où !" ou pour une femme de Gone mariée dans un

(1). cf. notre étude "Les Margaï..." op. cit. p. 79.
(2). cf. id. "Les Margaï..." p. 75.

autre village.

e). Descendance de la Margaï de Gone

Selon la conception des Hadjeraï, une seule Margaï peut fort bien avoir plusieurs sanctuaires à la fois en des endroits différents. On a vu comment deux sanctuaires l'un dans la montagne, l'autre dans le village se rapportaient au même esprit de la montagne. Les Hadjeraï vont plus loin et s'empruntent, se partagent, se volent même des Margaï. Tout se passe comme si lorsqu'un groupe expérimenté l'efficacité et la puissance d'une Margaï, d'autres pouvaient à leur tour en bénéficier, même s'ils n'habitent plus directement le territoire sur lequel ~~si~~ ~~se~~ ~~semble~~ ~~avoir~~ ~~juridiction~~.

L'histoire des sanctuaires Saba est faite de ce lacs tortueux d'emprunts et de divisions de Margaï...

La Margaï de Gone ne possède, disent les Saba, qu'un seul enfant. Il s'agirait de la Margaï de Bone, - Margaï fort réputée par ailleurs - située en pays Goula, dans l'extrême Sud du pays Hadjeraï. La tradition rapporte en effet que ^{lorsque} les Saba habitaient la montagne de Gone au lieu dit "Gole", ils virent s'établir un jour des Goula. Pendant un moment ils s'entendirent bien et il y eut des mariages entre eux. Puis ils se brouillèrent et les Goula partirent "en emportant quelque chose de la Margaï de Gone: bracelet, burma, pierre ? on ne sait pas. "dit son desservant actuel. Une fois leur village fondé, ("Bone n'est que la déformation de Gone") ils refabriquèrent une Margaï qu'ils nommèrent "Gubdia" du nom de la Margaï de Gone.

Cette tradition souligne l'origine composite des Goula: en 1961 nous avons recueilli à Chingil et à Zan (nous ne sommes malheureusement pas allée à Bone) une information suivant laquelle certains clans Goula seraient originaires du Nord. Or le pays Saba se trouve à 130 kms environ au Nord-Ouest des Goula.

Elle montre aussi que pour pouvoir reconstituer une Margaï, il faut normalement emporter un objet quelconque qui participe de la force de la Margaï et la représente en quelque sorte. Il est permis de rattacher cette façon qu'ont les Hadjeraï de reconstituer une Margaï, de ce que nous dit M.J. Tubiana, des habitudes des Bideyat Bilia: chez les Bilia, les femmes se constituent un autel - familial cette fois - à partir d'une pierre appelée "manda" qui est le substitut de "sa" montagne, celle du clan de son père; en même temps cette pierre est le substitut du génie protecteur qui habite cette montagne(1).

(1). M.J. Tubiana op. cit. p. 161-162.

4) LES SANCTUAIRES DE CLANS

Nous avons visité 21 sanctuaires de clans mais il est fort probable que plusieurs nous ont échappé. C'est en effet un type de sanctuaire très courant particulièrement on l'a vu, dans les villages ayant noué des alliances nombreuses avec les Komolon.

Si actuellement le nombre de "milmagne" paraît fixé, cela tient, semble-t-il, à la foi religieuse des Saba qui entretiennent les sanctuaires déjà existants mais n'en créent plus. Rien ne s'opposerait pourtant à la division à l'infini des "milmagne".

En recherchant avec leurs desservants l'origine de ces sanctuaires, on constate que la création d'un "milmagne" a lieu dans deux cas différents seulement: lorsque deux frères ou deux proches parents ne s'entendent plus, le plus jeune refabrique un autel pour son usagé et celui de sa famille. Au village d'Ohi on nous a montré ainsi deux "milmagne": l'un des deux fut fabriqué par le grand-père du desservant actuel qui s'étant brouillé avec son frère aîné n'avait pas reçu de lui l'autorisation de porter son enfant malade devant le "milmagne". Avec un bracelet d'écorce prélevé sur le poteau, et un peu de coton attaché autour de la poterie, il refit son propre autel. Dans ce cas la division du "milmagne" a lieu à l'intérieur du clan. L'autre cas, beaucoup plus fréquent, représente au contraire l'acquisition du "milmagne" par un homme d'un clan différent mais apparenté par sa mère au clan desservant le "milmagne". Le schéma est toujours le même: un jeune homme part habiter au village de sa mère pour un temps variable: simple visite ou véritable séjour. Il est présent lors des fêtes dédiées au génie de clan, mange la viande du sacrifice et boit sa bière tout comme ses hôtes. Revenu chez lui, il voit périr ses poules, ses chèvres, ses enfants même. La divination par la "gara" lui apprend alors que le "milmagne" de ses parents maternels l'a "attrapé" et qu'il lui faut se rendre là-bas. Au village du "milmagne", le desservant lui donne des fragments prélevés sur l'autel qui lui permettront de faire le sien. Non seulement le chef de famille ne sera plus tourmenté par le "milmagne" mais il bénéficiera désormais de sa protection.

Un autel de "milmagne" a toujours le même aspect: c'est une poterie ventrue placée dans la fourche d'un poteau à trois branches, tout près de l'habitation du desservant. Elle n'est jamais protégée par une petite construction, mais parfois une sorte d'enclos fait d'un chagranier l'isole des maisons d'habitation. Autour du col est noué un morceau d'étoffe de coton filé et tissé à la main, renouvelé à chaque sacrifice. Une ou plusieurs lances sont placées contre le poteau fourchu, assez souvent quelques haches néolithiques, dites "udar" ou "pierres de tonnerre", sont déposées à son

pied. Ce sont, disent les desservants, les munitions du "milmagne".

B. LES SANCTUAIRES INDIVIDUELS

La constatation de l'existence de sanctuaires collectifs ne suffit pas pour pouvoir affirmer la vitalité des croyances religieuses d'une population. Dans divers groupes Hadjeraï lentement gagnés à l'Islam de leurs voisins les génies importants - génies du sol et génies de la chefferie - reçoivent encore leurs sacrifices aux premières pluies et au moment des récoltes, mais le détachement progressif des croyances traditionnelles se traduit par la disparition des sanctuaires individuels.

Chez les Saba au contraire, les sanctuaires individuels sont nombreux et presque chaque chef de famille en entretient au moins un.

Comme ^{pour} les sanctuaires collectifs, il existe différentes variétés que nous voudrions à présent décrire. Notons que c'est en ce domaine des sanctuaires individuels que se manifeste le mieux l'originalité de chaque groupe Hadjeraï. Nos enquêtes-sondages chez les Baraïn, les Mogum et les Sokoro nous montrent en effet que leurs sanctuaires ne sont pas exactement semblables à ceux des Saba.

1) LES SANCTUAIRES "DULDULE"

Les autels "duldule" se trouvent toujours à l'extérieur des habitations dans la cour. Leur place varie; elle est choisie par le génie lui-même et connue grâce à la divination. Les "duldule" que nous avons vus étaient soit placés entre les pierres-soutiens du grenier à mil, soit abrités par une minuscule construction de paille (haut. 0,80 m environ) (cf. photo) soit enfin, cas le plus fréquent, placés au centre d'un "buffet" miniature construit à côté de la maison d'habitation (cf. photo). Ce que nous appelons "buffet", c'est une sorte d'étagère triangulaire ~~surélevée~~ faite de bois sec empilé régulièrement sur laquelle les ménagères déposent leurs ustensiles de cuisine: poteries, Calebasses, mouvettes, éventuellement cuvettes émaillées. La présence de cette étagère en modèle réduit nous ~~semble~~ vouloir affirmer le caractère féminin du génie.

Ces autels comportent toujours une poterie de forme particulière: elle est courte (haut. 0,20 m environ) et renflée avec un col évasé agrémenté d'un décor incisé sommaire. Cette poterie comporte ou ~~non~~ un couvercle. Assez souvent la poterie renferme une perle d'agate ou une bague de cuivre, parure personnelle du génie, ou les porte autour ~~de son~~ col, accrochées par un fil de coton.

Nos informateurs ont insisté sur le fait que la poterie sacrée était, soit posée à terre, soit faiblement surélevée. Ceci indique, selon eux,

le caractère bon enfant du génie: même si un enfant ou un animal domestique touche à son autel, il ne se fâche pas.

2) LES SANCTUAIRES "GUHE"

En évoquant les idées des Saba sur la vie post mortem, nous avons déjà signalé l'existence d'autels de défunts. Ces autels consistent en poteries de plus grande taille que les poteries de "duldule", (0m,30 à 0m,40 de hauteur), décorées parfois de façon à suggérer une ressemblance humaine très schématique: deux excroissances situées au bord du col représenteront des seins ou... des pointes d'une barbe. Les "guhe" s'adressant à des hommes sont d'un peu plus grande taille que ceux dédiés à des femmes. Le plus souvent les poteries "guhe" sont à l'intérieur de la case-cuisine appartenant à la première femme du chef de famille. Elles sont placées le long du mur près de la porte. En de rares cas, elles sont dans la cour, posées à terre et abritées par un petit charganier (cf. photo). En dehors de la poterie elle-même, absolument obligatoire, ces autels de défunts ne comportent aucun autre objet.

Ces autels sont dédiés aux esprits d'ancêtres proches, hommes ou femmes; le plus souvent il s'agit des propres parents du chef de famille. Comme dans le cas des "duldule", c'est la constatation d'une maladie frappant un membre de la famille, homme, femme ou enfant, qui détermine la construction d'un autel. Le laps de temps s'écoulant entre le décès et la fabrication du pot est extrêmement variable, de quelques mois à douze ans, ainsi que nous l'avons constaté. C'est là encore le recours aux techniques divinatoires qui permet d'interpréter la cause de la maladie. Selon que le devin révèle que c'est le père ou la mère du consultant qui est responsable, la poterie prend le sexe masculin ou féminin. Le devin explique en même temps par quelle femme il faut^{la} faire faire - il n'y a pas de potière attitrée chez les Hadjeraï - et quelle sorte de poulet doit être sacrifié.

Selon les Saba, ces maladies envoyées par des défunts ne signifient nullement de leur part une intention malveillante; elles sont au contraire une preuve d'amour: c'est parce qu'il aimait beaucoup son fils que le défunt tente de l'entraîner avec lui.

Lorsque le desservant d'un "guhe" meurt à son tour, la poterie est portée dans la montagne et abandonnée. Lorsque le desservant est seul de sa génération, il s'agit d'un abandon définitif, mais s'il a des frères de même sang, l'un d'entre eux peut-être reprendra cet autel. Pour ce faire, il attendra un signe prémonitoire; maladie quelconque, ou-mieux - rêve mettant en scène le défunt. Ainsi Adam du village de Gone vient de se décider à reprendre l'autel consacré à Bason père. Cet autel était

entretenu par son demi-frère qui mourut il y a huit ans. Après son enterrement la poterie "guhe" fut détruite et les morceaux en furent jetés dans la montagne. Au bout de ces années, Adam rêva à plusieurs reprises de son père. Dans le dernier rêve, il le voyait marchant jusque devant sa case. Aussi s'est-il décidé à entretenir à son tour un "guhe" pour le défunt. A notre dernier passage, en novembre 1966, il venait juste de prendre cette décision: une simple pierre, posée dans la cuisine de sa femme, témoignait de cette intention en attendant que la poterie adéquate fût fabriquée.

3) LES AUTELS DE JUMEAUX : "use na ukuno"

Nous ne les avons observés que trois fois. A chaque fois, il s'agissait de jumeaux décédés.

Les autels de jumeaux ne portent pas de nom spécial. On parle tout simplement de "use na ukuno", c'est-à-dire de "poteries de jumeaux". (Le mot "use" désigne n'importe quelle poterie, sacrée ou banale).

Le fait d'avoir des jumeaux est pour les Saba un événement redoutable. Il n'est souhaité ni par les hommes, ni par les femmes.

Dès la naissance des jumeaux, le père fait fabriquer, quel que soit leur état de santé, deux poteries identiques ressemblant beaucoup aux "guhe". Chacune porte au col deux motifs en relief évoquant un collier. Comme les "guhe", elles sont conservées à l'intérieur de la cuisine de la première femme du chef de famille.

Le père des jumeaux garde ces poteries toute sa vie, même si les jumeaux meurent. Lorsqu'il disparaît à son tour, les poteries sont jetées. En certains cas l'oncle paternel des jumeaux peut être lui aussi "attrapé" par les jumeaux et refaire fabriquer pour eux des poteries. Il faut nécessairement que celui qui reprend cet autel soit un homme de la génération du père des jumeaux. Aucun de leurs frères n'en a la possibilité. Par contre, si un des jumeaux meurt et que l'autre est en vie, ce survivant peut entretenir lui-même l'autel des jumeaux. Nous avons observé le cas au village de Koutouma.

4) LES AUTELS DEDIES A L'ESPRIT D'HOMMES ASSASSINES

C'est un peu arbitrairement que nous classons ce type d'autel parmi les sanctuaires individuels et familiaux. En réalité, les trois exemples que nous avons pu observer présentent entre eux certaines différences qui apparentent deux d'entre eux aux autels individuels, tandis que le dernier se présente du contraire comme une Margaï étendant son pouvoir à tout le clan.

Pourtant dans tous ces cas, l'origine des sanctuaires est la même: l'andêtre de l'ancien desservant a tué sans motif un homme dont la force vitale, la "meren", s'est transformée en génie particulier, homme comme la victime elle-même, ne consentant à renoncer à sa vengeance que grâce à un culte spécial (1), qui ne peut être rendu que par le descendant en ligne directe de l'assassin.

Le sanctuaire consiste soit en une minuscule construction (deux cas) abritant une poterie intermédiaire ~~par~~ la taille entre "duldule" et "guhe", soit en une véritable petite case (à Goboro-Bara, la Margaï du clan Baddon) semblable par l'apparence à un sanctuaire de chifferie. Dans ce cas, l'importance du sanctuaire ne fait que traduire la puissance du génie. En effet celui-ci a ses "cheveux", une femme et - cas exceptionnel - un homme, qu'il monte régulièrement. Nous avons nous-même assisté à deux reprises aux crises de possession de l'homme, le propre frère du desservant actuel. Les possédés, comme les desservants, le sont de père en fils, de mère en fille.

Chez les Mogum et chez les Baraïn, on trouve en outre le cas d'autels individuels élevés soit par des chasseurs ayant tué de grands animaux: antilope-cheval, girafe, panthère, et tombés malades par la suite - "attrapés" par la force de l'animal tué - soit par les responsables du "meurtre" brutal et inutile d'animaux domestiques sans défense: cheval, âne, chèvre, chien (2). Dans ces derniers cas, le coupable peut désarmer le courroux de l'animal simplement en donnant à son enfant un prénom spécial en rapport avec l'espèce de l'animal. Seuls les ^{cas} rebelles exigent la construction d'un autel, à la suite de laquelle le desservant ses récoltes augmenter ainsi que sa chance à la chasse: en élevant un autel, l'homme adapte à son profit en quelque sorte la puissance de l'animal tué.

Les Saba connaissent bien l'existence de ces autels chez leurs voisins mais eux-mêmes n'en possèdent pas.

(1). cf. supra p.

(2) R. Bout (op. cit.) signale chez les Danghlsatl l'existence d'un autel de ce type, élevé par un homme qui, en état d'ivresse, avait battu à mort son cheval.

V LES AGENTS DU CULTE

La diversité que nous avons déjà soulignée en examinant le contenu du mot "dawin" ou génie et que nous avons retrouvée en décrivant les lieux de culte apparaît aussi nettement lorsqu'on étudie le rôle des différents desservants. Elle existe non pas tant entre les desservants des cultes individuels et ceux des cultes collectifs, - car les premiers ne font que doubler et imiter les seconds - mais surtout entre prêtres des génies de la Terre, "maîtres de la Terre", et prêtres des génies de la chefferie, chefs temporels.

Les agents du culte sont seulement des hommes: même le culte familial doit être rendu par le chef de famille et lui seul. Cependant les femmes jouent un rôle non négligeable dans le domaine religieux, puisque ce sont presque uniquement elles qui sont choisies par les génies comme "chevaux": elles sont, par des crises de possession régulières, les interprètes attitrées des différentes espèces de génies.

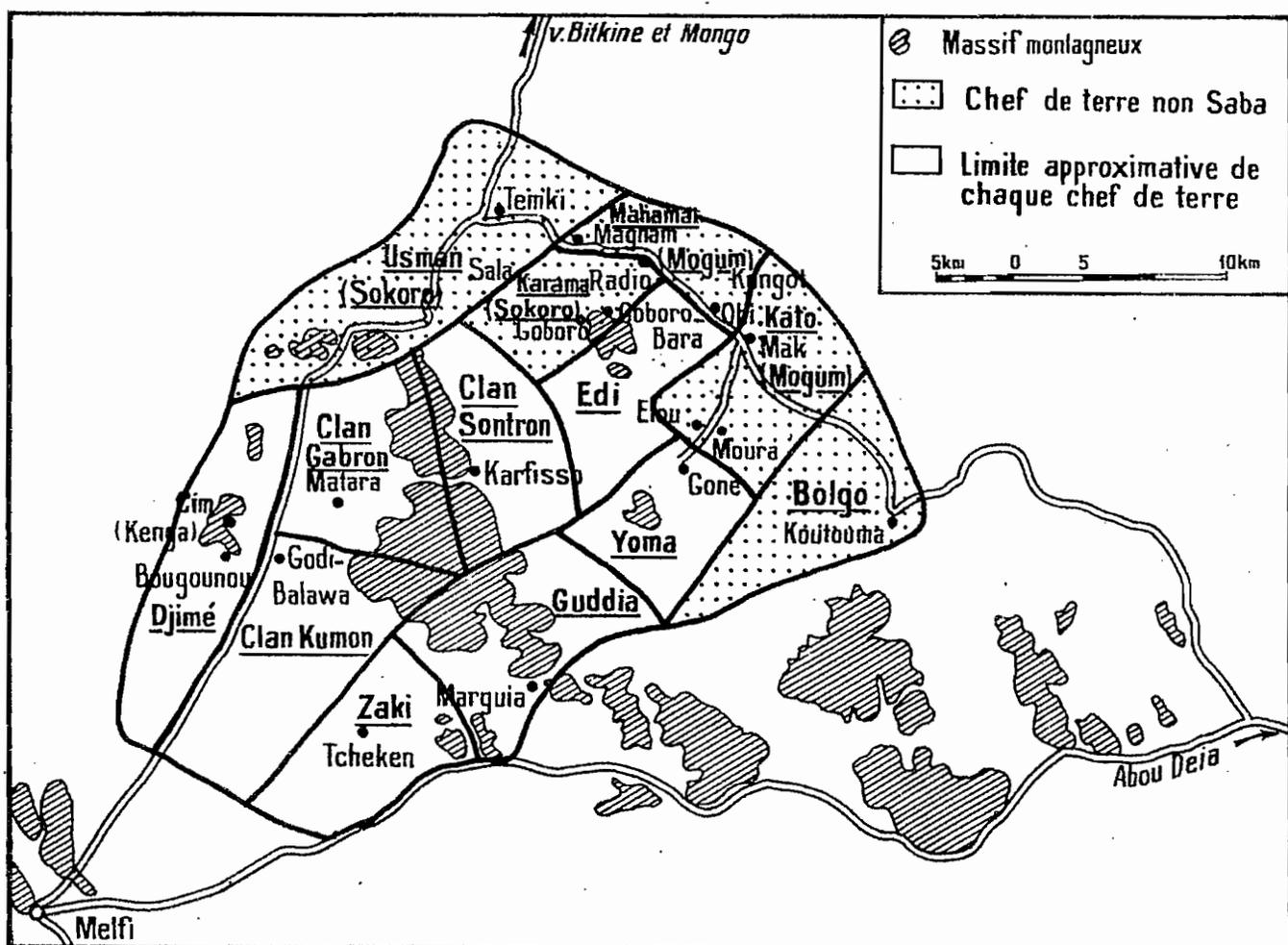
Un trait commun aux divers agents du culte est la large marge d'initiative individuelle laissée à chacun d'eux, qui ne fait que correspondre à la faible étendue de son pouvoir: si chaque desservant est maître absolu chez lui, il n'a aussi aucune puissance en dehors de ses terres ou de son village. Tous ces cultes sont locaux et juxtaposés les uns aux autres sans que l'on puisse discerner autre chose qu'une ébauche d'organisation hiérarchique. De toutes façons il n'existe ni collège de prêtres, ni collège de possédées.

1) LES "MAITRES DE LA TERRE"

Au cours de nos missions, nous avons rencontré personnellement sept desservants de sanctuaires de la Terre avec qui nous nous sommes entretenue de leur rôle et de leurs privilèges, et nous avons complété ces données par une information indirecte auprès d'une quinzaine de chefs de villages et anciens (1).

Les villages Saba actuels dépendent de douze chefs de terre différents (cf. croquis 4) parmi lesquels huit seulement sont Saba; sur les quatre au-

(1). Nous avons également comparé le "maître de la terre" Saba avec ses homologues Mogum, Baraïn et Sokoro.



Croquis 4. LES CHEFS DE TERRE DU PAYS SABA

tres, l'un est Sokoro, l'autre Bolgo et les deux derniers Mogum (1). Sur les sept desservants rencontrés, cinq étaient Saba, un Sokoro et un Mogum. Cette dépendance d'"étrangers" s'explique par les nombreux déplacements des Saba qu'on a pu constater en lisant leur histoire.

Ce chiffre de huit chefs de terre proprement Saba peut paraître faible puisque, on l'a vu, il existait autrefois vingt-quatre clans Saba. En réalité il n'est pas certain que même au temps où ces clans étaient encore prospères, il y ait eu un chef de terre par clan. La comparaison avec les groupes ethniques voisins, Baraïn et Sokoro, montre en effet que lorsque plusieurs clans de "gens de la terre" habitent un même massif, c'est seulement l'un d'entre eux qui fournit le chef de terre dont dépendent tous les autres.

Le desservant d'un sanctuaire de la Terre était autrefois, semble-t-il, le plus souvent choisi par les "gens de la terre" eux-mêmes qui avisaient ensuite de leur choix les "gens de la chefferie". Ils étaient guidés par les qualités de "voyant" attribués à un homme: mieux que les autres "Bulon", il devait percevoir l'invisible afin de pouvoir interpréter convenablement les volontés de la Margaï. C'était normalement un homme âgé qui était choisi, d'où la périphrase par laquelle il était parfois désigné: "tegi na Bulon" i-e "l'ancien des Bulon".

En certains cas, la Margaï pouvait elle-même élire son desservant en le frappant de maladie.

Pour qu'il y ait choix, il faut qu'il y ait plusieurs possibilités... A l'heure actuelle, du fait de la diminution des Bulon, plusieurs fois évoquée déjà, le choix n'existe souvent plus et la charge de desservant de ces sanctuaires est le plus souvent héréditaire; elle est aussi parfois remplie par des hommes jeunes.

Le desservant des sanctuaires de la terre possède un double rôle; l'un assez difficile à déterminer à cause de sa complexité et de sa variété: le rôle socio-religieux, l'autre bien apparent encore: le rôle uniquement religieux.

Il est d'abord maître d'un territoire déterminé dont il connaît parfaitement les

(1). En réalité, il ne reste plus qu'un seul chef de terre Mogum; l'autre étant mort sans descendance, a été remplacé en partie par un Saba. cf. infra p. 98 .

rupe",
limites (1). C'est le "mirna", i-e "l'homme de la terre". Son pouvoir s'étend à la fois sur la brousse inculte et sur les champs des villageois. Aussi le désigne-t-on parfois aussi sous le nom de "mi na vitte" i-e "l'homme de la montagne", le "chef de la montagne".

En parlant de "chef de terre" puis de "chef de montagne" nous risquons de faire croire à deux domaines distincts, champs d'un côté, brousse et montagne de l'autre or - tous les témoignages recueillis sont concordants - les Saba ne séparent jamais les deux compétences. De même que les Margaï, esprits chthoniens, possèdent toute l'étendue des terres du village, de même leurs desservants étendent leur pouvoir aux terres cultivées comme aux terrains incultes. Il serait plus juste de parler alors de "maîtres du sol", ce qui lèverait toute ambiguïté.

Au contraire J. Pouillon (2) a observé chez certains groupes Hadjeraï du Nord (Kenga et Dangaléat) une dissociation de ces fonctions, le chef de montagne étant un homme différent du chef de terre, sans que l'auteur explique en quoi consiste la spécificité de chaque fonction.

En tant que maître de la brousse, le desservant des sanctuaires de la terre a d'abord pouvoir sur toutes les bêtes sauvages qui y habitent. Ceci représente un privilège important car le pays Hadjeraï était et est toujours une réserve naturelle de faune (3).

Autrefois donc un chasseur ne pouvait partir à la chasse sans passer auparavant chez le chef de terre recevoir sa bénédiction et donc son autorisation. Les rites employés différaient d'un village à un autre: poussière prise devant la case de la Margaï jetée sur le chasseur et son cheval, aspersion d'eau, versée au préalable dans la pierre creuse du sanctuaire, confection

(1) Il serait tout à fait possible de dresser une carte précise du domaine de chaque chef de terre. Pour cela, il suffirait d'aller avec lui sur le terrain et de cartographier ses indications. Faute de temps, nous n'avons pu encore procéder à ce travail: le croquis que nous présentons est donc seulement approximatif.

(2). op. cit.

(3). C'est dans la région de Melfi en particulier que les touristes européens désirant faire des parties de chasse, des "safaris", vont tirer leurs plus belles pièces.

d'une bouillie légère de farine de mil et d'eau versée par le chef de terre devant sa porte et que le chasseur franchissait en partant, enfin sacrifice d'un poulet devant l'autel de la Margai avec onction de sang sur la lance du chasseur. Fort de cette protection officielle, le chasseur était sûr de rapporter du gibier; sans elle, il ne pouvait que revenir bredouille. S'il ne tuait que de petites bêtes, celles-ci lui appartenaient de droit, mais s'il s'agissait de gros gibier: antilope, phacochère, buffle, éléphant, le chasseur devait une redevance au chef de terre, en l'occurrence une patte, antérieure le plus souvent, et correspondant au côté sur lequel la bête s'était couchée en mourant. Le symbolisme était clair: appartenait au chef de la terre le côté par lequel l'animal avait pris contact avec la terre. Selon Karama, chef de terre de Goboro-Bara, le fait pour le chef de terre de manger ~~bette~~ patte renforçait aussi le lien existant entre le génie et lui: si ensuite le chef de terre se fâchait contre un des chasseurs du village, il n'avait qu'à parler au génie pour que le chasseur n'attrape plus rien. Aussi, selon lui, certains chasseurs s'efforçaient-ils, sans heurter de front le "chef de terre", de réduire sa puissance en lui offrant ... la mauvaise patte, celle qui n'avait pas touché le sol et qui échappait donc en quelque sorte au génie. Mais Karama ne nous a pas précisé si pareille fraude se faisait impunément...

Avec l'implantation de l'Administration française, la chasse a été réglementée, en particulier celle du gros gibier; aussi les chefs de terre prétendent-ils que cet important privilège d'autrefois ne correspond plus à rien; rites et redevances seraient tombés en désuétude. Il nous paraît probable que dans certains villages isolés comme Goboro-Bara ou Marguïa où l'on chasse sans doute encore ils soient en réalité toujours partiellement observés.

C'est en brousse que les Saba vont poser des ruches pour capturer les essaims sauvages. Ils en ont de deux à six chacun. Aussi dans certains villages le pouvoir du chef de terre s'étend-il également aux abeilles. Nul ne peut aller récolter son miel avant que lui-même n'ait visité ses propres ruches au début et à la fin des pluies. Le vieux Tisenié de Goboro-Bara nous a raconté comment lorsqu'il était enfant, son père trouva en brousse des abeilles dont il prit le miel pour sa famille. Le soir, rentré au village, il entendit la panthère de la Margai hurler; alors il sortit et cria: "Tu as raison ! J'ai tiré le miel ~~avant~~ la date !" Les hurlements de panthère traduisaient en effet, dit Tisenié, la réprobation du génie de la montagne:

"la date" étant celle à laquelle le chef de terre fait sa propre récolte.

Les murs et clôtures des habitations Saba sont faits de hautes graminées poussant en brousse, qui sont coupées, rapportées au village et tressées en épaisses nattes appelées charganiers. Ces charganiers sont normalement renouvelés chaque année. Là non plus il n'est pas possible de couper ces herbes à sa guise. A Gone, un cérémonial minutieux était autrefois nécessaire: les "gens de la chefferie" devaient attendre que les jeunes gens de la terre aient récolté une certaine quantité de ces herbes et les aient rapportées au village: elles étaient tressées par les plus âgés des "gens de la terre" qui confectionnaient avec elles une petite natte destinée à la casé des génies de la montagne. La dernière phase du tressage de cette natte, la confection de la bordure terminale - ce que les Saba appellent "rouler la tête du charginier" - devait être exécutée par le chef de terre lui-même. Pendant cette opération aucun enfant des "gens de la chefferie" ne devait rôder autour des "gens de la terre". Si en effet l'un d'eux avait enjambé le charginier encore à terre, il aurait été sûr de mourir quelques jours plus tard. Un chant entendu à Gone fait se lamenter une femme de la chefferie dont l'enfant est mort ainsi. Cette mort, selon nos informateurs Maïnon de Gone, était causée par les "gens de la terre" qui, pour sauvegarder leurs privilèges, avaient "égorgé l'âme" de l'enfant imprudent.

Pour brûler la brousse, au moment de la lune dite "nielempe" (1) à la fin de la saison des pluies, les villageois doivent également attendre que le chef de terre l'ait fait lui-même ou l'ait fait faire. A Gone les rites sont très explicites: le desservant part dans la montagne confectionner une petite natte qu'il replie sur elle-même et qu'il bourre d'herbes coupées; le tout représente la brousse elle-même. Il pose cette natte à côté de la grotte du génie et y met le feu. C'est seulement après cet incendie sacralisé que n'importe qui peut provoquer des feux de brousse.

A Gobobo-Bara, Karama le desservant nous a encore indiqué que certains fruits sauvages ne pouvaient être récoltés par les femmes du village avant qu'il n'en ait donné l'autorisation.

Mais la puissance du chef de terre lui vient essentiellement du contrôle qu'il exerce sur la zone appropriée par l'homme: l'ensemble des champs du village. Lui seul autrefois accordait l'autorisation de cultiver à un nouvel arrivé. Ainsi s'explique-t-on que même si ensuite le "chef de terre"

(1). cf. infra p. 115.

demeure seul de son groupe ethnique alors que tout le village est composé d'étrangers, ceux-ci le conservent et ne puissent pas le remplacer par un des leurs.

Cet individu isolé reste en effet l'intermédiaire privilégié entre le génie possesseur du territoire et les autres habitants du village; et son départ peut entraîner des récoltes désastreuses...

Le rapport établi par les Hadjeraï entre la prospérité de leurs champs et le desservant du génie de la montagne est nettement perceptible à travers certains rites: ainsi d'après le témoignage des Mogum d'Urmi, lorsque le mil berbéré pousse et que la température ne fraîchit pas - ce qui peut empêcher les épis de grossir - le chef de terre va puiser dans certaines poches-réserves de la montagne de l'eau fraîche qu'il verse sur le champ de berbéré du village: alors la fraîcheur arrive.

Le chef de terre peut donc faire accepter par le génie la présence d'humains dans son domaine, et d'humains actifs, retournant la terre et l'obligeant à produire pour eux; mieux, il peut obtenir de lui qu'il favorise ces travaux agricoles.

Mais pour cela, comme on l'a déjà vu à propos de la récolte des produits de la brousse, il faut que le maître du sol les exécute le premier. Dans son sillage, les villageois pourront les accomplir à leur tour. Semailles parfois, en tout cas repiquage du mil vert et surtout cueillette des épis mûrissants et des cannes tendres, enfin récolte proprement dite, toutes ces opérations sont donc faites d'abord par lui seul - avec la participation de tous les hommes du village pour la récolte - et seulement alors le reste du village agit de même. On peut interpréter le travail des villageois dans le champ du maître de la terre comme une façon de mieux participer à sa faveur, profiter plus directement de son pouvoir. Parfois cette récolte est précédée d'une consommation collective des premiers épis: Djimé, chef de terre à Bugunu, nous a expliqué que lorsque le petit mil était prêt à être coupé, chaque chef de famille lui apportait une vingtaine d'épis nouveaux; lui-même fournissait deux grandes Calebasses de miel qui étaient mélangées à la farine de mil. Tout le village mangeait cette bouillie et après seulement la récolte proprement dite pouvait avoir lieu. A Goboro-Bara, lorsque les épis de berbéré commencent à être consommables, Karama va en couper dans son propre champ une vingtaine qui sont cuits à l'eau puis écrasés et mélangés à la farine de sésame. Un peu de cette bouillie est portée par lui dans la montagne à l'autel des génies; le reste, il le partage entre les divers quartiers. Alors chaque famille peut cueillir et consommer à sa guise les épis mûrs.

Lorsque cette priorité du chef de terre n'est pas respectée, par exemple lorsque les enfants vont grapiller dans les champs les épis mûrissants ou sucent les cannes sucrées du mil avant que le chef de terre en ait donné l'autorisation, on entend la panthère hurler, ce qui est interprété comme une marque de réprobation de la part de la Margaf.

Tous ces exemples montrent bien quel pouvoir les Saba reconnaissent au chef de terre sur les forces de germination du mil et ils expliquent le surnom qui lui est donné à Marguïa: "miri meri", "l'homme du mil", "le maître du mil".

La personne physique du chef de Terre est elle-même liée à la prospérité des champs. Aussi autrefois voyageait-il rarement.

Ce pouvoir va même encore plus loin: l'humeur du Maître de la Terre, pensent les Saba, retentit directement sur les récoltes du village: s'il est froissé, vexé, fâché par l'attitude du prêtre-chef "mogër" à son égard (1) ou par celle d'un quelconque homme de chefferie, les champs produiront peu ou rien.

Aussi est-ce le devoir du "mogër" d'entretenir les bonnes dispositions du chef de terre par des cadeaux appropriés. "Je veux que tu aies le coeur propre et clair pour que les semences poussent bien !" disait le "mogër" de Gone au chef de terre en lui remettant au début des pluies un grand boubou.

Cette citation nous amène à parler d'un autre aspect du rôle du chef de terre, celui d'assistant du "mogër". Ces diverses fonctions retombant toutes sur le même homme peuvent étonner. En réalité, nos enquêtes comparatives chez les Baraïn, Mogum, et Sokoro nous montrent que cette concentration est liée au petit nombre des "gens de la terre" chez les Saba. Chez les Mogum il en va de même. Au contraire chez les Baraïn où les "gens de terre" furent à une époque aussi nombreux que les "gens de la chefferie", ces tâches sont réparties entre plusieurs hommes appartenant à des clans différents: tel clan de "gens de la terre" fournit le "maître de la terre"; tel autre le sacrificateur au moment des cérémonies religieuses, tel autre le compagnon permanent du prêtre-chef - le "môn" correspondant au "mogër" Saba - tel autre enfin l'intronisateur qui choisit au nom de tous les "gens de la terre" le nouveau "môn".

(1). cf. infra p. 98/

Chez les Saba donc, le chef de terre est en même temps l'assistant du desservant de la Margai de chefferie (1). Il est "murka".

Le rôle du "murka" consiste directement à parler aux Margai lors des sacrifices en implorant leur protection, à interpréter le cas échéant leurs volontés - le plus souvent en expliquant les rêves envoyées par elles - enfin à égorger les bêtes offertes en sacrifice. Le "murka" est le sacrificateur de toutes les cérémonies religieuses, les siennes et celles des Margai de chefferie. En un cas même à Gone, le "murka" devait également procéder à un sacrifice humain. A Gone en effet, outre les Margai de la terre et de la chefferie, est honorée, on l'a vu, une autre Margai très importante, nettement plus récente que les autres, dont la renommée a largement dépassé le pays Saba. Cette Margai "hors catégorie" réclamait tous les sept ans un sacrifice humain. La victime était soit un homme razié au dehors, soit une "fille de Margai". Le dernier de ces sacrifices humains aurait eu lieu il y a relativement peu de temps, entre 1940 et 1945 (2). Là également, c'était le "murka" qui égorgeait la victime. Ainsi le village était-il sûr de connaître la prospérité (3).

Cette tâche de "murka", le chef de la terre ne la remplit que lorsque, dans le même village, coexistent un sanctuaire de la Terre et un sanctuaire de la Chefferie. Mais il répugne de plus en plus à l'accomplir; certains même ont préféré partir en exil pour y échapper: ainsi le desservant de la Margai de Godi s'est-il ~~exilé~~ - avec sa Margai - à Sila, village Yalnas, à une vingtaine de kilomètres. Ainsi, Caporal, qui aurait dû remplir ces fonctions a-t-il temporairement quitté Gone pour Kongot également à une vingtaine de kilomètres, si bien que pendant son absence les gens de la chefferie ont dû se résigner à égorger eux-mêmes les bêtes qu'ils sacrifiaient.

Notons qu'il nous a été très difficile d'obtenir des renseignements sur cette tâche de "murka". Nous n'avons pu les avoir qu'indirectement ou dans le secret.

Autrefois le "chef de terre" avait aussi d'autres devoirs vis à vis du mogër"; c'est lui qui l'intronisait". D'abord il le choisissait solennellement au nom de tous les "gens de la terre"; ensuite il dirigeait les travaux de construction de sa case en exécutant certains rites; il plantait lui-même le premier piquet en égorgeant un poulet dont il faisait couler le sang dans le trou. Les paroles prononcées demandaient pour le "mogër" une bonne

(1). A Gone dépendant où il existe encore plusieurs familles de "gens de la terre" le "murka" est non pas le "chef de terre" mais un autre Bulon qui a succédé à son père dans ces fonctions.

(2). D'après les dires du chef de village, qui aurait assisté à l'immolation, dires confirmés par le jeune desservant de cette Margai;

(3). cf. infra p. . .

santé et reconnaissaient son autorité temporelle.

Le chef de terre devenait aussi le compagnon habituel du "mogër" qui en dehors de lui, ne pouvait pas recevoir de visites. Souvent il partageait ses repas: c'est-à-dire qu'il mangeait après lui ce qu'il avait laissé... Lors des rares voyages du "mogër", il l'accompagnait et goûtait avant lui les plats qui lui étaient destinés. Ce lien spécial entre "mogër" était bien visible au moment du mariage du chef de terre: en effet c'était toujours le "mogër" qui payait la dot de la jeune fille choisie, fille de la terre ou de la chefferie.

Cette familiarité codifiée ne faisait que traduire la volonté des "Maïnon" de vivre en bons termes avec les "Bulon". Comme le dit le "mogër" au chef de terre le jour où les Bulon lui construisent sa case: "Ma force est avec toi: il faut que nous soyons d'accord toi et moi, et il faut que tu aies le coeur propre pour que tout aille bien dans notre village. Ainsi les récoltes seront belles et les maladies passeront à côté sans pénétrer chez nous." L'entente entre le chef de terre et le chef-prêtre traduit l'harmonie au sein de la société villageoise et entraîne l'harmonie entre les hommes et la nature.

Outre ses charges de chef de Terre et d'aide du "mogër", le desservant de la Margaï de la montagne joue encore un rôle uniquement "laïque". Ce rôle résulte en réalité du contrôle social exercé par la Margaï de la montagne sur "ses" villageois. C'est lui qui réconciliera les voisins brouillés (1) et qui essaiera de faire cesser une "maladie de Margaï" envoyée en châtement par l'Esprit de la Montagne à la femme adultère ou ayant abandonné son mari, au parjure ou aux voleurs. C'est lui qui lors d'un enterrement interrogera le mort pour savoir s'il a été tué ou non par la sorcellerie (2).

Ainsi, on le voit, dans les multiples aspects du rôle du "chef de terre" le social et le religieux sont étroitement imbriqués. Les changements apportés dans la région du Melfi par l'Administration française puis par l'Administration tchadienne indépendante restreignent petit à petit l'importance du chef de terre. Pourtant il est un domaine où son pouvoir est reconnu de tous, c'est le domaine uniquement religieux. Le chef de terre par ses sacri-

(1). cf. supra p. 51.

(2). Nous ne nous étendrons pas sur ce rôle social du "maître de Margaï", l'ayant longuement analysé dans notre article "les Margaï..." op. cit. pp. 77 à 80.

fices sur la montagne au début des pluies assure à tous, "gens de la terre" et "gens de la chefferie", des récoltes abondantes. Nous verrons plus loin ce à quoi consiste exactement son sacrifice mais ce que l'on peut remarquer c'est le caractère indispensable de ce sacrifice. Les travaux de M.J. Tubiana chez les Zaghawa (1) ont bien montré que même lorsque tout un peuple est devenu musulman, les sacrifices dans la montagne destinés à assurer les pluies et donc la prospérité des champs, continuent longtemps à être exécutés en respectant le rituel traditionnel. Nos observations chez les Hadjaraf de Melfi confirment aussi qu'un début d'Islamisation, chez les Mogum par exemple, n'affecte en rien le déroulement des sacrifices offerts au génie de la montagne. Nous avons constaté aussi chez les Saba que même si les "gens de la terre" viennent à disparaître, les sacrifices continuent néanmoins à être assurés, cette fois par des "gens de la chefferie". A Elu, village aujourd'hui entièrement Komolon, il y avait voici environ trente ans, un homme de la terre, un Mogum d'ailleurs, qui chaque année exécutait un sacrifice dédié au génie féminin de la montagne, nommé Elu comme elle. A sa mort, comme il ne laissait pas d'enfants, ce fut l'ancien du lignage Komolon qui reprit ce culte du génie Elu qui depuis, a toujours été rendu par un homme de la chefferie.

A Matarā, on assiste à un transfert de même nature. Les "gens de la terre", les Gabron, qui assuraient le culte du génie féminin de la montagne nommé Gogolon ne furent plus représentés que par une femme, Manmirāa, mariée à un homme de la chefferie. Ce fut elle - exceptionnellement - qui tant qu'elle fut en vie joua le rôle de desservant. Peu avant sa mort, elle décida que le fils de sa soeur, Djalul - un "homme de la chefferie" pourtant - assurerait la continuité du culte. Actuellement c'est Mahmat, fils de Djalul qui en a la charge et on peut penser que ses descendants la garderont.

2) LES CHEFS-PRETIRES OU "MOGER"

Si le rôle du "chef de terre", du "maître du sol" s'est transformé avec l'instauration d'une administration française, ces changements sont encore beaucoup plus évidents en ce qui concerne les desservants des génies de chefferie. Les "mogër" ont perdu leur fonction de chefs pour ne plus garder que celle de prêtres et leur pouvoir politique est passé aux

(1).op. cit.

chefs de village et éventuellement de canton. C'est seulement dans les cas - ignorés de l'administration (1) - où les "mogër" ont pu être reconnus en même temps comme chefs de leur village que l'ancien ordre social a été provisoirement sauvegardé (2).

Nous avons visité huit sanctuaires de chefferie; avec leurs desservants - en majorité des hommes jeunes - nous avons essayé de reconstituer l'ancien système d'autorité, mais c'est surtout auprès des hommes âgés, on le conçoit, que nous avons trouvé les informations les plus détaillées: le vieux Nugra, âgé d'environ 85 ans, le desservant aveugle de la Margaï de Mak et le vieux Khamis, légèrement plus jeune, doyen du village d'Elu (décédé malheureusement en août 1966) nous ont été particulièrement précieux.

On serait presque tenté de traduire le mot "mogër" par celui de "roi". C'est seulement en considérant le peu d'étendue du domaine du "mogër" que l'on se rabat sur le terme le plus modeste de chef... mais les croyances se rattachant à sa personne montrent bien quel caractère éminent le "mogër" possédait autrefois pour ses sujets.

Les Saba parlant français qui ne savent eux aussi comment rendre le mot "mogër" qu'ils emploient généralement tel quel en français, n'ont par contre aucune hésitation pour trouver un équivalent au titre "môhi" réservé à la première femme du "mogër" - et à elle seule - et au titre de "merèm" que portent toutes ses filles indistinctement: "nous, les "merëmon" disent-elles avec orgueil. Ils traduisent les deux mots par le terme français de "prindesse"(3). Une "merèm" garde ce titre toute sa vie; même mariée dans un autre village elle reste une "merèm de Gone, de Matara" ou d'ailleurs.

(1). C'est volontairement en effet que l'administration refusa de reconnaître comme chefs de village les "mogër" Saba, comme les autres maîtres de Margaï : Hadjeraï. Les archives du poste de Monge mentionnent un cas significatif: en 1925 une vingtaine de desservants de Margaï demandèrent à être nommés chefs de village. Cette requête fut repoussée, l'administration ne jugeant pas opportun d'ajouter à leur puissance. (cf. notre étude: "Les Margaï, ." op. cit. p. 77).

(2). Actuellement il n'y a aucun cas de cumul chez les Saba, mais selon nos informateurs, il s'en est présenté. Chez leurs voisins proches ce cumul existe par contre, à Urmi chez les Mogum, et à Temki chez les Sokoro.

(3). C'est d'ailleurs ce mot que les Saba employaient pour nous désigner, nous considérant en effet en raison de la fréquence de nos séjours à Gone, comme la "merèm" de Gone".

Toute la personne du "mogër" était frappée d'obligations et interdits divers destinés à le présenter comme un être à part.

La lecture de l'ouvrage de C.K.Meek consacré au royaume Jukun (1) fait apparaître de frappantes concordances entre roi Jukun et "mogër" Saba; nous les signalerons au fur et à mesure au cours de notre exposé.

Sa tenue d'abord était une tenue spéciale; à quelques détails près elle semble avoir été la même dans tous les villages Saba: longue robe très ample à manches flottantes, faite d'étroites bandes de gaback, bleue foncée ou noire, cousues (2), pantalon long à large fond de la même couleur; sur la tête toujours une coiffure: soit une chéchia rouge, à Marguïa, le plus souvent un bonnet de gaback blanche à long fond, dont la pointe était rejetée en arrière (3).

Le "mogër" portait aussi des bijoux: au bras gauche un bracelet de cuivre, et à l'annulaire gauche une bague d'argent. Si un homme ordinaire s'était permis de l'imiter, - un homme de la chefferie car il était indispensable qu'un homme de la terre puisse y songer - le "mogër" de Gone lui aurait fait couper le doigt...

Par son habitation également, le "mogër" se distinguait des autres hommes. Devant la maison du "mogër" se trouvait un vaste espace dégagé, formant un rectangle bordé sur trois côtés seulement et ouvert vers la brousse toute proche. C'était le "bugar", délimité par des charginiers. C'est là que galopaient les cavaliers de la chefferie, avant et après les départs en expéditions. C'est là aussi que se rassemblaient les participants aux fêtes du génie de la chefferie. L'habitation du "mogër" était aussi située à l'écart du village: "le "mogër" n'avait de gens, ni devant lui, ni autour de lui", nous a-t-on dit à Gone." La maison du "mogër" devait toujours être devant le village; les gens habitaient derrière," nous a dit de son côté le vieux Khamis d'Elu.

Mais le "mogër" vivait dans l'intimité du génie de chefferie dont le sanctuaire était placé dans un enclos distinct contre sa concession: la porte de cet enclos s'ouvrait face à la porte de sa concession (cf. croquis

(1). C.K. Meek: "A Sudanese Kingdom ..." op. cit.

(2). Le Musée du Tchad à Fort-Lamy possède une de ces robes achetée par nos soins

(3). Au village Mogum d'Urmi la place de cette pointe avait une signification: rejetée en arrière lors des fêtes elle signifiait que le prêtre-chef était satisfait de la situation au village: "il n'avait pas de paroles". Ramenée sur le front elle montrait qu'au contraire il était préoccupé, mécontent de la conduite de quelqu'un: "il avait des paroles".

n° 5 dessiné par Ratu).

Les charginiers de ses cases d'habitation et ceux de sa clôture étaient, on l'a vu, tressés par les "gens de la terre" suivant le double tressage dit "koton-koton" à lui réservé qui assure une excellente stabilité tout en étant plus soigné et plus esthétique que les autres. À Gone, les charginiers étaient percés de "fenêtres" afin que la Margaï de chefferie "puisse voir commodément tout ce qui se passait devant chez elle". De plus ils étaient soutenus par des poteaux très droits et très hauts, spécialement décorés de bracelets d'écorce. La construction de la première habitation du nouveau "mogër" était exécutée suivant des rites spéciaux marquant à la fois l'allégeance des "gens de la terre" - et du chef de terre- et leur pouvoir d'accepter et introniser le chef-prêtre (1). Les rites n'avaient lieu, semble-t-il, que cette première fois bien que les charginiers fussent renouvelés ensuite annuellement.

Le "mogër" habitait avec ses femmes et ses jeunes enfants, mais ses fils mariés, eux, ne demeuraient pas près de lui: ils étaient dans le quartier des autres "gens de la chefferie".

Dans aucun village Saba la distinction de "mogër" n'était héréditaire. Elle devait au contraire faire le tour des différents "okubeti", lorsque les "gens de la chefferie" pouvant prétendre à cette dignité étaient suffisamment nombreux: dans le cas de la Margaï Ula par exemple (2) ou de la Margaï Subuni de Matara.

Le lendemain même de l'enterrement du "mogër", événement qui provoquait un rassemblement général, son successeur était désigné. Pour cela on respectait un ordre traditionnel des divers "okubeti". C'est à l'inférieur de l'"okubeti" dont le tour était venu que pouvaient se manifester diverses candida-

(1). Chez les Baraïn d'Andi la construction de cette habitation neuve détermine le choix du chef-prêtre. Les "gens de la terre" démolissent l'andienne case du "mòn" qui vient de mourir et construisent une habitation provisoire. Ils y conduisent de nuit le nouveau "mòn", choisi par eux entre divers candidats, qui apprend ainsi son élection.

(2). cf. supra p. 96

tures, émanant toujours d'hommes âgés car la dignité du "mogër" ne pouvait échoir à un homme dans la force de l'âge. Aux "gens de la terre", on l'a vu, revenait le droit d'élire le "mogër". Pour être choisi par eux il fallait avoir fait preuve de sagacité et de jugement et surtout être connu pour son caractère généreux: les candidats s'efforçaient de gagner les "Bulon" en leur faisant des cadeaux, à eux et surtout à leur ancien: boubou ou coton en bandes, mil, chèvres et moutons, voire boeuf pour les candidats particulièrement généreux (1). Le candidat chiche ou peu aisé était sûr de "n'être pas voté", comme disent les quelques Saba parlant français.

Pour montrer le résultat de ce choix, l'ancien des "Bulon", après que tous les "Bulon" se soient mis d'accord, apportait au nouveau "mogër" la lance de la chefferie qu'il était allé chercher dans le sanctuaire du génie, et tous les "Bulon" le conduisaient ensuite à sa case.

A Gona le cérémonial était un peu différent du fait qu'un seul "okubeti" toujours le même, fournissait le "mogër". Là c'était les "gens de la chefferie" eux-mêmes qui choisissaient parmi eux, mais leur choix devait être sanctionné par les "Bulon" (2).

Dans tous les cas, en effet, il était impossible aux "Maïnon" de forcer la main aux "gens de la terre": le "mogër" ainsi désigné n'aurait pu "durer"; il serait mort rapidement, nous a-t-on assuré de tous côtés.

Une fois nommé le "mogër" vivait une existence d'être à part, et même d'être sacré: "il était devenu un homme spécial, on ne pouvait plus lui parler comme avant !".

Il ne prenait plus jamais ses repas avec des "hommes de la chefferie" de son âge mais mangeait en la compagnie d'un ou deux jeunes garçons "Maïnon" qui étaient en quelque sorte ses pages; c'était soit ses propres enfants, soit ceux d'autres familles. Il ne pouvait plus avoir avec les "hommes

(1). Chez les Saba cette période électorale était très courte: une seule journée; au contraire chez les Baraïn de Bellili elle pouvait durer plusieurs semaines voire plusieurs mois, durant lesquels un remplaçant provisoire était fourni par les "gens de la Terre", dernier souvenir, sans doute, d'une période où les "gens de la terre" vivaient seuls et se gouvernaient eux-mêmes.

(2). Chez les Mogum d'Urmi le chef-prêtre nouvellement désigné était soulevé sur un bouclier et porté ainsi en triomphe par sa famille jusque dans sa concession.

de la chefferie" de conversations familières: ses seuls entretiens, il les avait avec le chef de terre qu'il faisait appeler à peu près chaque jour.

Dans la journée il se tenait assis sur une peau spéciale: nul autre que lui ne pouvait la toucher (1).

Tous les déplacements lui étaient normalement interdits: il ne sortait plus pour ainsi dire de sa concession (2). Il fallait l'enterrement de quelque une de ses filles particulièrement chériemariée en un autre village pour le faire voyager. Encore ce déplacement ne pouvait-il être que de courte durée car le "mogër" ne mangeait jamais la nourriture des gens chez qui il allait. Plusieurs ~~explications~~ nous ont été fournies. D'abord le seul fait de manger montrait qu'il avait besoin de nourriture comme le commun des hommes, or, l'isolement dans lequel il prenait ses repas au village, semble signifier que ceux-ci étaient escamotés en quelque sorte, comme si ce cérémonial avait voulu faire croire que le "mogër" ne mangeait pas. Et puis en mangeant, le "mogër" aurait été obligé ensuite de déféquer, ce qui aurait été pour lui une grande honte. Enfin en déféquant chez autrui, le "mogër" aurait risqué de leur apporter une prospérité réservée à son seul pays. Au cours de ses rares déplacements, une gourde-calabasse était emportée dans laquelle était recueillie son urine qui était ensuite reversée sur la terre de son village (3). Si en effet elle avait coulé en terre étrangère, celle-ci aurait bénéficié d'un surcroît de fécondité.

Ceci nous amène à une question importante que nous ne nous sommes malheureusement posée que ^{chez} les Mogum, après avoir quitté les Saba: pour les Mogum en effet la personne même du prêtre-chef est liée à la prospérité du pays: s'il n'y avait pas de mil une année, c'est que l'"elmin" (prêtre-chef) était mauvais" nous a-t-on dit à Urmi. Les Jukun de Nigéria croient aussi que leur roi "a une influence personnelle sur les travaux des champs et que sa première fonction est de garantir à son peuple une bonne récolte". (4)

(1) Nous n'avons pas obtenu d'autres renseignements sur cette peau. Par contre chez les Mogum d'Urmi le prêtre-chef actuel, Adef, nous a déclaré que chez eux l'"elmin" devait toujours être assis sur une peau de panthère qui lui était réservée. Il n'aurait pu s'asseoir sur une peau de lion puisque le lion est directement lié à la Margai; il était en effet interdit de tuer un lion et si par hasard cela arrivait quand même, il fallait procéder à une purification des chasseurs et de leurs lances.

(2). "Autrefois il aurait été absolument impossible à un roi Jukun d'entrer dans la maison d'un de ses sujets. Il vivait une vie de complète séparation." C.K. Meek. "A Sudanese Kingdom..." op. cit. p. 129.

(3). Sur ce point précis, il nous a été affirmé à Urmi chez les Mogum que c'était l'urine du "chef de terre", et non celle du chef-prêtre qui apportait la fécondité au village. Nous comptons donc reprendre prochainement l'enquête à ce sujet.

(4). C.K. Meek - op. cit. p. 129.

Toutefois les Jukun vont beaucoup plus loin que les Hadjeraï dans l'application de cette croyance: ils n'hésitent pas en effet, devant une série de sécheresses ou de mauvaises récoltes, à mettre secrètement à mort le roi (1). Les Mogum d'Urmi quant à eux se contentaient de destituer l'"elmin" et d'en nommer un autre.

Il y a beaucoup de chances, vu l'étroite parenté existant entre Mogum et Saba, pour que les Saba aient attaché autrefois le même pouvoir à la personne de leur "mogër" et nous essayerons d'élucider prochainement ce point.

Lors des enterrements, le "mogër" ne devait pas laisser éclater sa douleur. D'abord parce que si ses larmes étaient tombées par terre, beaucoup de gens seraient morts", nous a dit le vieux Nugra sans nous fournir malheureusement d'explication de cette interdiction (2). Et aussi parce que l'impassibilité était censée lui être naturelle. Le "mogër" devait aussi être inaccessible à la peur: "Si les ennemis entraient dans son village, nous a dit le vieux Nugra, le "mogër" ne devait pas fuir mais se faire tuer sur place. Un "mogër" ne doit pas courir devant l'ennemi ! Les autres peuvent le faire, lui, non. Il se couvre la tête avec son boubou et rentre dans sa maison. S'il n'y a personne pour le défendre, l'ennemi le tue". Lorsque le feu prenait au village - calamité survenant très fréquemment - le "mogër" devait rester dans sa case: il ne pouvait la quitter que si on l'en sortait de force, sinon il ne lui restait qu'à brûler vif. Nugra, il y a quelques années, ne bougea pas de chez lui lorsque son village commença à brûler, mais les siens, en le forçant à partir, lui évitèrent de devoir suivre la tradition jusqu'au bout.

La rareté des apparitions du "mogër" en public explique le respect dont elles étaient entourées: les femmes se précipitaient à genoux et les hommes reculaient de plusieurs pas sur son passage.

Le "mogër" n'exposait jamais sa personne dans les combats: c'était, on l'a vu, "l'agid", un homme de la chefferie jeune et courageux, généralement nommé par lui, qui dirigeait les expéditions guerrières (3). Mais c'était le "mogër" qui les décidait et qui appelait sur elles la faveur des

(1). Ibid. p. 130.

(2). Peut-être peut-on l'interpréter comme la crainte d'une déperdition d'énergie, de force vitale, entraînant un déclin de la prospérité du pays.

(3). cf. supra p. 33.

génies de chefferie: avant chaque départ, cavaliers et piétons se réunissaient devant chez lui - dans le "bugar" - pour écouter ses exhortations. Le "mogër" parlait en tenant en mains la queue de girage: "Cette Margaf a été à mon grand-père, puis à mon père et elle est aujourd'hui à moi. Si cette Margaf est à moi, vous allez battre tout le monde et vous reviendrez en bonne santé" disait le "mogër" de Gone. Puis il aspergeait les guerriers d'eau avec des branchages feuillus de "sayanga" (1) et rentrait chez lui.

Le "mogër" bénéficiait de certains privilèges importants soulignant son autorité sur le village ou le groupe de villages.

Tout d'abord c'est lui qui faisait la répartition du butin ramené des "guérillas": la plus petite partie des captifs était laissée par lui aux guerriers, quant à l'autre, il la gardait pour lui; c'est pourquoi d'ailleurs il ne cultivait jamais lui-même (2). Dans le butin il choisissait un grand boubou qu'il donnait au chef de terre. Parfois il faisait aussi don à celui dernier d'un cheval qu'il avait déjà monté et qu'il venait de changer contre un nouveau.

A chaque récolte le "mogër" de Gone avait le droit de réclamer du grain aux "gens de la chefferie" qu'il partageait ensuite entre lui et les "gens de la terre".

Une partie des animaux tués à la chasse lui revenait de droit: généralement la patte symétrique de celle réservée au chef de terre.

Enfin le "mogër" constituait l'autorité judiciaire suprême. A Gone par exemple, c'est lui qui jugeait toutes les questions importantes qui n'avaient pu être réglées à l'amiable par les intéressés. Toutefois il ne pouvait, semble-t-il, exercer aucune sanction et son rôle était uniquement de conciliation.

(1) Suivant la détermination faite par Madame Guers, Botaniste de la Faculté des Sciences de Yaoundé, il s'agit d'un arbuste de la famille des combrétacées, appelé "habil" en arabe.

(2). Chez les Barain d'Andi, un jeune Maïnon lui servait d'intendant. C'était le "maï" chargé spécialement de désigner ceux qui allaient travailler dans les champs du "Mon" et de surveiller leur travail.

Jusque dans la mort les "mogër" occupaient une situation spéciale: il existait un cimetière qui leur était réservé et dans lequel les "gens de terre" partaient seuls les enterrer (1).

En dehors de leur rôle de commandement et d'arbitrage les "mogër" exerçaient une fonction proprement religieuse (2): ils étaient les desservants des Margai de chefferie et dirigeaient les cérémonies qui leur étaient propres et que nous décrivons plus loin. C'est cette unique fonction qui leur reste maintenant. Encore leur pose-t-elle beaucoup de problèmes. L'aisance des "mogër" d'aujourd'hui ne repose plus sur le butin rapporté d'expéditions à l'extérieur ou sur de grands champs cultivés par des captifs. Elle ne dépend plus que des seules forces du "mogër" lui-même et de l'importance de ses plantations de coton. Lorsque les "mogër" sont des hommes âgés leurs ressources ne leur permettent plus d'entretenir dignement leurs génies en leur sacrifiant des taureaux, encore moins de fournir aux "gens de la terre" les moutons que ceux-ci doivent normalement réclamer au desservant du génie de chefferie...

Le rôle proprement politique et administratif du "mogër" est assuré aujourd'hui par les chefs de village et de canton, nous l'avons déjà signalé. Pour les Saba, il ne s'agit pas à proprement parler d'une création artificielle, mais plutôt d'un dédoublement de fonctions. En effet il leur arrive couramment de désigner les nouvelles autorités comme les "mogër na Nasarah" (3), qu'ils opposent aux "mogër na Dawin".

Ce dédoublement était contenu en germe dans la société elle-même: on a vu que l'"agid" était en quelque sorte l'adjoint politique du "mogër", choisi d'ailleurs par le "mogër" lui-même.

-
- (1). Nous avons visité celui des "mogër" de Gone, situé à Flanc de la montagne à quelques kilomètres du village actuel.
- (2). Chez les Saba les deux fonctions sont indissolubles. Toutefois dans d'autres groupes Hadjeraï, il arrive que le chef de la communauté n'exerce aucune fonction religieuse: c'est le cas des Baraïn de Belléli où le "mon" ne possède pas d'autel de chefferie, se contentant de rendre annuellement un culte à la mémoire des précédents desservants. Chez les Mogum de Kongot également l'"elmin" ne fait que superviser un culte rendu par des desservants héréditaires appartenant à une famille distincte de "gens de la chefferie".
- (3). Dans tout le Tchad, les Français, et d'une façon plus générale les Européens sont désignés par le mot arabe "Nasarah" i-e "Chrétiens".

Le choix des premiers chefs de villages et de canton semble s'être opéré de la même façon.

L'isolement dans lequel les "mogër" vivaient, la rareté et la solennité de leurs déplacements les empêchaient de répondre eux-mêmes à l'appel des premiers chefs militaires ^{français} réclamant des notables du pays comme intermédiaires entre eux-mêmes et la population. Mais ils désignèrent tout naturellement des "gens de la chefferie", parfois leur "agid" en personne (1), parfois simplement des hommes de confiance : leurs propres fils ou des parents proches. Cette parenté entre l'ancienne charge d'"agid" et les nouvelles fonctions est bien sentie par les Saba eux-mêmes qui à diverses reprises ont qualifié spontanément l'actuel chef de canton Abakar - qui de surcroît, est un homme jeune - d'"agid" du vieux "mogër" Komolon, Nugra.

Il y a une trentaine d'années certains "mogër" se rendirent compte qu'ils étaient ainsi en train de se couper du pouvoir et essayèrent de cumuler les charges et de conserver un ordre social proche de celui d'avant les Français (2). Mais les cas de cumul sont rares : les Saba eux-mêmes, comme les autres Hadjeraï (3) sont en train de s'habituer à la séparation des deux domaines. De même que l'"agid" n'avait aucune fonction religieuse ou, s'il devenait "mogër", perdait son titre d'"agid", de même les Saba acceptent désormais l'autorité uniquement "laïque" de leurs chefs de village. Ainsi se constitue une nouvelle aristocratie, liée à l'ancienne, mais néanmoins différente d'elle.

(1). cf. supra #7.

(2) cf. supra p. 99.n. 1

(3). A cet égard, le cas de Temki, village Sokoro, nous paraît assez révélateur. Musoran est chef du village depuis 30 ans; il appartient au clan Dinba. Lorsque le "mogër", Yoté, du clan Daka, mourut il y a trois ans, c'était au clan Dinba à revendiquer la chefferie. Musoran, âgé alors d'environ 60 ans, réclama des "gens de la terre" la lance de chefferie. Mais une opposition se manifesta, qui venait non des "gens de la terre" favorables à Musoran et à son caractère généreux, mais des "gens de la chefferie" eux-mêmes, prétendant qu'on ne pouvait pas être à la fois "mogër" et chef de village. Musoran tint bon; il demanda conseil à de vieux Sokoro d'autres villages qui reconnurent le bien fondé de ses droits. Finalement Musoran devint "mogër" mais, depuis trois ans, son sacrifice d'investiture n'a pas encore été célébré...

Un cas que nous avons observé ^{do} près à Gone paraît indiquer cependant que la séparation du politique et du religieux n'est encore qu'amorcée. A Gone en effet, on a vu que les "gens de la terre" desservent un génie de chefferie, Embulgo, depuis déjà une cinquantaine d'années. Or, à Gone la séparation entre domaine du "mogër" et domaine du chef de village pouvait paraître un fait acquis puisque Parka le père de Ratu, l'actuel chef de village, avait déjà rempli ces fonctions de chef de village, et elles seules. Pourtant Ratu en mai 1966 nous fit part de son intention de réclamer la charge d'Embulgo dont le desservant "Bulon" venait de mourir, disant qu'il n'était ni normal, ni souhaitable que le culte du génie continuât à être assuré par des "gens de la terre". Ce projet avait toutes chances d'aboutir puisque le seul "Bulon" capable de succéder au prêtre décédé avait fait savoir qu'il était devenu musulman et ne s'occupait plus des Margaï. Ainsi Ratu aurait-il reconstitué le rôle des "mogër" d'autrefois et aurait-il pu s'opposer ouvertement à Yoma, le "mogër" de la grande Margaï de Gone, dont l'autorité n'était plus que religieuses, et peut-être même le remplacer. Une sourde rivalité oppose en effet depuis longtemps les deux hommes. Ratu alla même jusqu'à saisir le sous-préfet de Melfi de ses intentions, se plaignant en même temps de l'ivrognerie de Yoma qui n'était pas digne, disait-il, de remplir sa charge. Le sous-préfet débordé par cette imbrication du religieux et de l'administratif le pria de s'en tenir au second. Finalement Ratu n'obtint pas la charge d'Embulgo ni le titre de "mogër". Le "Bulon" fut frappé de maladie dont la cause - révélée par "gara" et par voyante, "milim" (1) tous deux d'accord - n'était autre que la grande Margaï de Gone elle-même, irritée de voir "changer l'ordre des anciens parents". En effet non content de devenir musulman, cet "homme de la terre" avait encouragé l'un de ses parents, qui jusque là jouait le rôle de "murka" et sacrifiait les bêtes, à quitter Gone pour le village Mogum de Kongot, à une vingtaine de kilomètres de Gone. Les "Maïnon" depuis ce départ étaient obligés d'égorger eux-mêmes les bêtes. La grande Margaï de Gone fit savoir que pour retrouver la santé le malade devait convaincre l'exilé volontaire de revenir à Gone et ... accepter lui-même la charge d'Embulgo. Ainsi fut fait. Aux fêtes de la récolte du mil, en novembre 1966, l'ancien malade guéri devint officiellement le desservant d'Embulgo. Embulgo restait donc aux mains des "gens de la terre" et Ratu

(1). cf. supra p. 69.

se voyait évincé. Cependant sa démarche restait significative. Elle montrait bien que pour lui, comme il nous l'avait déclaré un jour, "celui qui avait les Margai, c'était lui le chef"!

3) LES MAITRES DES "MILMAGNE"

A côté de ce grand personnage qu'est le "mogër" ou de ce "catalyseur de fertilité" qu'est le chef de terre le maître de "milmagne" - "mi na milmagne" - ne joue qu'un rôle effacé, sans doute plus encore aujourd'hui qu'autrefois. Lorsque les "okubeti", les clans et fragments claniques, étaient fortement représentés, cette charge pouvait représenter une certaine puissance. Avec la diminution progressive de nombreux "okubeti" cette fonction ne représente plus qu'une servitude. Généralement les desservants de "milmagne" l'acceptent sans enthousiasme: "cela entraîne beaucoup de dépenses" disent-ils. En effet, c'est le desservant qui fournit lui-même les bêtes à sacrifier lors des fêtes annuelles. Ce raisonnement montre bien le déclin du prestige attaché à cette charge.

Le maître du "milmagne" est désigné par le génie lui-même parmi les membres de l'"okubeti" vivant au village, après la mort du précédent desservant. La poterie est portée à l'écart dans la montagne et tous attendent le signe qui décidera de ce choix: une maladie qui frappera un des leurs, soit en sa personne, soit en celle de sa femme ou d'un de ses enfants. Le temps d'attente est variable, généralement moins d'un an. Les techniques divinatoires ou le recours à la voyante, la "milim", précisant le sens de la maladie. A Danga (1) l'actuel desservant du "milmagne", Burma, a été ainsi consulter à la mort de son frère une des deux "milim" de Gone qui a déterminé facilement l'obligation pour Burma de reprendre la charge du "milmagne".

En dehors du culte proprement dit, le desservant du milmagne implore le génie en cas ^{de maladie} provoquée par lui. Il reçoit également les serments solennels faits devant son génie.

4) LES "CHEVAUX DES MARGAI" : POSSEDES ET POSSEDES

Les desservants des puissants génies - essentiellement les génies de la terre et de la chefferie - sont assistés indirectement dans leurs fonctions

(1). "Murai" en arabe, nom d'un gros arbre dont plusieurs spécimens poussent dans le village.

par certains habitants du village qui, peuvent entrer en contact avec les génies eux-mêmes. Il s'agit des possédés qui beaucoup plus nombreux que les "milim", se rencontrent à peu près dans chaque village (1).

En étudiant la nature des génies, nous avons déjà vu que pour manifester leur présence les génies s'emparaient de l'esprit d'un habitant du village qui est désigné couramment comme le "cheval de la Margaï", "Pis na Dawin" (2). "Dawin ta piso", "la Margaï monte son cheval" signifie qu'un possédé entre en transes. Il est, disent les Saba parlant français, "affolé" par la Margaï. A la fin de la crise on dit que la Margaï est "descendue" de son cheval.

Dans la majeure partie des cas ces possédés sont des femmes (3). Nous n'avons rencontré que deux cas d'hommes possédés: le maître de la grande Margaï de Gone lui-même - cette aptitude à la possession est d'ailleurs indirectement liée à sa charge, car elle est considérée comme le résultat du choix de la Margaï - et à Goboro-Bara le frère d'un desservant de Margaï constituée par l'esprit d'un innocent assassiné.

Nous avons pu rencontrer quatre femmes habituellement possédées par des génies et avons constaté que les modalités de choix variaient d'un génie à l'autre. A Gone par exemple, la grande Margaï "ne monte que ses enfants", c'est-à-dire qu'elle choisit uniquement parmi les filles nées au village. La plupart des autres génies sont moins exclusifs et peuvent très bien monter une femme originaire d'un autre village mais mariée dans le village placé sous leur juridiction. Dans ce dernier cas, la disposition peut être héréditaire, de mère à fille.

(1). En principe les génies de clan, les "milmagne" n'ont pas de possédés attitrés. Toutefois, il "milmagne" de Danga possède habituellement une femme.

(2). Cette expression est, semble-t-il, celle qui traduit la réalité de la femme possédée et on la retrouve identique à travers des peuples de cultures différentes. Virgile ne décrit-il pas la prophétesse sous les traits d'un coursier que le dieu chevauche? (Ebéide. VI-98 et ss.) En Amérique Latine dans le monde des "candomblés", on emploie de même le terme "le cheval des dieux" pour désigner le fidèle possédé par un Dieu. (R. Bastide: "Le candomblé de Bahia". Paris, Mouton. 260 p., 1958 cf. pp. 19-22).

(3). L'expression servant à les désigner, "pis na Dawin", est la même lorsqu'il s'agit des hommes. Pourtant la langue Saba possède un terme propre correspondant à "jument".

Alors que chez les Mogum la femme possédée est parfois vouée toute sa vie à la virginité, chez les Saba on ne trouve aucune exigence de ce genre. Les possédées sont toujours des femmes mariées, mères de famille le plus souvent, vivant normalement avec leurs maris entre leurs crises. Les Margai ne montent en effet que des femmes adultes mais celle-ci ont souvent été "choisies" par elles dès l'enfance. A Gone par exemple on voit qu'une petite fille a été "choisie" lorsqu'aux fêtes religieuses elle commence à trembler et à faire des mouvements saccadés. Là s'arrêtent les manifestations du génie. Elle ne parlera et ne sera vraiment "montée" qu'une fois adulte et mariée.

A Temki, village Sokoro, chaque génie a un nombre fixe de possédées. Aussi lorsqu'une jeune fille ou une jeune femme commence à être saisie, les possédées en titre savent que l'une d'elles va bientôt mourir. Mais nous n'avons rien rencontré de semblable chez les Saba.

Nous avons déjà vu que les Saba interprétaient les crises de possession comme des visites de la Margai. La femme est alors considérée par tous et se considère elle-même comme la Margai. Lorsqu'elle parle au nom du génie, elle dit "je, moi". Lorsque le desservant lui demande "qu'y a-t-il ? qu'y a-t-il ?", elle répond en disant: "je suis venue pour telle ou telle raison". Souvent elle souligne elle-même cette identification en allant chercher au sanctuaire du génie un des objets qui lui appartiennent, parfois une chéchia, souvent une épée ou un couteau, voire un chasse-mouches ou une queue de girafe. Il arrive que le changement de personnalité soit apparent dans le comportement lui-même de la possédée. Ainsi Dandewe, de Temki, est habituellement une femme réservée, voire timide, aux dires de ses voisines. Possédée par un génie masculin, le génie Wokula, elle devient arrogante, altière. Nous l'avons vue courir vers des étrangers importuns et les chasser impétueusement.

Puisqu'à travers sa monture c'est le génie lui-même qui apparaît au milieu des siens, la possédée est traitée avec le plus grand respect: le desservant et les anciens du village se précipitent et balaient le sol devant elle en disant "tose, tose !" "bonjour", bonjour !". Ainsi reconnue et saluée la Margai consentira à parler. Les moindres volontés du "cheval" sont alors suivies. Souvent c'est lui qui entonne les chants que tous reprennent. Lors d'un enterrement à Goboro-Bara au cours duquel un homme fut possédé, le "cheval" ordonna que le cadavre fût transporté dans les rues du village par ... deux femmes et cet ordre bien qu'inhabituel fut immédiatement suivi.

En quelles circonstances les Margaï montent-elles leurs chevaux ? Très souvent elles apparaissent au milieu des fêtes qui leur sont consacrées. Certains rythmes de musiques sont particulièrement aptes à favoriser leur venue. C'est lorsque l'orchestre joue depuis un certain temps qu'elles se décident à faire leur apparition. Plusieurs femmes peuvent être alors possédées à la fois mais il s'agit presque toujours de possession muette. La femme danse de plus en plus frénétiquement, poings serrés, yeux à moitié clos, menton levé. Ses mouvements finissent par atteindre un tel rythme que des compagnes l'entraînent à l'écart pour lui faire retrouver son calme et sa connaissance. Nous avons plusieurs fois observé la scène: la possédée, les yeux clos, est allongée; de force on lui ouvre les poings, on lui plie et déplie plusieurs fois les bras pour les assouplir. Elle revient alors à elle et ouvre les yeux. Souvent elle ne retourne plus à la danse et part se coucher comme épuisée par l'épreuve qu'elle vient de subir.

Aux enterrements aussi on peut assister à des crises de possession. Maettes, elles signifient simplement que le génie partage la douleur des villageois; mais parfois la Margaï se met à parler: c'est pour signifier qu'elle a causé cette mort pour telle ou telle raison. A Temki, nous avons été ainsi le témoin d'une crise très impressionnante au cours de laquelle le "cheval de la Margaï" marchait de long en large en agitant son chasse-mouches et en hurlant en réponse aux questions des prêtres: "oui, c'est moi, moi, moi qui ai tué cette femme !".

Il est rare toutefois, aux dires des Saba, que les Margaï parlent en public. La plupart du temps elles préfèrent enfourcher leur monture à l'improviste, au gré des circonstances. Les possédées ont alors leurs crises chez elles et parlent soit pour prévenir le village de l'imminence de catastrophes, soit pour l'informer des désidérata des génies. C'est toujours de nuit que ces crises de possession ont lieu. Dès les premiers signes, le mari court prévenir le prêtre de la Margaï pour qu'il soit présent. Saluée et reconnue par lui, la Margaï annonce alors une sécheresse imminente, l'arrivée de maladies, des rondes de sorciers autour du village etc... Parfois aussi elle se plaint de n'être pas suffisamment honorée et réclame des sacrifices. C'est ainsi qu'à Gone, la nuit suivant une visite qui nous fîmes dans la montagne à la grotte de la grande Margaï, une femme fut saisie d'une crise violente à laquelle, prévenue, nous vinmes assister: la possédée se débattait sur son lit en hurlant: "Cela fait des années que vous m'abandonnez. Pourquoi m'avez-vous réveillée aujourd'hui ? C'est vous qui me provoquez !

Il faut m'apporter mon boeuf ! Yoma!, Yoma ! (nom du chef de Margaï) Le mouton noir que j'ai demandé, tu ne me l'as toujours pas donné !" Elle finit par se calmer et déclara "à présent je vais laisser mon cheval tranquille", signifiant par là la fin de l'entretien et s'endormit.

Au cours d'une autre crise de possession l'année suivante, la grande Margaï de Gone - qui chevauchait cette fois une monture différente - se plaignit à nouveau à peu près dans les mêmes termes: "Les gens de maintenant ne veulent pas honorer convenablement la Margaï ! Il faut me donner mon boeuf noir et aussi mon cabri noir, mon poulet blanc et de la gaback !"

En parlant avec quelques possédées, nous avons essayé de voir comment elles en étaient venues à exercer ce rôle et ce qu'elles en pensaient. Nous avons été surprise de constater que toutes, unanimement, déclaraient subir leur sort "par force". Comme disait l'une d'entre elles: "Il n'y a pas moyen de refuser puisque la Margaï m'a choisie. Mais moi-même dans le fond de mon coeur, ça ne me plaît pas ! Ce n'est pas bon de courir comme ça devant tout le monde !" De plus, ainsi que nous l'avons déjà constaté, après une crise les "montures" sont le plus souvent épuisées: parfois elles sont aphones à force d'avoir hurlé; de toutes façons elles éprouvent le lendemain de violents maux de tête.

Pourtant le commun des Saba interprète ce choix de la Margaï comme une preuve d'amour: "La Margaï a aimé une telle", disent-ils alors. Les femmes possédées quant à elles ne paraissent pas tirer de leur fonction d'interprète du génie un prestige ou un avantage spécial. D'ailleurs, disent-elles, "si je me vantais de ce travail, la Margaï risquerait de se fâcher et de me frapper de maladie !".

Les femmes possédées ne forment pas chez les Saba un véritable collège comme par fois en Affique. Non loin des Hadjeraï, chez leurs voisins les Gula d'Iro, les femmes des génies de l'eau sans constituer véritablement un corps organisé reçoivent néanmoins une investiture d'une possédée déjà ancienne dans ses fonctions, et ont un uniforme, des attributs distincts (1). Nous n'avons jusqu'ici rien relevé de tel chez les Saba où selon les infor-

(1) cf. Cl. Pairault op. cit. pp. 258-272

Les "femmes des génies de l'eau" décrites par l'auteur présentent, semble-t-il, des caractères qui les rapprochent à la fois des "milim" et des montures de Margaï.

mateurs et informatrices les femmes possédées ne reçoivent aucune initiation. Le seul rite qui leur soit propre est le sacrifice solennel qui marque le début de leur carrière. Tant que ce sacrifice n'est pas offert, la femme ne peut que trembler: elle ne peut pas parler. C'est le desservant du génie qui procède à ce sacrifice au cours duquel il salue le génie en la personne de sa nouvelle monture. Ainsi authentifiée, reconnue, celle-ci pourra désormais au même titre que les autres possédées prêter sa bouche au génie.

VI LE CULTE ET LES MANIFESTATIONS

Assister à la célébration du culte constitue la façon la plus spontanée d'appréhender les conceptions religieuses d'un peuple et nous voudrions n'avoir à rassembler ici que des observations indirectes. En réalité sur nos trois missions, une seule nous a permis d'assister à des fêtes célébrées au moment de la récolte. (1). Une prochaine mission en mai-juin nous permettra sans doute de compléter ces données et, participant cette fois aux fêtes des premières pluies, de boucler ainsi le cycle de l'année liturgique.

En attendant, nous avons recueilli de la bouche des divers desservants de nombreuses descriptions des différentes manifestations du culte que nous transcrivons également, en distinguant toutefois ce que nous avons vu nous-même de ce qui nous a été rapporté.

1) LE CALENDRIER SABA

Pour mieux comprendre à quels moments de l'année se situent ces différentes fêtes, il nous faut d'abord préciser le calendrier des Saba.

Les Saba guettent l'apparition de la nouvelle lune et autrefois, semble-t-il, donnaient un nom à chaque mois lunaire. Actuellement, ils emploient couramment les noms arabes et disent avoir oublié la plupart des anciens noms, aussi n'avons-nous pas réussi à rassembler un calendrier complet (2).

Les différents informateurs font commencer l'année au moment où les récoltes commencent à être coupées. C'est le mois de "nielèmpe". "Nielèmpe" correspond au mois d'octobre (3). C'est la lune à laquelle on commence à récolter le petit mil ("bollo"). Autrefois, c'était la lune de la fête des récoltes pour tous les Saba. Mais comme les Saba ne cultivent presque plus le petit mil, ayant en partie abandonné cette culture au bénéfice du mil rouge ("dabuna") et du mil berbéré dit sorgho ("meri biyo"), la période de réjouissances a été déplacée. Par contre, "Nielèmpe" est toujours pour les Sokoro de Temki la lune des fêtes, bien qu'eux aussi ne cultivent presque

(1). Encore faut-il noter que l'année 1966 fut ^{une} très mauvaise année pour les récoltes... et donc pour les fêtes.

(2) Notons cependant que Cl. Pairault (op. cit. p. 175) n'a trouvé chez les Gula que neuf noms différents pour les douze mois de l'année, certains noms s'appliquant à des périodes regroupant plusieurs lunes.

(3). et à la lune arabe "tom". Viennent ensuite "tomatani", "telet", "tomarabi", "rediep", giseri, ramadan, fatur, dahie, daïten, wit".

plus le petit mil. Les Mogum, les Bba et les Bolgo célèbrent également leurs fêtes durant cette lune.

C'est pendant cette lune que les haricots et arachides sont récoltés et les herbes de brousse ("munia") coupées pour renouveler les charganiers.

Enfin, traces de l'époque moderne, le lune de "nielempe" voit le moment où on refait les routes et où les automobiles recommencent à circuler.

- "Nielpo" est à présent pour tous les Saba la lune des fêtes. Gone commence avec sa grande Margai entraînant tous les autres cultes. C'est le moment de la récolte du mil rouge et, depuis peu, du coton.

- "Sukumo" est la lune du sacrifice des "gens de Matara" qui, pour des raisons non éclaircies, ne célèbrent pas leurs fêtes en même temps que les autres Saba, peut-être sous l'influence des Kenga, dont un gros village, Cim, est situé tout près d'eux.

- "Balla tuwilo" voit la récolte du berbéré.

Nous avons obtenu facilement ces quatres nom de lunes "mais ensuite on ne sait plus" disent les uns; "on ne compte plus" disent les autres (1).

- "Mao boti" littéralement "la bouche de la pluie" i-e le début des pluies ne correspond pas à une lune déterminée mais à la fin de la saison sèche marquée par les grandes chaleurs: mars et avril.

- "Mao" "la pluie" désigne l'époque où les pluies tombent et où l'on sème: les mois de mai et juin.

- Ensuite c'est "Purkul" "le milieu" (des pluies). Tout le pays est inondé: les pluies sont abondantes. "Purkul" semble correspondre à juillet et août.

- "Oske" est peut-être à nouveau le nom d'un mois lunaire. "Oske" est aussi le nom du varan. A cette époque on le voit sortir de son trou. Toutes les récoltes sont alors mûres et prêtes à être mises en réserves dans les greniers.

Autrefois, les mois lunaires étaient la seule division du temps connue. A présent les Saba comptent aussi les semaines et les jours, mais il s'agit là d'une innovation récente et empruntée aux Arabes. Les jours de la semaine ne sont d'ailleurs désignés que par leur nom arabe.

Beaucoup de Saba ne vont pas travailler dans leurs champs les lundi et vendredi car si on sort ces jours-là, disent-ils, on attrape des maladies envoyées par des "diabes de la brousse" (peut-être ces "esprits de la brousse" appelés "duldule" par les Saba, en qui les Arabes semblent croire aussi, ou avoir cru récemment). Cette habitude a été adoptée à la suite des Arabes en même temps que la désignation elle-même des jours de la semaine,

(1) Chez les Mogum voisins, on nous a cité quatre noms correspondant à ces mêmes lunes sans pouvoir là non plus loin.

"à peu près à l'arrivée des Français." Mais, disent les vieux "autrefois personne ne s'occupait de ces jours de la semaine et on partait n'importe quand !"

Il existait pourtant des interdictions de travail aux champs mais correspondant uniquement aux célébrations des fêtes des grandes et petites Margañ. Ces interdictions sont toujours scrupuleusement respectées.

2) LES CEREMONIES COLLECTIVES

Elles ont lieu à deux moments principaux de l'année: récolte d'une part et début des pluies d'autre part.

Les récits des desservants montrent qu'il existe une différence bien marquée entre les sacrifices offerts aux génies des montagnes, et ceux consacrés aux génies de chefferie.

a) Le culte des génies des montagnes

Les descriptions entendues à Goboro-Bara, Radio, Bugunu, Tcheken, Marguía (1) mettent en évidence une nette concordance dans le schéma général des cérémonies. Par contre, le moment auquel elles ont lieu peut varier d'un endroit à l'autre: le maître de la Margañ doit attendre les premières vraies pluies s'abattant sur son village. Notre expérience de 1961, 1965 et 1966 nous a montré à quel point ce régime des pluies pouvait être capricieux: tandis que tel village reçoit parfois des pluies précoces dès avril, voire mars, son voisin attendra la fin de mai... Généralement, on attend que plusieurs pluies aient commencé à ramollir la terre et que la saison puisse être regardée comme commencée. Dans presque tous les villages, les Margañ des montagnes ne sont honorées que par un seul sacrifice. A Marguía et à Radio pourtant, au moment des récoltes, elles ont droit à un autre sacrifice mais dans les deux cas, les desservants indiquent que le plus important est celui du début des pluies.

Le nom par lequel est désignée la cérémonie varie d'un point à l'autre: "eki na vitte" à Bugunu; "eki" désigne l'acte de verser; "eki na vitte" signifie donc "on verse (la bière et le sang) sur la montagne". Le choix du terme d'"eki" révèle selon les informateurs qu'il s'agit d'une fête^{ne} rassemblant pas l'ensemble du village. Toutefois tous les villageois peuvent boire de la bière non consacrée. A Goboro-Bara et à Marguía, cette cérémonie est appelée "mani na vitte" c'est-à-dire simplement "la bière de la montagne". A Radio, on parle seulement de "mao boti", "le début des pluies".

(1). auxquelles on peut ajouter celles de Mak et Urmi (Mogum).

La plupart de ces appellations insistent sur les libations faites dans les montagnes et semblent les considérer comme l'acte important et significatif.

La bière qui est offerte dans la montagne puis consommée en commun est faite à partir de mil, soit offert par chaque chef de famille, ainsi à Gbboro-Bara et à Radio, soit remis au chef de terre par les occupants récents du pays: Yalnas à Tcheken, Kenga de Cim à Bugunu. Dans l'un et l'autre cas, le mil résulte d'une collecte. Autrefois, semble-t-il, c'était les "gens de la chefferie" qui se cotisaient pour offrir ce mil, remis par le "mogër" au chef de terre.

La femme du chef de terre, aidée le plus souvent par les autres femmes du village, se charge de la fabrication de la bière. Lorsque le mil est mis à germer et que l'on peut alors compter avec précision les jours qui restent avant la fête, le desservant de la Margaï envoie des messages aux villages voisins pour les inviter à venir. Les dates irrégulières de ces cérémonies expliquent que les Saba puissent aller ainsi de massif en massif et fête en fête.

Les descriptions des sanctuaires des génies de la montagne ont montré que ceux-ci comportaient toujours une "place dans la montagne" avec ou sans poterie, doublée parfois d'un sanctuaire du village. Le jour des cérémonies les sanctuaires au village apparaissent nettement comme de simples substituts, commodes parce que proches, du véritable lieu sacré, la montagne. C'est dans la montagne que se déroulent obligatoirement les phases importantes de la cérémonie.

Presque toujours la cérémonie commence par une offrande de bière portée dans la montagne. La bière est mise devant la Margaï (un jour et une nuit à Gobofo-Bara, une journée seulement à Marguïa). A Gobofo-Bara, la couleur de la bière indiquait jadis l'humeur de la Margaï. En effet parfois la bière virait au rouge ce qui indiquait que le génie était irrité parce que "les habitants du village n'avaient pas la même bouche". De toute urgence, les habitants que l'on savait en mauvais terme montaient dans la montagne avec le desservant qui portait une poule rouge. Celui-ci prononçait des paroles d'apaisement en invitant les ennemis à se réconcilier puis la poule était égorgée. Si elle tombait sur le dos, c'était signe que le génie considérait la bonne volonté des gens présents comme certaine et qu'il enregistrait leur promesse d'entente. Mais aussi la bière exposée pouvait rester blanche ce qui signifiait que la Margaï était satisfaite.

Toujours à Goboro-Bara, la bière offerte est ensuite renversée par le desservant d'un coup de pied et se répand à terre, tandis que le prêtre parle: "Nous sommes venus devant vous pour que Dieu nous donne la pluie, nous avons soif !"

Puis a lieu l'égorgeement des bêtes offertes. Normalement ces bêtes ne sont pas fournies par le chef de terre mais par les "gens de la chefferie" en la personne de leur "mogër" qui toutefois n'assiste jamais au sacrifice lui-même. Aujourd'hui encore ce schéma traditionnel est respecté à Gone(1). A Bugunu et Tcheken, ce sont les immigrants récents, Kenga et Yalnas, qui les offrent;

La couleur des bêtes sacrifiées n'est, on le sait, jamais indifférente en Afrique (2). D'une façon générale, les animaux sacrifiés par les Saba aux génies de la montagne sont de couleur noire; le plus souvent ce sont des femelles, poules et chèvres. A Bugunu et Tcheken, les desservants nous ont même spécifié que les chèvres offertes ne devaient jamais avoir connu le mâle.

Le desservant du génie part dans la montagne accompagné seulement de quelques hommes d'âge mûr. Les femmes n'ont pas le droit de se joindre à eux car ce sont des étrangères. Par contre quelques grandes fillettes choisies pour leur bonne voix suivent leurs pères.

La chèvre avant d'être égorgée est arrosée d'eau, versée au préalable dans une pierre creuse si le lieu sacré en comporte une. Elle doit s'ébrouer, ce qui signifie que le génie de la montagne est bien disposé à l'égard des habitants. Si par hasard, elle ne s'ébrouait pas, il faudrait avoir recours à la "gara" pour déterminer la raison de l'irritation de la Margaï. Quant à la poule, elle doit tomber sur le dos une fois égorgée: la signification est la même.

Lorsque les animaux sont égorgés, le sang coule sur la montagne "pour la Margaï". Les fillettes crient alors pour annoncer aux habitants du village la façon dont les animaux se sont comportés.

A Goboro-Bara, deux poules noires sont apportées dans la montagne : l'une est égorgée et l'autre déposée à l'entrée de la fissure où est censée habi-

(1). A Temki (Sokoro) et Urmi (Mogum) également.

(2) A cet égard, la minutie avec laquelle les Zaghawa choisissent les bêtes à sacrifier est assez représentative (cf. M.J. Tubiana op. cit.).

ter la Margai. La poule s'enfonce toute seule dans le trou, sans qu'on ait besoin de la pousser et elle n'en ressort plus, di Karama, le desservant. La chair de la poule égorgée n'est pas consommée mais laissée sur place intacte.

Dans la plupart des autres cas, pourtant, l'animal offert est mangé par le desservant et ses compagnons mais les femmes n'ont jamais le droit d'y goûter.

A Dugunu, Djimé, le chef de terre nous a même précisé que seuls les hommes faits et pères de garçons pouvaient participer à ce repas.

La cuisson de l'animal sacrifié a lieu dans la montagne. La viande est donc préparée par les hommes, ce qui est tout à fait inhabituel. Elle est bouillie sans sel, sans piment, sans gombe. Parfois une boule également préparée par les hommes avec la farine apportée du village. A Marguïa, le foie de bête est mis en brochettes, grillé puis déposé dans le trou de la montagne. Personne n'y touche: c'est pour la Margai elle-même. Un petit morceau de viande et un peu de boule sont également mis dans le trou. Si la viande n'est pas toute mangée, le restant est laissé sur place. En aucun cas, elle ne peut être rapportée au village.

En dehors de Goboro-Bara où la bière est renversée en offrande, partout ailleurs les hommes âgés boivent chacun à leur tour un peu de la bière offerte au génie, après que le desservant en est versée quelques gouttes à terre et ait prononcé des paroles d'offrande et de demande (1). Chacun fait après lui quelques libations puis, suivant son inspiration, avant de boire, il fait un petit discours, mi-prière, mi-réflexions personnelles. Selon l'opinion des desservants, ces prières s'adressent à la fois aux génies et à Dieu créateur. Ce que nous avons vu des fêtes des récoltes nous permet de penser que ces différents discours constituent un moment aussi important du sacrifice que l'offrande proprement dite. Nous avons été frappée de constater à quel point chacun essayait d'abord de reproduire les paroles dites avant lui par ses pères, de façon à suivre le plus fidèlement possible la tradition après seulement venaient quelques commentaires adaptés aux circonstances.

De retour chez eux les hommes, le cas échéant, boivent la bière déposée dans la poterie du sanctuaire du village. Puis tous, hommes et cette fois femmes, enfants et étrangers boivent la bière préparée dans chaque concession, bière qui n'est pas sacrée mais de simple réjouissance. L'orchestre du village, quand il existe, commence alors à jouer "les chants de la Margai" et la fête se termine par des danses. Elle se poursuit aussi longtemps qu'il

(1) Nous n'avons pas pu déterminer si la consommation de la bière précédait ou suivait l'égorgement des bêtes sacrifiées.

reste de la bière dans le village. C'est au village, au milieu de l'animation et de la gaieté créées par l'orchestre, que les génies peuvent manifester leur présence en montant sur un de leurs chevaux. D'après les divers desservants, les montures peuvent parfois parler à claire et intelligible voix pour annoncer l'avenir: "elles disent si quelqu'un va mourir, si les maladies viendront, si la pluie commencera et s'arrêtera et ce qu'il faudra faire si cela arrive. " dit par exemple Zaki, desservant du génie de la montagne de Tcheken. Ces prédictions apparaissent donc comme une sorte de marché; pour récompenser leurs fidèles des réjouissances qu'ils ont offertes, les génies leur révèlent en retour comment éviter les catastrophes qui les menacent ou au moins les invitent à s'y préparer.

Le but des sacrifices offerts aux Margaï de la montagne est, semble-t-il, d'attirer les pluies en abondance sur le village. Peut-être le ruissellement de la pluie est-il symbolisé et appelé par la bière et le sang versés sur la montagne (1).

En dehors de ces cérémonies régulières les génies de la montagne peuvent recevoir des sacrifices exceptionnels: à Radio et Marguïa, en cas de sécheresse, lorsque les pluies ont commencé à tomber et qu'elles ne paraissent pas devoir continuer normalement, de nouveaux sacrifices sont offerts, de nouvelles bêtes sont égorgées. Cette fois, l'orchestre du village accompagne le sacrificateur. Ainsi le génie sera-t-il réveillé et obligé d'agir. Ensuite l'eau tombe, paraît-il.

A Marguïa, après de bonnes récoltes, le maître de Margaï accompagné des anciens vient dans la montagne remercier la Margaï par des libations de bière: "Vous nous avez fait du bien; nous sommes venue vous saluer" disent-ils en la versant. Puis tous balayent le sol de la main droite en prononçant des paroles de remerciements.

De même en cas de catastrophe, lorsque des maladies s'installent dans le village ou s'approprient à le faire - le maître de Margaï le sait grâce aux hurlements de la panthère de la Margaï "qui est comme son chien" - le desservant mélange de la farine de n'importe quel mil avec de l'eau et part dans la montagne. En montant, il crie trois fois "oh, ^{oh} oh !" pour appeler le génie.

(1). M.J. Tubiana (op. cit.) interprète en ce sens plusieurs des sacrifices propitiatoires offerts par les Zaghawa. Les descriptions qu'elle en donne présentent d'ailleurs de nombreux points de concordances avec nos propres observations.

Puis il parle: "si cette terre est vraiment celle de mon grand père, vous devez m'aider à faire sortir cette maladie qui est entrée dans le village !" Il verse sa bouillie dans la montagne. Si à son retour un grand vent se lève, les maladies sont balayées;.. Lorsque le maître de Margai voit que les maladies sont décidément arrêtées, il retourne un peu plus tard dans la montagne faire des libations de bière en témoignage de reconnaissance.

b) Le culte des génies de chefferie

Lorsque les génies de chefferie coexistent dans le même village avec des génies de la montagne, ils ont droit à deux fêtes par an: une petite et une grande. La petite fête a lieu au moment des premières pluies; elle est célébrée dans le prolongement de la fête du génie de la montagne, légèrement dévaluée par rapport à elle: ainsi à Gone, à Goboro-Bara, à Matara et à Marguïa, le lendemain du jour où le chef de terre a procédé à son sacrifice, le "mogër" égorge un poulet et un mouton mâle de n'importe quelle couleur devant son sanctuaire de village. C'est lui-même qui fournit les bêtes. Le pot sacré est rempli de bière "merisse" (en arabe: "mani" en Saba), bu ensuite par les anciens de la chefferie.

Cette cérémonie est dénommée à Matara "djukudi kola" de "kola", semailles et "djuku" demander. "On demande à Dieu ("djuku Wasa") les semailles".

À Marguïa, on l'appelle "eki mao", "aspersion de début des pluies." Cette fête ne fait donc que prolonger celle du génie de la montagne; elle se met à l'unisson avec elle, c'est tout.

La fête la plus importante est celle qui a lieu au début de la saison sèche. On l'appelle partout "djoahia n'rukupo". "Djoahia" signifie "fête importante, cérémonie" et "rukupo" récolte. Le "mogër" compte les lunes en tenant compte de l'avancement de la végétation. Au moment de "Nielempe", à la pleine lune, il prévient son village et il envoie des messagers aux villages voisins pour les avertir qu'il fera son sacrifice lorsque sortira la nouvelle lune, celle de "Nielpo". Les femmes originaires du village mariées à l'extérieur, préparent alors des cadeaux de nourriture qu'elles apporteront à leur famille et dont elles pourront déposer une partie en offrande à l'autel du génie: arachides, sésame, mil en grain, et mil germé séché. Un chant de la Margai enregistré à Gone fait ainsi allusion à une fille de Gone mariée ailleurs et qui vient le jour de fête, saalebasse pleine de cadeaux. Et voici qu'elle découvre que toute sa famille est morte; elle chante alors: "Toute ma famille est morte, chez qui vais-je déposer

ma calebasse ? (1)"

Dans chaque concession du village, les femmes de terre et de la chefferie, se mettent à humecter le mil pour le faire germer. Les années d'abondance, chaque femme prépare une centaine de litres de bière... Ainsi la fête pourra-t-elle durer jusqu'à cinq ou six jours.

Une fête de la récolte est un événement important car elle permet des brassages et des échanges entre villages différents. "Les jeunes gens viennent de partout ! c'est comme ça qu'on rencontre sa femme !" nous a dit en riant Adef, "mogër" de Margaña.

En principe la date doit être scrupuleusement respectée, aussi dans ce schéma, seuls les villages étrangers et les villages de Bugunu, Godi et Matara pourraient-ils se rendre aux fêtes des autres Saba, puisque tous les villages devraient célébrer leurs fêtes en même temps. Nos observations de 1966 nous ont montré qu'il était pourtant possible de retarder la fête: si par exemple les récoltes ont été mauvaises on attend que tous aient récolté leur mil pour que chaque chef de famille puisse calculer exactement quelle quantité de mil il pourra faire transformer en bière - en ce cas on peut laisser passer la nouvelle lune ou plus platement, ^{si} le "mogër" s'est trompé de lune... comme ce fut le cas à Gone en 1966 (2).

Selon certains informateurs "on peut laisser passer la lune de quinze jours mais pas plus !". Cela donne tout de même une certaine latitude et permet aux villageois de s'entendre pour espacer leurs différentes fêtes.

A Gone, la grande Margañ et le génie de chefferie Embolgo célèbrent leurs cérémonies le même jour. Nous avons pu assister à leurs fêtes les 14 et 15 Novembre 1966, au début de la nouvelle lune.

La fête commença au coucher du soleil lorsque le premier quartier de la lune sortait à l'horizon. On entendit alors dans chaque concession les femmes frapper avec un bâton des calebasses retournées dans un récipient rempli d'eau. Ce bruit sourd, salut à la nouvelle lune, marquait le moment où

(1) Ce chant se poursuit ainsi: "Si Dieu avait envoyé à ma mère un garçon, je pourrais aller chez lui mais ma mère n'a mis que moi au monde! Chez qui pourrais-je entrer ? Me voilà comme un mille-pattes qui tourne en rond ou comme un crapaud qui va, qui vient".

(2) Cette méprise a pas mal perturbé nos observations, car une partie des rites fut exécutée lors de la lune "Nielempe" avec un mois d'avance... l'autre partie eût lieu normalement à la lune "Nielpo".

chaque chef de famille égorgeait ses bêtes devant ses autels familiaux, "guhe" ou "duldule", voire "milmagne". Le culte familial, on l'a vu, est en effet étroitement lié dans le temps au culte collectif.

L'imbrication de toutes ces fêtes nous empêcha de bien suivre la célébration du sacrifice offert à Embulgo. En effet, tandis que le "murka", le sacrificateur du "mogër" égorgeait devant le sanctuaire un mouton blanc puis tranchait la gorge d'un coq, blanc également, nous nous trouvions à l'autre bout du village devant le sanctuaire du grand génie Guddia, en train d'enregistrer les chants. Nous entendîmes juste de loin les joyeux "you you" et vocalises d'une femme annonçant que le poulet était bien tombé sur le dos. Ensuite le "murka" lava la poterie du génie et l'emplit de bière de mil rouge qui ne devait être consommée que le lendemain.

La viande des animaux égorgés fut, nous dit-on, préparée par la propre fille du desservant, et non par sa femme: "il faut une femme de son sang" (1).

Par contre le lendemain matin nous étions là. Depuis le lever du soleil tous les hommes du village s'étaient groupés autour du sanctuaire pour boire la bière du sacrifice. Femmes et enfants étaient, eux, rassemblés un peu à l'écart pour recevoir la bénédiction du "mogër". Une pierre creuse - servant autrefois à abreuver en saison sèche la panthère de la Margal - avait été emplie d'eau. Le "mogër" les aspergea tous avec des branchages feuillus de "sayanga" (2) trempés dans cette eau, "pour qu'ils restent en bonne santé."

Puis ce fut la consommation de la bière versée depuis la veille dans le pot du génie.

Seul le "murka" a le droit de pénétrer dans le petit sanctuaire et de toucher les pots sacrés. Il sortit le pot à l'extérieur - portant encore les touffes de plumes blanches du coq tué la veille, collées avec le sang de la bête - et versa un peu de bière dans une toute petitealebasse.

(1) A Goboro-Bara, lors des fêtes du génie de chefferie, on nous indiqua que le mouton sacrifié devait être coupé en deux: une moitié étant préparée par les hommes de la famille du desservant, l'autre moitié par ses filles, sa femme se contentant de préparer la bière.

(2) cf. supra p. 109 n. 1

Cette fête marquait une "passation de service" puisque le vieux Siguenié, doyen de Gōne, qui assurait l'intérim de la charge d'Embulgo depuis la mort de Dagan, le précédent desservant, cédait solennellement sa place au nouveau "mogër"; un homme de la terre, le vieux Yoma. Une longue discussion s'ensuivit (1): il s'agissait de voir une dernière fois s'il était bien de laisser définitivement les "gens de la terre" entretenir la Margaï de chefferie, Embulgo (2). En réalité, l'accord avait déjà été conclu avant la cérémonie et tous étaient prêts à accepter Yoma. Le vieux Siguenié parla, la petitealebasse en main, avant d'arroser le pot sacré à diverses reprises. Le nouveau "mogër" fit de même. Puis le contenu de la jarre fut vidé dans une grandealebasse. Le nouveau desservant en but un peu le premier et tous les assistants se partagèrent le restant avant de se disperser.

La cérémonie religieuse proprement dite était terminée. Elle devait se prolonger par des danses et des chants accompagnés par l'orchestre de Gōne pendant le reste de la journée seulement: il n'y avait pas assez de bière. L'année 1965 avait connu en effet une saison des pluies catastrophique et, à cause de la sécheresse le mil avait très peu donné. Or les pluies de 1966 furent à peine plus abondantes, aussi les fêtes de la récolte ne connurent pas leur lustre habituel. Au cours de des danses qui avaient à la fois en l'honneur du génie de chefferie et en celui de Guddia, la grande Margaï de Gōne, eurent lieu plusieurs crises de possessions muettes. Les femmes possédées dansaient de plus en plus vite, tremblaient, rejetaient la tête en arrière avec des mouvements saccadés jusqu'à ce que des compagnes les attirèrent hors de la danse et les aident à reprendre leurs esprits.

Les fêtes du génie de chefferie de Gōne ne furent pas en 1966 très caractéristiques. Aussi peut-on compléter cet aperçu par une description des fêtes de la Margaï de chefferie de Temki qui furent célébrées les 3 et 4

(1) Les paroles et prières prononcées au cours de cette cérémonie furent malheureusement effacées par erreur le soir même...avant d'avoir été traduites.
(2) cf. supra p. 105 et 108.

décembre de la même année (1).

Ces dates ne correspondaient à aucune lune: normalement cette fête aurait dû être célébrée le 14 octobre à la nouvelle lune de "Nielempé" mais le manque de mil et de poulets l'avait fait repousser. Ainsi nous pûmes y assister.

Le fête commença au coucher du soleil. Une caravane se forma allant au sanctuaire du génie de chefferie. Celui-ci situé dans le village était un abri de paille tressée, de très petites dimensions, contenant juste le pot sacré. Il avait été refait à neuf par les "gens de la terre" pour la cérémonie.

La caravane comprenait d'abord le chef de terre sacrificateur, portant la sagaie de chefferie ornée d'une bande de coton - cette sagaie qui est dite appartenir en propre à la Margaï - Il transportait également un grand boubou de gaback blanche, appartenant également à la Margaï, le poulet à égorger, un poulet blanc, et une toute petitealebasse contenant du son de mil. Le suivait une femme de sa famille portant à la main une grandealebasse pleine d'eau. Cette femme, nous dit-on ensuite, était une mère de famille car il faut nécessairement pour cette tâche une femme mariée ayant eu des enfants. Enfin venaient un notable, le "mogër" et un autre notable "venu pour voir".

Ces cinq personnes marchaient en file indienne. Tous étaient vêtus de façon très ordinaire, pantalon court et chemise fendue sur le côté pour les hommes - alors que le lendemain au contraire ils devaient sortir leurs longues robes de fête. - pagne serré au-dessus des seins par une bande de coton pour la femme.

Toute la cérémonie se déroula seulement en présence de ces quelques personnes et la nôtre. Il était interdit aux enfants, nous dit-on, de croiser simplement la procession se rendant au sanctuaire, sinon "ils auraient eu mal à la tête". Les ruelles du village, entre les clôtures de charginier, étaient donc désertes mais derrière des clôtures, les habitants étaient aux aguets et on sentait tout le village attentif.

En arrivant au sanctuaire neuf, tandis que la femme restait à l'écart, tous se mirent à genoux et balayèrent le sol de la main droite en répétant

(1) Pour ne pas trop allonger ce chapitre, nous ne décrivons pas en détails la fête du génie de chefferie de Goboro-Bara qui eut lieu les 18 et 19 Novembre 1966 car elle présente beaucoup de points communs avec celle de Temki.

"tose, tose", "bonjour, bonjour !", saluant ainsi le génie de chefferie. Certains ajoutèrent: "Que Dieu nous donne le mil, la santé, les enfants, la famille !".

Le chef de terre ouvrit alors la porte du sanctuaire, étala le boubou sur la petite construction et sortit la poterie sacrée qu'il lava avec l'eau puis frotta avec le son du mil en trois endroits différents. Enfin, il lava la pierre creuse faisant partie de l'autel et la frotta aussi du son de mil sur deux côtés.

Avant que le poulet ne fût égorgé, chacun des assistants parla, le "mogër" puis le chef de terre prenant la parole les derniers. Il ne s'agissait pas de prières mais de discours adressés aux assistants où tous s'exhortaient mutuellement à "ne plus laisser passer la date" insistant sur le fait que "le berbéré était déjà mûr" et donc qu'il était trop tard pour infléchir les événements.

Dans tous les discours de ce soir-là et ceux du lendemain, les notables essayèrent d'expliquer la cause d'une calamité qui s'était abattue sur Temki: alors que les pluies étaient tombées à peu près normalement sur le village lui-même, elles avaient fait défaut aux champs de berbéré situés à environ quatre kilomètres de là, si bien que la plupart des épis au moment où la fête était célébrée étaient déjà secs. Pour Musoràn, le "mogër", c'était là un châtiment envoyé aux gens de Temki parce qu'ils avaient négligé de faire au début des pluies le sacrifice dans la montagne. Néanmoins considérant que le mil rouge, les arachides et le coton, avaient eux, bien donné, Musoràn déclara en terminant "le berbéré est déjà mort. - Que dire ? Je dirai pourtant que Dieu nous donnera la force et la santé !" Le chef de terre souscrit à cette interprétation, ajoutant : "une autre fois apportez-moi des poulets; je les égorgerai et voilà tout ! Il ne faut plus laisser ^{passer} la date du sacrifice."

Puis sur l'ordre du "mogër", il trancha à demi la gorge du poulet apporté. Celui-ci, éperdu, se mit à courir en tous sens en agitant frénétiquement les ailes et expira sur le dos.

Un des hommes présents poussa un grand cri de triomphe pour prévenir le village auquel répondirent immédiatement dans chaque concession les "you you" des femmes qui se mirent à frapper leursalebasses posées dans l'eau.

C'est à ce moment que les chefs de famille égorgèrent à leur tour les poulets sur les autels familiaux. Le chef de terre procéda alors à des onctions de sang du poulet: trois sur la poterie sacrée, deux sur la sagaie de chefferie.

Enfin, il transvasa dans le pot sacré la bière apportée; il replaça le pot dans le sanctuaire et en ferma la porte. Le restant de la bière fut mis dans unealebasse et tous les hommes présents, tous "gens de la chefferie", y burent chacun leur tour, sauf le chef de terre. Puis tous quittèrent les lieux dans le même ordre processionnel. Il faisait alors nuit noire.

Pendant ce temps les habitants du village, hommes, femmes et enfants s'étaient rassemblés sur la place du tam-tam. Les mêmes notables reprirent la parole en public à peu près dans les mêmes termes que précédemment puis le "mogër" donna l'ordre au chef de terre d'allumer un feu de paille. Trois fois ce dernier passa la pointe de la sagaie de chefferie dans la flamme.

Khamis, un "homme de la terre", alluma alors une grosse torche de paille dans la flamme de laquelle tous les hommes adultes à la fois passèrent trois fois la pointe de leur propre lance. Ainsi celle-ci était-elle désormais protégée par la Margai et son propriétaire sûr de tuer beaucoup de gibier à la chasse. Autrefois, au temps des guerres, cette protection des puissances surnaturelles lui aurait permis de revenir sain et sauf des combats.

Une dernière torche fut allumée et passée rapidement au-dessus du groupe formé par les femmes et les enfants inclinés: "ainsi seraient-ils délivrés des maladies et des attaques des méchants esprits!". Une grande clameur s'éleva, faites de rires et de cris de peur plus ou moins réelle, puis l'assemblée se dispersa.

Le lendemain au lever du jour, on entendit de joyeuses exclamations: c'était un combat simulé entre filles et garçons. Les uns et les autres cherchaient à se verser sur le dos desalebasses pleines d'eau. Mais juste après s'élevaient des cris de deuils: une femme venait de mourir à Endiwe, village satellite de Temki. Cette mort perturba le déroulement de la fête qui ne reprit que le surlendemain après l'enterrement.

Comme à Gone, tous les hommes adultes se retrouvèrent au sanctuaire pour boire la bière contenue dans le propre pot du génie. Puis les étrangers et les gens du village allèrent de concession en concession réclamer aux femmes la bière que chacune d'elles avait préparée.

Nous avons lu dans l'étude de P. Hersé, premier observateur des Margayes de Melfi (1), qu'il n'avait jamais assisté à une fête, sachant de bonne source que c'étaient d'"affreuses orgies" dans lesquelles la présence d'un administrateur aurait été déplacée. Bien sûr, nous vîmes des hommes ivres, mais, ni femmes, ni enfants et surtout le "mogër" veillait à ce que cette ivresse de quelques individus n'entraînât ni rixes ni troubles.

Ce qui nous a frappée au contraire à Temki, ce fut le sentiment de nous trouver devant un rituel très élaboré, respecté le plus scrupuleusement possible par les acteurs principaux des cérémonies. En même temps nous avons constaté fortement les difficultés que l'on éprouve à observer seul les multiples phases de ces cérémonies. A Temki, comme à Gone, il nous a fallu choisir: le fait d'assister au cérémonial du génie de chefferie nous empêcha par exemple d'observer le culte familial...

Nous avons signalé que les génies de chefferie avaient droit à deux fêtes par an: début des pluies et surtout récolte. Il faut pourtant signaler une exception à ce régime. Cette exception est représentée par le génie Ula, enjeu de bien des rivalités passées et honoré aujourd'hui en trois sanctuaires différents. Si à Goboro, on sacrifie à Ula deux fois l'an, à Karfisso et surtout à Mak - qui représente de l'avis de tous les Saba le sanctuaire continuant en ligne directe le sanctuaire originel - les desservants nous ont indiqué que le génie Ula normalement n'était honoré qu'une seule fois dans l'année. Cette fête est appelée "mani na Ula": "la bière de Ula", ou "Eki na Ula", "aspersion de Ula". Elle a lieu non pas au début mais au milieu des pluies: le mil est alors bien vert et prêt à être repiqué. A la différence des fêtes des génies de la montagne qui sont des fêtes de début des pluies, la fête de Ula est donc une "fête du mil vert" ou "fête du repiquage de mil". Des villages environnants arrivent des envois de mil berbéré: le "mogër" les répartit entre les femmes du village pour qu'elles fassent de la bière. Tous les habitants du village vont repiquer ensemble le mil dans le champ du "mogër". Tous les sept ans, on sacrifie à Ula un taureau, les autres années, on se contente d'un mouton. Taureau ou mouton, il faut qu'aspergé d'eau il tremble. Là aussi un "murka", sacrificateur appartenant aux "gens de la terre", égorge l'animal et verse dans le pot de Ula la bière préparée. A Mak

(1) P. HERSE: "Observations sur les Margayes de Melfi" Bull. I.E.C. Brazzaville, II - 1, pp. 1-97, 1947.

un rituel spécial fait remplir de bière huit petits pots correspondant aux huit "mogër" qui se sont succédés depuis la partage de Ula (1). On peut assimiler ces pots aux autels de défunts, "guhe", avec toutefois cette différence que les poteries ne sont pas entretenues par un descendant direct du défunt et sont gardées plus de deux générations. La bière qui a été contenue dans ces pots est répandue dans les jarres de bière ordinaire "pour donner la force à tous les assistants" nous a dit le vieux Nugra.

c) Le culte rendu à Guddia, la grande Margai de Gone

En décrivant la grotte de ce génie et son sanctuaire au village, nous avons déjà évoqué le statut à part de Guddia dont tous les Saba reconnaissent la puissance exceptionnelle. On ne s'étonnera donc pas que les fêtes de Guddia soient considérées comme les plus importantes du pays Saba.

Elles ont lieu deux fois l'an et sont déterminées à chaque fois par la nouvelle lune. L'une et l'autre sont qualifiées de "djoahia". La première a lieu au début des pluies: c'est la "djoahia në mac", i-e "cérémonie de début des pluies". Le desservant attend le moment où les pluies peuvent être considérées comme commencées; la cérémonie religieuse a lieu à la nouvelle lune suivante.

Dans tout le pays Saba, jusqu'à Matara et Marguïa, chaque village a gardé de la récolte précédente un épi qu'il apporte au chef de Margai et qui le représente symboliquement. Ensuite cet épi sera accroché dans le sanctuaire de la Margai au village de Gone.

Toutes les femmes de Gone font de la bière: une partie est portée dans le sanctuaire et versée dans les pots sacrés, l'autre reste dans chaque concession. Le desservant du génie remplit d'eau dans laquelle il effrite des pailles prises au toit du sanctuaire - un récipient spécial, refait sur un modèle traditionnel lorsqu'il devient trop vieux: c'est un vase hémisphérique monté sur un pied carré ajouré. Avec un rameau de feuilles de "tsayanga" ("habîl" en Arabe)(?) trempé dans cette eau, le chef de Margai asperge tous les assistants. Les chevaux et même les cabris sont présentés par leurs propriétaires et aspergés aussi sans qu'aucune parole ne soit prononcée. Pour les gens malades a lieu une cérémonie à part à l'intérieur du sanctuaire de la Margai.

(1) Malgao, Wadja, Attobaya, Bunu, Isa, Derkarib, Doka, Rama, énumérés par Nugra l'actuel desservant.

Tant que les étrangers au village sont encore là, on ne touche pas à la bière des pots sacrés. Après leur départ, les hommes adultes se réunissent près du sanctuaire. Le desservant verse un peu de bière à terre et dit au génie: "ce sacrifice a été fait pour vous. Donnez à tous ces gens santé et richesse. Faites que Dieu leur donne !" Chacun de ces hommes boit un peu de la bière, mais nulle femme, nul enfant, ne peut en recevoir (1).

Cette fête de début des pluies a lieu avant que les villageois n'aient commencé à semer. Aucun ne se hasarderait à le faire avant car "son mil ne pousserait pas."

La fête de la récolte, "djoahia n'rukupo" est considérée comme la fête la plus importante. Elle a lieu en même temps que la fête du génie de chefferie, quand sort la nouvelle lune de "Nielpo".

Lorsque Min-Ha, l'"inventeur" de ce génie révéla aux gens de Gone les modalités de sa fête, il leur déclara que Guddia réclamait tous les sept ans un sacrifice humain. La victime, toujours un jeune, fille ou garçon, était généralement choisie parmi les "enfants de la Margaï", offerts au génie par leurs parents pour se délivrer d'une maladie envoyée par lui. Elle était égorgée au coucher du soleil par le "murka", le sacrificateur Bulon, à un emplacement spécial que nous avons visité, une dalle située au pied du lieu où habite dans la montagne le génie. Elle n'était pas enterrée mais laissée sur place; les hyènes se chargeraient de sa sépulture. Si par hasard on ne disposait pas de victime humaine, le "murka" s'entaillait les veines et faisait couler son propre sang. Un dernier sacrifice humain eut encore lieu du temps des Français, il y a une trentaine d'années. Une fille de la Margaï originaire du village de Mahoua, âgée d'une quinzaine d'années, fut sacrifiée. L'actuel chef de village en fut le contemporain mais non le témoin car cette mise à mort se faisait en la seule présence du "mogër" et de son "murka" (2).

L'offrande au génie Guddia de sang humain, offrande tout à fait exceptionnelle, était censée apporter au village une prospérité elle aussi exceptionnelle. Ce sang versé devait barrer le chemin à toutes les maladies; de plus personne ne serait tué à la guerre et les gens de Gone seraient

(1) Nous n'avons malheureusement pas recueilli de renseignements sur le sacrifice éventuel d'animaux.

(2) cf. supra p. 78 .

vainqueurs." Enfin "ce sacrifice servait à donner le mil en abondance: tout ce qui était semé dans la terre poussait bien ensuite; tout ce qui était dans le pays Saba donnait bien". Et Yoma, desservant actuel de la grande Margaï conclut ses remarques en disant: "tous les malheurs étaient chassés du pays" (1).

A l'arrivée des Français, la victime humaine fut remplacée par un taureau noir, égorgé lui aussi tous les sept ans. Le côté sur lequel la bête tombait était laissé en offrande à la Margaï. L'autre côté était mangé. Les années ordinaires, un grand mouton noir était tué à la place du taureau. Le ralentissement de ferveur des gens de Gone est décelable dans le fait que, depuis treize ans que l'actuel chef de Margaï a remplacé son père, aucun taureau n'a été offert au génie malgré les rappels effectués par différents "chevaux de Margaï" (2).

Après que la victime ait été sacrifiée au pied de la montagne, le desservant de la Margaï et le "murka" montent à la grotte du génie, après avoir retiré chaussures et coiffure et remplissent de bière une des poteries. Revenus le lendemain, ils déposent un poulet blanc vivant dans le trou. "La Margaï le prend" car le poulet disparaît dans la fissure et n'en ressort pas. Puis ils boivent la bière (3).

La cérémonie commencée dans la montagne se poursuit au village par la consommation de la bière déposée dans les pots sacrés contenus dans le sanctuaire. Il y a à nouveau aspersion d'eau sur la foule par le desservant, absolument comme pour les fêtes de début des pluies. C'est à cette aspersion que les habitants des villages autour de Gone attachent le plus de prix. Dans la description de leurs propres fêtes, ils faisaient figurer celle de Gone pendant laquelle, disaient-ils, ils "recevaient l'eau" pour rester en bonne santé.

(1) La valeur propitiatoire que les Saba attachent à ce sacrifice humain permet de le rapprocher d'autres cas rassemblés par H. Labouret ("Sacrifices humains en Afrique Occidentale"—Journ. Soc. African? T XI—pp. 193-196. 1941). En Afrique Occidentale les sacrifices de victimes humaines — "toujours un étranger" — ont pour but de se concilier les puissances surnaturelles afin d'obtenir fertilité et fécondité. (...). S'ils représentent un don de remerciement pour une bonne récolte, ils ont lieu au cours de fêtes encadrant celle-ci".

(2) cf. supra p. 113.

(3) sans doute en compagnie d'hommes adultes. Nous manquons de précision sur cette partie du sacrifice, qui en 1966, on l'a vu, fut exécutée par erreur une lune trop tôt. Nous n'avons ^{qu'}assisté aux danses profanes de réjouissances.

Puis les fêtes s'achèvent par des danses soutenues par la consommation de la bière et se terminant avec elle. Ces danses sont accompagnées par l'orchestre du village. Du vivant de Taïbulo, père et prédécesseur de Yoma, l'actuel "mogër", existaient encore des "tambours de chefferie". Il s'agissait de deux tambours de bois, un grand et un petit, frappés tous deux d'un seul côté, qui étaient conservés par le "mogër" et ne jouaient qu'à l'occasion des fêtes de la Margaï. Rongés par le temps, ils n'ont pas été remplacés. L'existence de "tambours de chefferie" nous a également été signalée chez les Sokoro de Tomki où ils ont aussi disparu, et chez les Mogum de Kongot qui les utilisent toujours et nous les ont présentés. Le transfert de Margaï et de compétences explique qu'à Gone ces tambours n'aient pas été détenus par les desservants du génie de chefferie qui, dans les groupes ethniques voisins, les conservaient dans leur propre case et les considéraient comme un des attributs de la chefferie.

Au cours des danses la grande Margaï de Gone, chaque année, enfourche ses montures, d'abord son desservant et aussi, en même temps, plusieurs femmes: certaines habitant le village, d'autres mariées à l'extérieur mais nées à Gone, toutes étant filles du village, Dès que les mouvements saccadés, les pas de danses inhabituels de l'une ou l'autre font comprendre à l'assemblée que la Margaï commence à monter un de ses chevaux, l'orchestre joue immédiatement le "chant de sortie de la Margaï" et les assistants s'exclament: "la Margaï vient ! la Margaï vient !" "Qu'est-ce qui sort tout doucement ?" dit le chant, "où va notre femme ? Elle est venue pour causer avec nous: causons avec elle !" Et tous se réjouissent de constater qu'une fois de plus la Margaï a révélé sa satisfaction devant les danses organisées en son honneur et a honoré ses fidèles de sa présence en dansant au milieu d'eux.

d) L'orchestre Saba

On ne saurait terminer cette évocation des cérémonies collectives Saba sans décrire l'orchestre qui, on l'a vu, tient un tel rôle dans ces fêtes, et en particulier dans les crises de possession.

L'orchestre, "pilon" en Saba, comporte trois tambours, un ensemble de cinq flûtes (parfois ramené à quatre, voire trois instruments) et trois bruiteurs, soit théoriquement un ensemble de huit musiciens (qui peuvent n'être que sept ou six):

L'orchestre Saba est absolument semblable dans sa composition à ceux de la plupart des groupes ethniques voisins. Toutefois il semble qu'autrefois certains d'entre eux utilisaient en plus d'autres instruments de musique, aujourd'hui disparus ou en voie de disparition. Ainsi les Bolgo jouaient d'une très longue trompette (environ 1m80) entièrement de bois (1). Cette trompette se retrouvait chez les Dionkor du Guéra qui utilisaient eux, un ensemble de cinq de ces instruments (2). Les Sokoro, enfin, employaient le xylophone, encore en usage chez les Sara (3).

La composition de l'orchestre Saba ne paraît pas avoir varié depuis les anciens temps.

Les trois tambours utilisés sont des tambours de bois de taille décroissante. Le plus grand se nomme "gadiar ne dwahi", le moyen tambour ventru est "gangu". L'un et l'autre ne se frappent que d'un seul côté. Le plus grand est posé à terre, le moyen est retenu sur l'aisselle par un lien de cuir. Le plus petit des tambours se pose en travers des cuisses ou des pieds du joueur et est frappé de deux côtés : il a nom "birdaï".

L'ensemble des flûtes, "père", comprend cinq flûtes de taille décroissante, donnant chacune une note différente. Ces flûtes, faites de tubes de bois d'un diamètre identique d'un bout à l'autre de l'instrument, sont parfois recouvertes de peau de serpent. Très souvent aujourd'hui la plus longue manque. Cette grande flûte se nomme "dugul"; viennent ensuite dans l'ordre "sani", "gali", "mariya" et "leken" la toute petite. Tandis que les joueurs de "dugul" et "leken" se consacrent exclusivement à leur instrument, les trois autres manient en plus un bruiteur. Ces trois bruiteurs, "djokoraï" eux aussi de taille décroissante, sont faits des Calebasses allongées et évidées, ouvertes à l'une de leurs extrémités et munies de petits morceaux de bois dur, reliés par un lien de cuir à la Calebasse qui fait caisse de résonance.

(1) Une petite de ces trompettes "tora" en Bolgo est en possession du Musée du Tchad à Fort-Lamy.

(2) P. Fuchs op. cit.

(3) S. de Ganay: "Le xylophone chez les Sara du Moyen Chari". Journ. Soc. African. T XII, pp. 204-240 - 1942.

L'ensemble des joueurs, "plüi", est dirigé par un chef, lui-même musicien - généralement flûtiste - qui peut exercer ses fonctions sa vie durant, jusqu'à ce qu'il devienne trop vieux. Il n'existe pas chez les Saba de familles de musiciens: "il n'est question que de don."

Les orchestres se font toujours payer, autrefois en mil et en coton, aujourd'hui en argent. Ils demandent des sommes relativement importantes.

Autrefois, pendant la saison sèche, les orchestres pouvaient entreprendre des tournées de danses durant jusqu'à un mois et les menant parfois fort loin, de toutes façons en dehors du pays Saba. On se rappelle que c'est au cours d'une de ces tournées que les Poyon de Muku venus jusqu'Ab-Tuyur furent suivis à leur retour par la Margaï du lien qui manifesta son désir de s'établir parmi eux. La tradition souligne donc, elle aussi, ce lien que nous avons déjà signalé entre la possession - c'est-à-dire, pour les Saba, entre la manifestation visible du génie - et la musique.

e) Les génies de clan

C'est volontairement que nous plaçons après cette présentation de l'orchestre Saba la description des fêtes de génies "milmagne". Ce culte apparaît en effet comme une transition entre le culte collectif dans lequel l'orchestre joue un rôle important et le culte familial qui n'a droit à aucun accompagnement musical.

Nous n'avons assisté qu'à une seule fête de "milmagné" à Gone, le 16 novembre 1966. Encore cette observation fut-elle bien imparfaite à cause du "télescopage" des différents cultes, tous célébrés presque en même temps.

Le culte rendu au "milmagne" a lieu deux fois par an. Un sacrifice est offert au début des pluies: "'eki na milmagne" "aspersion du milmagne". Deux animaux mâles, un coq et un mouton, parfois de n'importe quelle couleur; assez souvent de couleur "rouge", sont égorgés en la présence des seuls membres de l'"okubeti" - habitant au village, parfois rejoints par quelques parents venus des alentours, lorsque le clan est fractionné en plusieurs villages.

La viande des animaux sacrifiés est consommée par eux seuls: aucun

allié ne peut en manger sous peine d'être "attrapé" par le "milmagne" (1). De la bière de mil rouge est versée dans le pot du milmagne et bue par eux seuls également.

Au moment de la récolte a lieu la fête la plus importante appelée "djoahia". Elle a lieu au cours du mois des récoltes, le mois d'octobre; à Gone, elle suit exactement la fête des grands génies.

Un coq et un mouton sont à nouveau sacrifiés au coucher du soleil, et le pot sacré, descendu exceptionnellement de sa fourche, est rempli de bière qui ne sera bue que le lendemain. Les pierres de l'autel - boules de pierre et outils néolithiques - ne sont pas lavées. Jadis la femme du desservant filait une quenouille de fil de coton nouveau à l'aide duquel son mari tissait une petite bande de gaback qui était attachée au col de la burma, en remplacement de l'ancienne.

À Gone, nous n'assistâmes qu'à la dernière phase de la fête du milmagne, l'offrande de la bière. Au lever du jour, une trentaine de personnes étaient là, la plupart étaient venues des villages environnants, surtout pour assister à la fête de la grande Margaï de Gone. Le desservant après avoir transvasé la bière du pot sacré dans unealebasse en arrosat trois fois le pot tout en parlant: "Cette Margaï a été laissée d'abord à mes ancêtres jusqu'à moi. Ils ont toujours fait ce sacrifice, le même que celui que je fais aujourd'hui. Je veux obtenir la santé de ma famille, des enfants et des femmes. Autrefois si on faisait à la Margaï des sacrifices comme celui d'aujourd'hui, elle devait nous apporter tout ce qui est en brousse. Mais maintenant la Margaï n'attrape plus les gens. Alors, qu'est-ce que je vais faire ? Ce sacrifice, je le fais pour la santé de ma famille, c'est tout ! Maintenant nous avons versé cette boisson. Si nous sprtons en brousse, notre corps sera bien léger et en bonne forme. Je n'ai plus de paroles, maintenant: que tous, nous restions en bonne santé !" Deux autres assistants parlèrent sur le même thème. "Les Margaï d'autrefois, dit l'un, si on leur faisait des sacrifices comme celui-là, on avait beaucoup de mil dans son année ! Mais les Margaï, d'aujourd'hui, on a beau leur faire des sacrifices, elles laissent les gens dans la famine: ils n'ont rien à manger que le tamarinier ! (2)" Et un autre d'ajouter "les Margaï d'autrefois, quand on leur parlait comme ça, elles vont

(1) cf. supra p. 84.

(2) Allusion à la terrible saison des pluies que venaient de subir les gens de Gone.

enlevaient et vous vous trouviez juste^{en} face d'une antilope tuée par un lion mais celles d'aujourd'hui, elles ne vous apportent rien !"

Après la cérémonie, close par cette consommation en commun de la bière, Djimé, le desservant devait nous expliquer que le ton revendicatif pris vis à vis du génie était volontaire: il espérait ainsi le piquer au vif et le forcer en quelque sorte à la libéralité, dans la lignée de sa conduite d'autres fois. Toutefois, prises à la lettre, des paroles révèlent un certain désenchantement, sinon un doute en la puissance et peut-être en l'existence des génies.

3) LE-CULTE FAMILIAL

Nous ne voulons pas nous étendre longuement sur le culte familial car il double exactement le culte collectif, étant célébré lui aussi deux fois par an, aux premières pluies et aux récoltes.

Les autels familiaux sont, on l'a vu, de trois espèces différentes: autels de défunts ou "guhe", autels de génie ou "duldule", enfin, beaucoup plus rarement, autels de jumeaux: "use na ukuno". A ces divers cultes il faut ajouter un type de culte expiatoire: "Dawin gona", culte rendu à l'esprit d'un innocent assassiné, qui apparaît suivant les villages tantôt comme un culte collectif, tantôt comme un culte familial.

Nous ne décrirons que les cérémonies auxquelles nous avons personnellement assisté, celles des "guhe", d'une part au village de Gone, d'autre part au village de Goboro-Bara.

Alors que nous pensions avant d'observer personnellement le déroulement de ces rites que le culte familial était célébré par le desservant tout seul, nous avons constaté en fait que celui-ci se faisait toujours assister de quelques notables de sa famille, en particulier du doyen d'âge du village, s'il appartient à son clan. Les mêmes hommes se rendent à tour de rôle l'un chez l'autre pour participer au culte.

Le "guhe" ne reçoit jamais d'animal à quatre pattes en sacrifice: il n'a droit qu'à un poulet. Le chef de famille l'égorge lui-même au moment où sort la nouvelle lune, ou à défaut, lorsque le soleil disparaît derrière l'horizon. Avant de le sacrifier, il s'adresse au défunt. Djindi, au village de Goboro-Bara, parla ainsi: "Cette année, je n'ai pas tout ce qu'il faut pour vous faire le sacrifice complet. Je n'ai pas assez mais quand même je vous ferai un peu de sacrifice car j'ai peur. Le mil vert, il faut que vous lui fassiez donner de gros grains. Les enfants doivent rester en bonne santé et je les

enverrai en brousse pour qu'ils me rapportent ce dont j'ai besoin. En ce moment c'est la famine; normalement je n'aurai pas dû faire ce sacrifice mais je l'ai fait quand même parce que j'ai peur. Si les vers veulent monter dans le berbéré, faites les descendre ! Ce que vous avez chez vous vous n'avez pas le droit de le refuser à un ami ! Moi je vous fais le sacrifice mais vous savez bien ce qui est. Vous voyez qu'il n'y a rien dans nos maisons Voilà, je n'ai pas trouvé de bon poulet mais quand même, j'ai trouvé celui-là ! Je vais l'égorger, faites qu'il tombe sur le dos !" La façon dont tombe le poulet manifeste en effet là aussi si le défunt est bien ou mal disposé envers son fils. Au cours des sacrifices auxquels nous avons assisté le poulet tomba fort heureusement sur le dos mais il arrive - assez rarement - semble-t-il - qu'il expire sur le ventre. En ce cas, nous a-t-on dit, on en égorge alors un autre "en changeant les paroles".

Des onctions de sang du poulet sont faites sur le pot du défunt qui, pour la circonstance, a été enlevé de sa place habituelle, la cuisine de la première épouse, et porté à l'extérieur de la case à droite de la porte d'entrée. Des touffes de plumes y sont également collées à l'aide du sang - trois touffes s'il s'agit d'un autel de défunt, quatre s'il s'agit d'une défunte.

Un peu de bière est versée dans le pot sacré et bu par le plus âgé des participants sans qu'aucune parole soit prononcée. Puis tous se séparent tandis que le poulet enfilé sur un bâton est plumé puis grillé par lui au feu - préparation inhabituelle, de plus sans sel ni piment, par un des fils du desservant. Il sera mangé le lendemain seulement.

Dans les autels consacré à des génies importants, la bière est une bière épaisse (1), celle que les Hadjeraï considèrent comme la meilleure; elle est versée le soir pour n'être consommée que le matin. Dans les autels familiaux, la bière est une bière claire (2) qui est versée et bue presque immédiatement après. Au lever du jour, les participants de la veille, assistés cette fois d'un ou deux hommes de plus, se retrouvent devant le pot, qui est rempli de bière par un des fils du desservant. Le desservant verse un peu de cette bière dans unealebasse, en répand à terre puis en

(1) "mani" en Saba, "merisse" en Arabe.

(2) "korde" en Saba, "bilbil" en Arabe.

arrose le pot du défunt, trois fois si c'est un pot pour une homme, quatre si c'est pour une femme. En même temps il parle. Djindi déclara ainsi: "Au début des pluies, je n'ai pas pu vous faire votre sacrifice. Alors j'ai pensé que lorsque je ferai le sacrifice de ma grande Margai, j'en ferai un petit pour vous aussi. Voilà, je verse la boisson. Cela fait déjà longtemps que vous avez été fait (1), alors je pense à vous comme à une grande Margai. Vous, "guhe" vous devez penser à moi. Si vous, mon père, vous ne m'aviez pas mis au monde, je ne pourrais pas vous verser cette bière. Alors vous aussi, vous devez penser à mon mil vert pour qu'il donne des grains". Après lui, le vieux Tisenié arrosa le pot ^à trois reprises en déclarant: "Djindi a trouvé ce mil pour vous préparer cette boisson mais s'il ne l'avait pas trouvé, comment aurait-il pu vous la préparer ? Ces vers qui sont sur le mil, Dieu n'a qu'à les faire descendre pour laisser le mil former ses grains !"

Tous burent alors la bière contenue dans le pot et mangèrent le poulet ^{noir} la veille qui avait été déchiqueté en morceaux: une des cuisses fut placée en offrande quelques minutes à côté du pot sacré, "pour le défunt lui-même", avant d'être mangée par le desservant. Puis tous se séparèrent.

(1) Djindi n'a pas connu son père et a été élevé par son frère aîné qui était déjà ^{un} adulte à sa naissance. Ce frère entretenait un "guhe" pour leur père; à la mort de son frère, après une période d'attente, Djindi reprit à son tour ce culte.

BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES CONSULTÉS

- A. ADLER : "Les Day de Boussa. Notes sur la vie sociale et religieuse d'une population du Moyen-Chari". Etudes et documents Tchadiens - Série A-1. Public. ronéot. Fort-Lamy. 78 p. 1966.
- P. ALEXANDRE : "L'organisation politique des Kotokoli du Nord-Togo". *Can. d'Et. Afr.* n° 14 - pp. 228-274. 1963.
- A.H. BA : "Animisme en savane africaine" -in "Les religions africaines traditionnelles" cf. infra
- H. BAUMANN & D. WESTERMANN : "Les peuples et les civilisations de l'Afrique". Paris. Payot, 605 p. 1948.
- BOUJOL & CLUPOT : "La subdivision de Melfi". *Bull. Soc. Rech. Congol.* Brazzaville - pp. 13-82, 1941. XXVIII
- R. BOUT : "La Margaye et les relations de pouvoir chez les Hadjerayes du Tchad". *Diplôme Inst. Et. Polit.* - Doc. ronéot. Aix - 103 p., 1962.
- G. CALAME-GRIAULE : "Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon." Paris. Gallimard. 589 p. 1965.
- E. DAMMANN : "Les religions de l'Afrique." Paris. Payot. 270 p. 1964.
- G. DIETERLEN : "Essai sur la religion Bambara". Paris. PUF. 1951.
- J. FORTNER : "Rites et coutumes d'une tribu sara, les Mbaye de Moissala". *Bull. IFAN. T.XX- sér. B. n° s 1-2*, pp. 142-169, 1958.
- P. FUCHS : "Le culte de la margaï chez les Hadjeraï". Trad. française de "Der Margaï-Kult der Hadjeraï". *Mitteilugen der Anthropologischen gesellschaft in Wien - Vienne.* 1960.
- J. Cl. FROELICH : "Animismes, les religions païennes de l'Afrique de l'Ouest". Paris. Ed. Orante. 253 p. 1964.
- J. Cl. FROELICH : "Les refoulés montagnards paléonigritiques". Thèse 3^e Paris. Doc. ronéot. 250 p. 1965.
- J. GALLAIS : "Signification du groupe ethnique au Mali" - "L'Homme". T.II-2 pp. 106-129, 1962.
- S. de GANAY : "Le xylophone chez les Sara du Moyen-Chari." *Journ. Soc. African* T. XII. pp. 204-240
- I. de GARINE : "Les Massa du Cameroun".- Vie économique et sociale. Paris. PUF 250 p., 1964.
- J/G. GAUTHIER : "Une société africaine traditionnelle: les Fali". *Fiches pédagogiques Annales du C.R.D.P. Bordeaux.* 61 p. 35 pl. photog. 1965.
- J. GOETZ : "Les religions des primitifs" in G. BERGOUX et J. GOETZ : "Les religions des préhistoriques et des primitifs". Paris. A. Fayard. *Encyclopédie Catholique* n° 140, pp. 47-122 - 1960.
- P. HERSE : "Observations sur les Margayes de Melfi". *Bull. Inst. Centraf.* Brâzaville II, 1, pp. 1-97, 1947.
- J. HURULLE : "Quelques aspects de la structure sociale des montagnards Kirdi du Nord-Cameroun". *Bull. IFAN. T.XX. série B. n°s 1-2?* pp. 111-122, 1958.

- J.P. LEBEUF : "L'habitation des Fali". Paris - Hachette - 608 p. 1961.
- H. LABOURET : "Sacrifices humains en Afrique Occidentale." Journ. Soc. African T.XI. pp. 193-196 - 1941.
- B. LEMBEZAT : "Les populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adamaoua"- Paris - PUF. 252 p. 1961.
- H. LEROUX : "Animisme et Islam dans la subdivision de Maradi (Niger)". Bull. IFAN - T.X - pp. 595-697, 1948.
- J. LESTRINGANT : "Les pays de Guider au Cameroun, essai d'histoire régionale". Doc. ronéot. Rép. du Cameroun. 465 p. 1964.
- J. LOMBARD : "Structures de type "féodal" en Afrique Noire". Mouton. le Monde d'Outre-Mer. XXVI - 540 p. 1965.
- G. MARCHESSEAU : "Quelques éléments d'ethnographie sur les Mofu du massif de Durum". Bull. Soc. Et. Camer. n° 10- pp. 7-55, 1945.
- J.Y. MARTIN : "Magoumaz, une communauté rurale en pays Matakam (Nord-Cameroun)". Public. Ronéot. ORSTOM - IRCAM- Yaoundé - 118 p. 1967.
- C.K. MEEK : "A Sudanese Kingdom - The Jukun". London. 548 p. 1931.
- C.K. MEEK : "Tribal studies in Northern Nigeria". London. T.I, 582 p. T. II, 633 p. 1931.
- Cl. PAIRAULT : "Boum le grand, village d'Iro". Trav. et Mém. Inst. Ethn. LXXII. Paris. 470 p. 1966.
- D. PAULME & ALTERI : "Les religions africaines traditionnelles". Rencontres Intern. de Bouaké. Paris. Ed. Seuil. 201 p. 1965.
- M.H. PIAULT : Populations de l'Arewa. Introduction à une étude régionale. Etudes Nigériennes. 13. IFAN-CNRS. Doc. ronéot., 67 p. 1964.
- J. POUILLON : "La structure du pouvoir chez les Hadjeraï (Tchad)". L'Homme. T.IV n° 3 pp. 18-70 - 1964.
- A.M. PODLEWSKI : "Etude démographique de trois ethnies païennes du Nord-Cameroun Matakam, Kapsiki, Goulo". Rech. et Et. Camer. 1961. I pp. 1-70.
- A.M. PODLEWSKI : "Les forgerons Mafa. Description et évolution d'un groupe endogame." Public. ronéot. IRCAM . ORSTOM. Yaoundé. 55 p. 1965.
- J. ROUCH : "La religion et la magie Songhay". PUF. 325 p. 1960.
- D. TAIT : "The Kɔkɔmba of Northern Ghana." Intern. Afric. Inst. Oxford. 255p 1964.
- L.V. THOMAS : "Proèmes pour une analyse phénoménologique des religions négro-africaines traditionnelles". Cours ronéot. Fac. Lettres Dakar - 123 p. 1966.
- M.J. TUBIANA : "Survivances préislamiques en pays Zaghawa". Trav. et Mém. Inst. Ethn. LXVII Paris. 223 p. 1964.
- J.F. VINCENT : "Les Margai du pays Hadjeraï (Tchad). Contribution à l'étude des pratiques religieuses." Bull. I.R.S.C. (ORSTOM) Brazzaville pp. 63-86. 1962.
- J.F. VINCENT : "Techniques divinatoires des Saba (montagnards du Centre-Tchad)". Journ. Soc. Afric. T. XXXVI pp. 45-63. 1966.

TABLE DES MATIERES

Introduction.....	1.....
Description de l'enquête.....	3
Présentation des Saba.....	5
Chapitre I.....	10.....
Histoire du peuplement Saba	
Chapitre II.....	19
Relations à l'intérieur de la Société.....	19
1. Les clans.....	22
2. Les lignages.....	24
3. Les quartiers.....	26
4. Statut des "gens de la terre".....	33
5. Statut des "gens de la chefferie".....	34
6. Les captifs.....	36
7. Les mariages.....	
Chapitre III	
Eléments de métaphysique Saba.....	41
1. Wasa, le Dieu créateur.....	41
2. Les génies ou "Margaï" - "Dawin" en Saba.....	44
a) les "Margaï" de la montagne.....	52
b) les "Margaï" de la chefferie.....	53
c) les "milmagne" ou génies de clan.....	55
d) les "duldule" ou génies protecteurs individuels.....	56
3. L'existence, la mort, la survie.....	58
cas particulier : les innocents assassinés.....	64
4. Les sorciers, mauvais magiciens et voyantes.....	65
Chapitre IV	
Les lieux de cultes.....	71
A. Les sanctuaires collectifs.....	71
1. Les sanctuaires de la terre.....	71
a) origine.....	73
b) description.....	74
2. Les sanctuaires de chefferie.....	76
3. Un cas particulier : la grande Margaï de Gone.....	77
a) origine.....	78
b) description des sanctuaires.....	79
c) enfants de Margaï.....	82
d) panthère de la Margaï.....	82
e) descendance.....	83

4. Les sanctuaires de clans.....	84
B. Les sanctuaires individuels.....	85
1. Les sanctuaires "duldule".....	85
2. Les sanctuaires "guhe".....	86
3. Les autels de jumeaux.....	87
4. Les autels dédiés à l'esprit d'hommes assassinés.....	87
 Chapitre V	
Les agents du culte.....	89
1. Les maîtres de la terre.....	89
2. Les chefs-prêtres ou "Mogër".....	98
3. Les maîtres de "milmagne".....	109
4. Les "chevaux des Margai" : possédés et possédés.....	109
 Chapitre VI	
Le culte et ses manifestations.....	115
1. Le calendrier Saba.....	117
2. Les cérémonies collectives	117
a) les génies des montagnes.....	117
b) les génies de chefferie.....	122
c) la grande Margai de Gone.....	130
d) l'orchestre Saba	133
e) les génies de clan	135
3. Le culte familial.....	137
 Bibliographie des ouvrages consultés.....	 140