

Systèmes de pensée en Afrique noire

4 | 1979
Le sacrifice III

Nature et fonction du sacrifice chez les BèRi du Tchad et du Soudan

Nature and function of sacrifices among the BèRi of Chad and Sudan

Marie-José Tubiana



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/span/456>

DOI : 10.4000/span.456

ISSN : 2268-1558

Éditeur

École pratique des hautes études. Sciences humaines

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 1979

Pagination : 139-166

ISSN : 0294-7080

Référence électronique

Marie-José Tubiana, « Nature et fonction du sacrifice chez les BèRi du Tchad et du Soudan », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 4 | 1979, mis en ligne le 04 juin 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/span/456> ; DOI : 10.4000/span.456

NATURE ET FONCTION DU SACRIFICE
CHEZ LES BÈRÉ DU TCHAD ET DU SOUDAN

par Marie-José Tubiana

Lorsque vous m'avez demandé, en mars 1978, de participer à vos travaux sur le sacrifice en apportant ma contribution à partir de l'analyse des faits BÈRÉ (1), j'ai accepté avec grand plaisir. Puis je me suis sentie assez embarrassée. En effet, vos premiers exposés, auxquels je n'ai pas assisté, ont commencé en 1975 et je me faisais un peu l'effet de prendre un train en marche sans trop savoir où j'allais. D'autre part, j'avais moi-même participé, durant l'année 1970-1971, à un séminaire sur le sacrifice qui procédait, me semble-t-il, mais peut-être fais-je erreur, de la même démarche que la vôtre : faire une "enquête comparative sur le sacrifice"... car "il n'est plus possible aujourd'hui d'exprimer une théorie générale du sacrifice comme l'ont tenté autrefois Henri Hubert et Marcel Mauss. Il est devenu indispensable d'examiner dans chaque aire de civilisation, de façon précise, non seulement les procédures rituelles et le vocabulaire sacrificiel, mais la place du sacrifice dans toute la vie sociale". Une comparaison systématique était tentée dans les sociétés grecque, indienne, chinoise, sémitiques, romaine, puis africaines dans la perspective suivante : "Le problème n'est pas seulement de marquer les rapports et les différences, mais de se demander pourquoi tel trait qui est pertinent dans un système religieux

1. BÈRÉ est le nom que se donnent deux populations des Confins tchado-soudanais, plus connues sous les noms utilisés par les arabophones de Zaghawa et de Bideyat.

est absent dans un autre... On peut espérer, au terme de l'enquête comparative, remplacer une théorie générale du sacrifice, nécessairement arbitraire, par un tableau des divers modèles de *sacrifices* (au pluriel) réalisés dans les différentes sociétés, chaque système particulier prenant place dans le tableau comme un équilibre original entre les tendances ou variables dont la combinaison obéit à des règles de plus ou moins grande compatibilité réciproque" (2).

Cette tentative fut très féconde et très stimulante pour chacun des participants, toutefois l'ampleur de la documentation mise en oeuvre, sa disparité ainsi que les différences d'approche : études de texte, d'inscriptions ou de faits d'enquête, ne permirent d'aboutir ni à une publication collective ni, à plus forte raison, à une synthèse originale comme le faisait prévoir le projet initial. D'où mon embarras à participer de nouveau à une entreprise en gros similaire avec des faits qui, pour ma part, sont les mêmes et une analyse, du moins je l'espère, quelque peu affinée.

Comment puis-je me situer par rapport à vos recherches ? Quelle sorte d'ouverture puis-je vous offrir, non seulement en décrivant des procédures rituelles particulières, mais en essayant de les interpréter à la lumière de ce que nous savons de l'organisation sociale et surtout politique de la société *Bèrè* ?

En abordant cette population, je vous invite à quitter l'Afrique occidentale pour nous diriger vers le centre et surtout vers l'est, puisque les *Bèrè* vivent sur les confins tchado-soudanais, mais ce qui m'apparaît encore plus important c'est que nous sortons du domaine des cultivateurs -- ou des petits éleveurs -- sédentaires pour passer dans celui des pasteurs transhumants, éleveurs de gros et de petit bétail. Ce dernier facteur va, bien entendu, modifier considérablement la nature des sacrifices et des offrandes.

Beaucoup de mes matériaux d'enquête ont déjà donné lieu à publications (3). Je ne reprendrai donc pas ici la description des différents

2. Extrait de la circulaire annonçant ce séminaire dans le cadre du Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes que dirige Jean-Pierre Vernant.

3. "Un rite de vie, le sacrifice d'une bête pleine chez les Zaghawa kobé du Ouaddaï", *Journal de psychologie normale et pathologique*, juil.-sept. 1960, pp. 291-310 ; *Survivances préislamiques en pays zaghawa*, Paris, Institut d'ethnologie, 1964.

types de sacrifices accomplis par les *BÈRi*, je me contenterai de souligner que tous sont liés à la fertilité en général : que ce soient les sacrifices d'intronisation qui rendent les chefs de tribus (4) ou de clans responsables de la venue de la pluie ou que ce soient les sacrifices faits lors d'une demande personnelle en liaison avec la fertilité des hommes -- demande d'enfants, demande de guérison -- ou avec la fertilité du troupeau -- animaux perdus ou volés, animaux malades. Une première distinction apparaît donc comme opératoire. Elle groupe dans une catégorie les cultes publics, qui sont toujours le fait d'une collectivité, et dont la périodicité est fixe, dans une deuxième les cultes privés qui sont actions individuelles ou occasionnelles. Par la suite, je nuancerai cette distinction en montrant comment dans tout culte public s'insère une séquence privée et réciproquement comment dans tout culte privé s'insère, à un moment donné, une séquence qui intéresse l'ensemble de la collectivité. Cette distinction : culte public/culte privé m'apparaît fondamentale non seulement au niveau de la compréhension et de l'analyse des faits mais également au niveau le plus à ras le sol, de l'enquête elle-même, puisque depuis maintenant plus de vingt ans que je travaille sur cette région je n'ai jamais pu observer un seul culte public, tous abandonnés depuis une trentaine d'années et plus sous la pression de l'islam, alors que les cultes privés demeurent extrêmement vivaces.

Dans mes enquêtes sur les cultes publics, j'ai travaillé sur les lieux des sacrifices avec les acteurs ou les témoins survivants, mais je n'ai jamais observé le déroulement du rituel ; les enquêtes sur les cultes privés ont été également faites sur les lieux de culte avec les acteurs du ou des sacrifices et j'ai pu observer sur place certains des rituels et participer de bout en bout à l'un d'entre eux. C'est à partir de ces matériaux que je vais essayer de dégager la "spécificité" des sacrifices zaghawa ; je voudrais aussi rechercher les points communs avec les exposés faits précédemment afin de voir dans quelle mesure on peut en rattacher certains à des "modèles". Je dois dire que si

4. Nous employons le terme "tribu" qui ne nous satisfait guère pour désigner une confédération de clans ayant un chef unique à sa tête.

le premier point est relativement aisé à traiter, le traitement du second s'avère long et difficile et ne pourra, à mon sens, être envisagé que dans une étape ultérieure avec la collaboration de tous les participants.

A. *Les cultes publics tribaux.*

Mon analyse repose sur l'étude de cinq rituels. Tous prennent place chez les Zaghawa et Bideyat vivant au Tchad où une islamisation moins forte qu'au Soudan a prolongé leur existence.

Le sacrifice fait par le chef de tribu au nom de la collectivité qu'il gouverne a toujours lieu sur la montagne propre à son clan, c'est-à-dire au clan royal. C'est *ha-kobe* (5) pour les Kobé et le clan royal des *arji*, *ha-ya* pour les Kabka et le clan royal des *bigi*, *ha-kige* pour les *kigeRa*, *ey-ha* pour les Bideyat Bilia et le clan royal des *kolyaRa*, la montagne *gainga* pour les Dirong et le clan royal des *mige* ou des *ğude* suivant une alternance du pouvoir dans ce dernier cas.

Le chef (6) se rend sur la montagne lors de son intronisation et il y revient périodiquement tous les trois ans.

Le but du sacrifice, même si parfois les modalités diffèrent, est toujours le même : amener la fertilité sur le pays. En effet, dès sa nomination, le chef est investi d'un pouvoir où l'analyse distingue politique et religieux ; il exerce son autorité sur ses sujets, il est un lien entre eux et la divinité. Responsable de l'ordre social, il est aussi responsable de l'ordre "météorologique", en particulier de la venue de la pluie. Lorsqu'il monte pour la première fois sur la montagne sacrée de son clan -- montagne qui est à la fois le génie du lieu et la résidence de ce génie, l'ancêtre et la première résidence de l'ancêtre du clan --, le chef vient se faire reconnaître en tant que chef et en

5. *ha*, "montagne".

6. *ina* en *bèRi-a*, langue des *BèRi*, *sundan* (sultan) ou *melik* lorsque l'islamisation et l'arabisation gagnèrent les différentes chefferies.

tant que "faiseur de pluie" dont la tâche est de demander et d'obtenir la pluie. Cette reconnaissance peut être implicite ou explicite ; dans ce dernier cas, elle se fait par le truchement d'un serpent qui réside dans la montagne sacrée et qui est lui aussi l'ancêtre ou une des manifestations de cet ancêtre. Lorsque le serpent est favorable au nouveau chef, il se montre et accompagne les sacrifiants en glissant doucement à côté d'eux ou bien il tourne autour du chef et se couche à ses côtés. Le sacrifice accompli, il vient lécher le sang et manger la viande des offrandes. Lorsque le serpent désapprouve le choix fait, il reste caché, ou bien il se montre, gonfle ses joues et le chef s'enfuit.

Cette charge d'amener la pluie est tellement inhérente à la fonction de chef qu'un chef sous le règne duquel il ne pleuvrait pas pourrait se voir destituer à la demande de ses sujets, comme le cas s'est encore présenté en 1955.

L'époque de l'année où doit avoir lieu le sacrifice est bien déterminée et significative : c'est en juin-juillet, à la fin de la saison sèche. Quelquefois on attend même que la première averse soit tombée et, dans certains cas, on recueille la première eau de pluie pour faire bouillir la viande du sacrifice (Dirong).

La victime principale, dans les cinq cas de cultes tribaux sur lesquels j'ai enquêté, est toujours une femelle : chamelle (Kobé, Kabka), vache (Kigé, Bideyat Bilia, Dirong). C'est donc un sacrifice de gros bétail où la hiérarchie dans le choix des bêtes sacrifiées indique une hiérarchie des différentes chefferies. Mais il y a plus, dans trois cas (Kobé, Kabka, Bideyat Bilia) cette femelle est une femelle pleine de six à sept mois, c'est-à-dire volontairement choisie pleine.

a. *Sacrifices et rites préliminaires.*

Ceux qui nous ont été signalés sont de trois ordres :

1) Sacrifice, dans le village du chef, d'une génisse (Kobé) ou d'un taureau (Kabka), tous les deux de couleur grise, dans le but de recouvrir avec leurs peaux les timbales royales. Les autres chefferies étudiées ne possèdent pas de timbales en cuivre (*nahas*) mais des tambours de bois (*déyer*) dont la peau ne sera renouvelée qu'après le

sacrifice central, avec la peau de la victime de celui-ci (Kigé).

Ce sacrifice préliminaire est accompli par le chef lui-même (Kabka) ou par un de ses neveux utérins (Kobé).

2) Un ou plusieurs sacrifices et des offrandes végétales sur la tombe de l'ancêtre du chef, avant d'aborder la montagne sacrée (Kobé). Le sacrifice est fait par le chef lui-même. Les offrandes sont déposées dans le trou d'un arbre (*ere*), considéré comme un ancêtre ou la résidence d'un ancêtre.

3) Sacrifice de purification, avec franchissement du sang et du corps de la victime par le chef à cheval ; abandon de la viande et de la peau de la bête sacrifiée, devenues impures, aux forgerons (Kigé, Dirong) (7). Le sacrifice est fait par un membre d'un clan "maître du sol" (8). Chez les Kigé, il est spécifié que c'est un neveu utérin ; sans doute l'est-ce aussi chez les Dirong. Le chef purifié est élevé trois fois sur la selle de son cheval. Cette élévation "sur le pavois" se retrouve chez les Kigé et chez les Dirong. Ce rituel de purification est précédé d'une retraite du chef dans un ouadi sur le chemin de la montagne sacrée. Cette retraite est de quatorze jours pour le chef kigé, de sept jours pour le chef dirong.

7. Jeanne-Françoise Vincent pense que les sacrifices de purification ne comportent pas offrande de l'animal sacrifié ("Conception et déroulement du sacrifice chez les Mofu", *Systèmes de pensée en Afrique noire*, Le sacrifice 1, cahier 2, 1976, p. 184). Je crois, de mon côté, qu'il convient de bien faire la distinction en plusieurs types de sacrifices, même si l'on utilise le même terme pour en parler, et l'on ne peut interpréter de la même manière le sacrifice de purification qui sert à "se débarrasser d'une souillure" et le sacrifice oblatif qui accompagne une demande ou qui remercie pour un don. Mais dans tous les cas, le fait de sacrifier un animal est au centre du rituel.

Chez les Zaghawa, la viande impure des sacrifices de purification est abandonnée aux forgerons ; chez les Mofu, les animaux sacrifiés sont, au moins dans deux cas, daman et lézard, des animaux non consommables.

8. Ce sont les premiers occupants du pays. Ceux dont on dit qu'ils sont "nés de la montagne". L'expression "maîtres du sol" nous paraît mieux convenir que "maîtres de la terre" qui peut prêter à confusion avec la fonction de "chef de terre".

La diversité des rites préliminaires concernant d'une part les sultans kobé et kabka, d'autre part les chefs kigé et dirong (nous n'avons pas d'information sur ce point concernant le chef des Bideyat Bilia) trouve, à mon sens, son explication dans le fait que, dans les deux cas, le choix du chef se fait différemment :

Les sultans kobé et kabka sont choisis au sein du clan royal par les notables de leur tribu, tandis que les chefs kigé et dirong sont choisis -- toujours à l'intérieur du clan ou des clans royaux -- par le sultan du Wadday. Cela implique toute une série de modifications.

Ainsi, dans le rituel kigé, tout semble destiné à faire reconnaître par les siens le chef choisi par un sultan étranger : le faire reconnaître par les gardiens de la montagne et par la montagne elle-même par le truchement du serpent-ancêtre qui y réside.

Si cette hypothèse est juste, une série de faits s'éclaire. On comprend pourquoi le futur chef, revenant d'Abbéché, ne va pas directement dans le village qui sera sa résidence, où il ne peut pas encore entrer comme chef, mais se retire pendant quelques jours dans un ouadi en attendant que les préparatifs du sacrifice soient faits ; pourquoi les *weyageRa*, gardiens de la montagne, lui barrent la route jusqu'à ce qu'il ait conclu une alliance avec eux en leur promettant une cuisse de la vache du sacrifice ; pourquoi il est "élevé sur le pavois" par ces mêmes *weyageRa* ; pourquoi enfin le tambour du chef n'est recouvert d'une nouvelle peau qu'après la reconnaissance de celui-ci par le serpent : si le serpent ne reconnaît pas le chef, un autre chef doit être nommé, une autre vache sacrifiée, une nouvelle peau préparée pour recouvrir le tambour royal.

Dans le cas de la chefferie dirong, l'interprétation des rites est plus difficile du fait que les chefs peuvent appartenir à deux clans différents : les *mige*, d'origine maba, anciennement maîtres des montagnes et détenteurs de la chefferie, et les *gude*, originaires du pays kobé, qui se sont affirmés plus tardivement en tant que chefs à la suite d'une alliance matrimoniale avec la fille du chef *mige*. Mais qu'il appartienne à l'un ou à l'autre clan, le chef est là aussi nommé par un sultan étranger, celui du Wadday.

Si le chef est un *mige*, seul est accompli le sacrifice de purification, du moins selon les informations que nous possédons. Si le chef est un *gude*, nous retrouvons les différentes séquences déjà signalées pour les

Kigé : retraite du chef dans un ouadi, intervention des clans maîtres du sol avec un rite particulier de "tournées" autour d'une pierre pour l'un d'eux, sacrifice de purification, élévation sur le "pavois".

Il nous a paru important de situer avec précision ces sacrifices et ces rites préliminaires, qui nous permettent de mieux comprendre le statut des différentes chefferies et leur degré d'allégeance vis-à-vis du grand sultanat voisin, ainsi que les rapports entre clans envahisseurs, détenteurs actuels du pouvoir, et clans des maîtres de la terre ou de la montagne (cela semble équivalent) aujourd'hui dépossédés. Nous reviendrons sur ces différents aspects de l'organisation politique et sociale qui constituent les points d'ancrage du rituel dans l'histoire.

Notons enfin, avant d'aborder l'analyse du sacrifice principal, qu'il est spécifié, au moins dans trois cas, que le chef doit respecter un interdit sexuel qui sera d'environ trois jours pour le sultan kobé ("à partir du moment où il se mettra en route jusqu'à ce que le sacrifice soit accompli"), de quatorze jours pour le chef kigé, c'est-à-dire le temps de sa retraite dans le ouadi (l'interdit est peut-être de même durée pour les chefs *gude* ou *dirong*, mais cela n'a pas été noté) (9).

En ce qui concerne le sultan kabka, il avait obligation de s'unir à une jeune fille de sa tribu, quelques jours avant le sacrifice, jeune fille choisie pour sa beauté. Toutefois un tel mariage n'est pas incompatible avec un interdit sexuel précédant le sacrifice.

b. *Le sacrifice central.*

Nous avons vu (cf. *supra*) la nature de la victime principale. Notons, dans le cas du sacrifice kobé, sur lequel nous possédons le plus de renseignements, que la chamelle pleine destinée au sacrifice est conduite à l'abri des regards, à travers la brousse, en dehors des pistes et des sentiers, guidée par le chef du clan *tubugi*, un des clans anciennement maîtres du sol, accompagné de son fils, de son frère ou à défaut d'un homme de n'importe quel clan à l'exception du clan royal.

9. Chez les Mofu du Nord-Cameroun, lors des sacrifices aux ancêtres, une abstinence sexuelle, particulièrement rigoureuse pour les acteurs principaux du sacrifice, pour lesquels elle s'étend à plusieurs jours, est signalée par Jeanne-Françoise Vincent (*op. cit.* p. 184).

Car s'emparer de la chamelle et aller la sacrifier reviendrait à s'emparer du pouvoir. Pendant ce temps s'avance, sur un itinéraire déterminé, le cortège accompagnant le chef. Ce cortège est, lui aussi, organisé d'une manière fixe. Il comprend tous les hommes circoncis et quelques femmes ayant une place importante : premières épouses et soeurs du sultan. Elles ne doivent être ni enceintes, ni en période d'allaitement. Nous ne savons pas si des femmes en période de menstrues pourraient être présentes.

Le cortège kobé est organisé de la manière suivante : en tête, à cheval, le *takanyon* ou chef des Mira, clan des anciens chefs déposés. La fonction de *takanyon* reste la plus haute dignité après celle de sultan. Le sultan vient ensuite, également à cheval ; un parasol est tenu au-dessus de sa tête. Suivent, portés par des chameaux, les timbaliers et les timbales, recouvertes d'une nouvelle peau quelques jours auparavant (cf. *supra*). Les timbaliers sont des neveux utérins du sultan, à l'exclusion de tout membre du clan royal, car s'emparer des timbales, insignes du pouvoir, revient à s'emparer de la chefferie (10). La foule vient derrière, à cheval ou à chameau.

La victime est conduite sur la montagne. Ce sera à mi-hauteur, à un endroit où se trouve une vaste dalle en pierre (Kobé, Kabka), ou à un endroit où l'on a construit un enclos ceinturé d'épineux (Kigé). Cela pourra être aussi au sommet de la montagne (Dirong, cas *mige*) ou bien à pied (Bideyat Bilia), parfois à l'est (Dirong, cas *gude*).

Le sacrificateur est le chef, assisté de ses neveux utérins (11).

10. Les neveux utérins du chef, étant donnée la règle d'exogamie clanique -- encore respectée à l'époque où les sacrifices avaient lieu--, n'appartiennent jamais au clan royal.

11. Le rôle des neveux utérins, leur présence constante dans tous les rituels et leur position politique particulière a fait l'objet d'une étude séparée : "Pouvoir et confiance, la relation oncle maternel-neveu utérin et le système politique des Zaghawa", à paraître dans les *Cahiers d'études africaines*, Mélanges offerts à Denise Paulme.

L'intervention des neveux utérins lors des sacrifices a été signalée chez les Mofu du Cameroun où ils sont "servants" lors des cultes accomplis au niveau du lignage (J.-F. Vincent, *op. cit.* p. 189) ; chez les Thonga du Mozambique, lors des sacrifices de fin de deuil, où ils sont "sacrificateurs" (L. de Heusch, "Le sacrifice, le mariage, la mort et la folie chez les Thonga", *Systèmes de pensée en Afrique noire*, Le sacrifice 2, cahier 3, 1978, pp. 65-76) ; et sans doute dans bien d'autres sociétés. Une recherche comparative mériterait d'être tentée qui ne se contenterait pas de comparer les éléments de différents systèmes mais les systèmes entre eux.

Chez les Kobé, le sultan *anu* prend une lance à large fer en la tenant le plus près possible de la lame ; derrière lui, trois de ses neveux utérins appartenant aux clans des maîtres du sol : un *kiregu*, un *tubugi* et un *mira* tiennent la hampe de la lance et c'est ensemble qu'ils l'enfoncent dans le cou de la chamelle couchée sur la dalle, la tête tournée vers l'est. Chez les Kabka, le sultan *bigi* est assisté également par quatre ou cinq de ses neveux utérins de la même manière que chez les Kobé. Chez les Bideyat Bilia, c'est le chef seul qui tranche la gorge de la vache avec son couteau, mais en présence des neveux utérins. Il est vrai qu'une impossibilité matérielle apparaît de tenir à plusieurs le manche d'un couteau. De même chez les Kigé où le chef égorge également une vache avec son couteau, mais où un membre du clan *weyageRa*, gardien de la montagne, tient la victime par les cornes. Il est possible que ce soit un neveu utérin. Chez les Dirong, dans le cas d'un chef *mige*, c'est un neveu utérin du chef qui creuse le trou destiné à recevoir le sang de la victime ainsi que les trois rigoles orientées vers la terre des clans dominants ; c'est également lui qui tranche la gorge de la vache au-dessus du trou. Dans le cas d'un chef *gude*, le sacrificateur appartient à un clan autre que celui du chef, celui des *anguRa*. On peut supposer que c'est un neveu utérin, mais cela n'a pas été noté au moment de l'enquête ; par contre, nous savons que les *anguRa* sont maîtres d'une partie du territoire. Le *melik gude* tient la main du sacrificateur *anguRa*.

Cette association étroite et constante dans le rituel entre détenteurs du pouvoir -- envahisseurs venus de l'extérieur il y a environ trois siècles, ou venus plus récemment de l'intérieur, comme ce fut le cas des Zaghawa kobé colonisant le pays dirong -- et, d'autre part, maîtres du sol, présents en la personne des neveux utérins du chef, réactualise à chaque fois l'événement historique. Le sacrifice fait revivre aux yeux des participants la situation initiale : celle d'un étranger s'alliant par mariage aux maîtres du sol, les dépossédant mais les associant étroitement à son pouvoir, leur donnant la seconde place, mais dépendant entièrement d'eux pour se faire reconnaître comme chef. Cette alliance ambiguë se retrouve à chaque étape du rituel ; nous la retrouverons matérialisée également lors de la sacralisation dans le sang et lors du partage de la victime.

C'est durant l'immolation, lorsque le sang coule sur la dalle de

pierre ou dans le trou et les rigoles creusés à cet usage que le ou les sacrifiants s'adressent à la divinité pour formuler leurs demandes. Les prières sont généralement brèves et précises. On parle à voix basse, on demande la pluie, du mil et la prospérité sur le pays. Elles s'adressent soit directement à Dieu (*iRu*), qui avec l'islam s'identifie à Allah, soit au génie (*manda*), qui habite la montagne, parfois en le nommant : *manda* un tel, ou plus précisément au serpent (*deni*) qui est la manifestation du *manda*. On invoque aussi montagne et génie sous le nom de *er-guru*, "notre grand-père", "notre ancêtre", ou de *er-igi*, *ha*, "mon ancêtre, la montagne". Si la distinction semble nette entre un Dieu lointain et le génie du lieu considéré comme intercesseur, au contraire au niveau de ce dernier il y a une indifférenciation entre génie, résidence du génie et manifestation du génie et, d'autre part, entre le génie et l'ancêtre du clan.

Ces prières vont à l'essentiel. On invoque, on demande et parfois on dit "je t'ai apporté telle ou telle chose". C'est tout, pas de louanges, pas de remerciements pour un bienfait passé, pas de suppliques.

Une ou deux opérations, selon les cas, suivent les prières : l'extraction du fœtus lorsque c'est une bête pleine qui a été sacrifiée, la sacralisation dans le sang des sacrificateurs.

Dans le cas du rituel kobé, sur lequel, soulignons-le à nouveau, je suis le plus informée, le neveu utérin *mina* prend son couteau et, se cachant sous une étoffe, ouvre le ventre de la chamelle pour en extraire le fœtus qu'il enveloppe dans l'étoffe afin que personne ne puisse le voir.

Le rituel semble être le même dans le cas de la chamelle pleine sacrifiée par le sultan kabka et de la vache pleine sacrifiée par le chef des Bideyat Bilia.

Immédiatement après, le chef et les neveux utérins qui ont participé au sacrifice trempent leurs pieds et leurs mains dans le sang de la victime en mettant chaque fois du sang sur leurs ongles. Le feu est ensuite mis au sang afin que personne ne puisse se sacraliser après eux. Ceci est indiqué dans les rituels kobé et kabka ; l'enquête présente des lacunes sur ce point pour les autres rituels.

Le partage de la victime qui vient ensuite est fait d'une manière fixe. Comme l'ordonnance du cortège décrite chez les Kobé, il figure l'organisation politique. Si nous reprenons les traits essentiels de ce

partage, lors du rituel kobé, nous voyons à nouveau affirmer la place prépondérante des *mira*. Les premiers servis, ils reçoivent une cuisse de l'animal. Ceci pour commémorer l'événement rapporté par le mythe, racontant comment les *aju* auraient acquis la chefferie, il y a environ trois siècles, en obtenant le tambour du chef *mira* en échange d'une cuisse d'éléphant pourchassé par eux jusque là. La part des *tubugi*, qui ont eu la charge de conduire la chamelle jusqu'à la dalle du sacrifice, est significative : ils reçoivent la tête et le cou, ainsi que l'échine avec les filets jusqu'aux reins ; la part des *ture*, faisant partie des premiers occupants et considérés comme les propriétaires du seul puits du pays, dont le chef tenait la queue de la chamelle, ne l'est pas moins : ils reçoivent la queue et la part de viande comprise entre la queue et les reins jusqu'à la portion dévolue aux *tubugi*. Dans les deux cas donc, la partie de la bête avec laquelle ils ont été en contact.

Les *kiregu*, qui viennent dans la hiérarchie clanique tout de suite après les *mira* et qui, dans la bataille, sont chargés de protéger le sultan, reçoivent la deuxième cuisse.

Mira et *kiregu* partagent ensuite la cuisse qui leur est attribuée les premiers avec les *aju* mariés, les deuxièmes avec les *aju* célibataires. Ce geste nous paraît clair si nous acceptons l'interprétation suivante : les *aju*, nouveaux maîtres du sol et en quelque sorte héritiers du sacrifice vraisemblablement emprunté aux *mira*, jouent dans le rituel, en dehors du chef *aju*, un rôle purement négatif. Nous avons vu que, considérés en bloc comme des usurpateurs possibles, ils étaient tenus éloignés des timbales, de la victime, du sang répandu, du foetus. Recevoir de la viande prise sur la part des *mira* et des *kiregu*, clans nobles autochtones, est une manière indirecte de les faire participer au sacrifice par l'intermédiaire de ces clans. Que les *mira* soient en liaison avec les *aju* mariés et les *kiregu* avec les *aju* célibataires s'éclaire également lorsque nous savons que la fonction du *takanyon*, chef des *mira*, est principalement administrative et judiciaire et celle des *kamini*, chef des *kiregu*, principalement militaire ; donc la première plus en rapport avec les individus mariés, la deuxième avec les célibataires.

Pour en revenir au partage de la victime, il semble que les deux épaulés fassent l'objet d'un partage général.

Les neveux utérins ayant participé au rituel reçoivent quant à eux

des morceaux de choix : foie, coeur, une côte et un peu de la bosse, mais en petite quantité. Nous n'avons malheureusement pas pour les autres rituels tribaux une description aussi précise du partage de la victime capable de nous fournir autant de renseignements au niveau de l'histoire et de l'organisation politique. Nous pouvons simplement déduire des schémas semblables. Ainsi chez les Kigé, les *weyageRa*, gardiens de la montagne, sont les premiers servis et reçoivent une cuisse. Chez les Bideyat Bilia, ce sont les *erdebaRa*, "vassaux" des chefs *kolyaRa*, qui reçoivent les premiers une cuisse, tandis que les clans *boroŋa*, *idiŋa* et *uraRa*, apparentés aux *kolyaRa*, se partagent l'autre. Ceci fournit déjà une amorce d'information pour l'enquête historique.

Immolation de la victime, extraction du foetus dans le cas d'une bête pleine, sacralisation des sacrificateurs dans le sang de la bête sacrifiée, partage de la viande sont les étapes précédant les offrandes à la divinité.

Ces offrandes sont d'ordres divers :

a) C'est d'abord le sang qui coule sur la dalle ou dans un trou et des rigoles ménagées à cet usage. Le fait que le feu soit mis au sang dans le cas des rituels kobé et kabka n'empêche pas de considérer celui-ci comme une offrande.

b) C'est le contenu du rumen (panse) abandonné sur la dalle du sacrifice ou dont les parties sont projetées sur les parois alentour (12).

12. Chez les Mofu et chez les Thonga auxquels nous nous sommes déjà référés le contenu du rumen joue également un rôle dans les sacrifices. Chez les Mofu, il semble avoir la même fonction que chez les *BèRi* : trace matérielle et offrande ; aussitôt le sacrifice accompli, "il sert à asperger les autels, littéralement encroûtés par les traces des précédents sacrifices" (J.-F. Vincent, *op. cit.* p. 194). Chez les Thonga, sa fonction est plus complexe. Lors d'un mariage normal, les futurs alliés s'affrontent à coups de cette matière, tandis que, lors d'un mariage théoriquement interdit, tous les participants collaborent à une action inverse qui consiste à rassembler cette matière rituelle (au lieu de la disperser) sur une parente transformée en alliée. Dans les rites de deuil, le contenu du rumen est utilisé, suivant les cas, par le lignage du défunt pour bombarder le groupe des neveux utérins cherchant à s'emparer de la viande du sacrifice, ou bien pour enduire toute la parenté du défunt (y compris les neveux utérins). H.-A. Junod, qui a recueilli ces informations sur les Thonga dans les années 1920 (*Moeurs et coutumes des Bantous. La vie d'une tribu sud-africaine*, 2 vol., Paris, Payot, 1936), interprète l'utilisation du contenu du rumen comme moyen de purification. Luc de Heusch propose une autre lecture : "Le trait commun à tous ces usages du rumen est une propriété plus générale : une fonction *disjonctrice*, susceptible de jouer à divers niveaux de la communication"

c) Ce sont ensuite de petites parties de la victime déposées sur un autel non loin de la dalle du sacrifice. Chez les Kobé, il existe un emplacement délimité par des pierres au sommet même de la dalle. On y dépose quatre côtes et une petite partie de la bosse. A l'offrande animale sont associées d'autres offrandes : quelques grains de mil, un peu de farine, un peu de beurre.

Chez les Kabka, il n'est pas fait mention d'autel mais de petits morceaux de viande prélevés sur la victime et déposés sur le passage du serpent-ancêtre.

Chez les Kigé, ce sont deux ou trois petits morceaux de viande, prélevés sur chaque partie de la victime et enfilés sur des brochettes qui sont déposés dans un abri sous roche fermé de trois côtés, et appuyés contre la paroi rocheuse. Cet abri est à deux cents mètres environ du lieu du sacrifice. Les morceaux de viande représentent la victime dans sa totalité (ce qui pourrait être également le cas dans le rituel kabka). Ce sont encore des petits dés de viande représentant la totalité de la victime qui, chez les Bideyat Bilia, sont emportés dans une grotte située au sommet de la montagne *ey* (la vache étant immolée au pied). Ils sont, en partie, jetés à l'intérieur de la grotte, en partie déposés avec un peu de mil dans un vieux mortier. Dans un même temps, des boules de farine pétrie avec de l'eau sont jetées à l'intérieur de cette même grotte, à l'entrée et dans la direction des quatre points cardinaux et des onctions de beurre sont faites sur les parois où se trouvent peints à l'ocre rouge des chameaux, des chevaux, des vaches et des hommes. Nous retrouvons ici l'association viande, beurre, mil et farine, déjà signalée chez les Kobé.

Chez les Dirong, nous ne retrouvons pas les offrandes de petits morceaux de viande prélevés sur chaque partie de la victime mais l'offrande du coeur, cru, jeté sur la montagne (cas *mige*), ou attaché à un morceau de bois (cas *gude*) et laissé également sur la montagne.

d) Enfin, lors d'un sacrifice de bête pleine, s'ajoute au sang, au contenu de la panse et aux petits morceaux de viande, l'offrande

(L. de Heusch, *op. cit.* p. 74). Les deux auteurs cités parlent du rumen et non du contenu du rumen ; il me semble qu'ils font erreur. En effet, rumen ne désigne pas la matière végétale prédigérée contenue dans l'estomac des ruminants mais cet estomac lui-même. Il est synonyme de panse.

intégrale du foetus, enveloppé dans son placenta. Le foetus est précipité dans un trou plongeant profondément au coeur de la montagne (Kobé et Kabka), ou bien il est laissé sur une pierre plate, un peu en contrebas de la grotte où ont été déposées les offrandes, livré -- aux dires des informateurs -- aux vautours et aux chacals, c'est-à-dire à des animaux prédateurs qualifiés, par ailleurs, de "fils de la montagne". Quoiqu'il en soit de l'endroit où est déposé le foetus : gouffre sans fond ou espace découvert, il n'en reste pas moins que le sacrifice d'une bête pleine, dans un milieu de pasteurs, a de quoi nous surprendre.

On peut le concevoir comme une privation de la richesse maximum : pour obtenir l'indispensable, c'est-à-dire la pluie, le sacrifiant n'hésite pas à tout donner, capital et espérances. Mais on peut aussi se poser la question de savoir si l'on a réellement affaire à un sacrifice de bête pleine ou à un sacrifice de foetus ? Le fait qu'au moins dans deux cas (Kobé et Kabka) le foetus soit donné à la terre, soit destiné à se loger dans les "entrailles" de la terre, pour lui communiquer, semble-t-il, sa propre fécondité, nous amène à proposer de voir, dans ce type de sacrifice, plus un sacrifice de foetus que de bête pleine. Mais il est bien sûr impossible de sacrifier l'un sans l'autre. Si cette hypothèse était retenue, le sacrifice de la mère ne serait alors qu'un sacrifice préparatoire, prélude nécessaire au sacrifice central : celui du foetus.

L'examen des diverses sortes d'offrandes à la divinité nous amène maintenant à considérer la part des hommes. Quelle est-elle ? Que la viande du sacrifice soit consommée grillée, comme c'est généralement le cas, ou bouillie dans la première eau de pluie, comme cela nous a été signalé au Dirong, il nous semble pouvoir dire que ce sont des *restes*, même si ces restes sont quantitativement plus importants que les offrandes.

Le repas est pris sur place, non loin de l'endroit du sacrifice et les restes -- s'il en existe --, c'est-à-dire, dans notre perspective, *les restes des restes*, sont soit redescendus au village pour être distribués, soit laissés sur place pour les bêtes sauvages, mais nous avons déjà signalé leurs liens avec la montagne. Chacals et vautours sont "fils de la montagne".

B. *Les cultes publics claniques.*

Nos exemples sont très abondants : plus d'une quarantaine, avec des enquêtes menées aussi bien au Tchad qu'au Soudan.

Il n'y a pas de différence de nature entre les cultes tribaux et les cultes claniques. On peut dire qu'ils suivent en gros le même schéma. Mais leur fonction ne se situant pas au même niveau dans la hiérarchie politique, ce schéma se trouve parfois simplifié. L'étude de ces cultes peut aussi nous apporter des variantes ou des rites nouveaux qui seraient significatifs.

Si nous reprenons notre schéma précédent : où ? quand ? qui ? pour qui ?, etc., nous pouvons dire que le chef de clan, comme le chef de tribu, se rend sur la montagne sacrée propre à son clan pour y accomplir les sacrifices appropriés. Ce sera, là aussi, tantôt au pied, tantôt à mi-hauteur, tantôt en utilisant une dalle de pierre naturelle, tantôt en s'inscrivant dans les ruines d'un village. Modalités de choix qui tiennent compte à la fois des conditions naturelles de l'environnement et des circonstances historiques. Mais fait nouveau : certains sacrifices sont faits sous un arbre sacré. Celui-ci est le plus souvent un gros acacia nommé *haraz* en arabe, *teli* en zaghawa (qui est le *Faidherbia albida*), mais peut être aussi un *Balanites aegyptiaca* (*hegliğ* en arabe, *geyRa* en zaghawa), un *Maerua crassifolia* (*kummut* en arabe, *nur* en zaghawa), un jujubier du type *Ziziphus spina christi* (*nabak* en arabe, *keyRa* en zaghawa) ou un arbuste comme le *Salvadora persica* (*siwak* en arabe, *weyRa* en zaghawa), selon l'allure plus ou moins remarquable de ces arbres et aussi la nature des sols. Ces arbres, qui sont dits *manda* (de même que la montagne sacrée), reçoivent les sacrifices à leur pied ; des onctions de sang sont faites sur le tronc ; une pierre plate ou une pierre à moudre hors d'usage est parfois déposée à leur pied sur un petit tas de sable édifié par les participants pour recevoir les offrandes.

Les sacrifices claniques sont annuels, alors que les sacrifices concernant la tribu ont lieu lors de l'intronisation du chef et sont, par la suite, renouvelés périodiquement tous les trois ans. Le moment de l'année est le même dans les deux cas : avant les pluies.

Le sacrificateur est le chef du clan lui-même, agissant au nom du

clan, de même que le chef de tribu sacrifiait au nom de la tribu. Lorsque le sacrificateur est assisté, c'est -- là encore -- par ses neveux utérins. Lorsque le chef n'est pas sacrificateur, comme nous l'avons rencontré au Dirong, ce dernier est -- en tout cas -- un membre du clan ; il sera alors désigné par la géomancie.

La grande différence entre sacrifice clanique et sacrifice tribal va résider dans le choix de la victime, qui, pour un sacrifice clanique, sera toujours du petit bétail : ovins ou caprins, traduisant bien la hiérarchie de l'ordre politique. La priorité est toutefois encore donnée aux femelles sur les mâles : sur quarante sacrifices étudiés, nous avons dénombré trente sacrifices de femelles ; et, à l'intérieur de cette catégorie, les bêtes gravides de plusieurs mois sont fréquentes : huit cas sur trente sont attestés, mais il y en a sans doute plus, non précisés, comme allant de soi. Lorsque la couleur est spécifiée, ce sont le gris et le blanc qui sont valorisés, mais aussi le noir en analogie avec les nuages de pluie. L'animal doit être en bon état, c'est-à-dire sans défaut et surtout gras. Ce dernier trait paraissant des plus importants : on peut sacrifier une vieille bête à condition qu'elle soit grasse.

* *
*
* *

Des sacrifices de poulets ont pu être observés dans l'ouest du pays zaghawa, parmi des clans pratiquement sédentaires de cultivateurs de mil.

Dans un premier cas, un sacrifice de poulet a lieu en même temps que le sacrifice d'un mouton et d'une chèvre. L'ordre des sacrifices et offrandes : mouton, chèvre, poulet, mil, beurre, situe la valeur économique et sacrificielle du poulet à sa place réelle (13).

Dans un deuxième cas, le sacrifice de poulet intervient également après un sacrifice de mouton et de chèvre mais non plus simultanément, un décalage de trois jours intervient entre chaque opération. Mais fait notable, alors que le mouton et la chèvre sont égorgés, le poulet est simplement jeté dans le ouadi (en crue ?) sans avoir été tué auparavant.

13. *Survivances préislamiques...* p. 126.

Il est destiné à être emporté par l'eau du ouadi. Ce rite nous avait déjà été signalé chez les Dirong (14).

Dans un troisième cas, c'est un poulet qui est sacrifié par le "chef de terre" sur le champ dont on va sarcler les mauvaises herbes pour la première fois, mais -- nous dit-on -- à défaut d'un bouc ou d'un mouton si l'argent recueilli pour le sacrifice n'a pas été suffisant (15).

Le seul cas où nous ayons affaire à un sacrifice de poulet en tant que tel nous fut décrit au Guruf, c'est-à-dire dans la partie la plus occidentale du pays zaghawa. Il concerne le clan *sumaraRa*, clan des anciens chefs. La victime est un poulet blanc, grand et fort, fourni par le chef. Le sacrifice a lieu lorsque la pluie tarde à venir ou qu'elle n'est pas assez abondante. Les sacrifiants sont au nombre de trois : le chef, un neveu utérin, qui peut appartenir au même clan que le chef -- ce clan ne pratiquant pas l'exogamie clanique -- et un assistant. Le sacrificateur est le neveu. Un interdit sexuel est respecté durant cinq jours avant le sacrifice qui a lieu au pied d'un jujubier. Le chef tient les pattes du poulet, l'assistant les ailes, le neveu le cou. Ce dernier égorge la victime dont ensuite il arrache les plumes en les dispersant le long du ouadi depuis l'arbre jusqu'au champ du chef *sumaraRa*. A l'endroit où la victime est entièrement plumée (16), le neveu la fait rôtir et la mange, avec les autres sacrifiants. Avec ce sacrifice, nous voyons que nous entrons dans un autre domaine : les activités économiques sont autres, elles sont centrées sur le champ de mil ; l'organisation sociale n'est pas (ou plus) fondée sur l'exogamie clanique ; les gestes liturgiques sont différents (dispersion des plumes, marche le long du ouadi) et sans doute aussi les repères sacrés.

Est-ce que le jujubier au pied duquel on égorge le poulet est véritablement un arbre sacré ou est-il simplement le point de départ du parcours que va accomplir le sacrificateur ?

14. *Survivances préislamiques...* op. cit. p. 123.

15. *Ibid.* p. 147.

16. *Ibid.* pp. 138-139.

L'examen des victimes sacrifiées nous conduit à celui des offrandes. Il ne nous semble pas qu'il y ait une différence de nature entre les offrandes faites lors d'un sacrifice tribal et celles faites lors d'un sacrifice clanique, mais parfois les modalités de l'offrande sont différentes.

La première offrande est celle du sang. Lorsque le sacrifice a lieu sur la montagne, le sang coule sur la dalle ou dans un trou. Lorsque le sacrifice a lieu au pied d'un arbre, il coule dans le lit du ouadi où se trouve l'arbre sacré et la victime égorgée est parfois traînée dans ce ouadi, dans le sens du courant, laissant des marques de sang tout au long de son parcours. Des onctions sont faites sur le tronc de l'arbre.

Le second type d'offrande que nous avons vu mentionner dans les sacrifices tribaux en tant que tel concerne le contenu du rumen. Il est le témoin matériel du sacrifice : à la fois la trace qui reste sur la dalle avec la marque du sang séché lorsque le rituel est achevé, et l'offrande. On en trouve des fragments projetés sur les parois des sanctuaires, comme nous l'avons vu maintes fois lorsque notre attention fut attirée sur ce fait. On en recouvre aussi le caillou sur lequel le sacrifice a eu lieu comme on le fait pour d'autres offrandes (17). On utilise enfin cette substance pour faire des onctions sur le tronc de l'arbre sacré (18).

Autre offrande : celle de petits morceaux de viande pris sur chaque partie de la bête sacrifiée, c'est-à-dire -- nous l'avons déjà mentionné -- représentant la victime dans sa totalité. Bien que le nombre de ces morceaux varie selon les sacrifices et la nature de la bête sacrifiée, il nous semble pouvoir dire qu'il existe une découpe fixe mais que les prélèvements de petits morceaux de viande peuvent varier. Pour les uns,

17. Chalmel, Notice sur les Bideyat, *Bulletin de la Société de recherches congolaises*, n° 15, 1931, p. 66.

18. Newbold, An exploration in the south Libyan Desert, *S. N. R.*, X, 1928, pp. 117-118.

Un article sous presse de Lucien Jourdan signale que, dans les tombes kerma de la vallée du Nil, c'est sur le contenu de la panse étalée que reposent les offrandes prélevées sur les bêtes sacrifiées (Fouilles de l'île de Saï, campagne 1976-1977 (Kerma moyen), article à paraître dans C.R.I.P.E.L.).

ils sont faits sur les quatre membres, l'intestin, l'estomac, le foie et le coeur ; pour d'autres également sur les quatre membres mais aussi sur la tête, le cou, la queue, l'échine, les reins ; à l'intestin, l'estomac et le coeur, ces derniers ajoutent la rate, les poumons mais ne mentionnent pas le foie. Ces différences tiennent peut-être à la question posée car, lorsque le détail n'est pas précisé, les informateurs sont unanimes pour dire que les offrandes sont prélevées sur chaque partie de la victime.

Les offrandes peuvent être laissées sous forme de petits dés qui -- transportés dans une vannerie -- seront jetés crus sur la montagne, précipités dans un trou situé au sommet, déposés à l'intérieur de la grotte sacrée (parfois sur une antique meule dormante) ou éparpillés sur le passage du serpent-ancêtre ; lorsque le sacrifice a lieu dans un ouadi ou au pied d'un arbre, les dés de viande sont jetés autour de l'arbre ou dans le ouadi, parfois le long des trainées de sang faites intentionnellement avec le corps de la victime. Les offrandes peuvent être aussi disposées en brochettes dont le nombre est variable : quatre, six, sept ou dix. Elles sont alors légèrement grillées sur le feu qui, plus tard, servira à faire cuire la viande consommée par les hommes, mais non salées, alors que la viande du repas est salée (19). C'est-à-donc tantôt de la viande crue, tantôt de la viande grillée qui est offerte à la divinité et, dans ce dernier cas, les dés de viande sont disposés en brochettes pour des raisons de commodité de cuisson évidentes. Parfois, les deux offrandes coexistent : petits dés de viande crue jetés sur le sol et brochettes légèrement grillées piquées autour de l'arbre sacré. On nous a également signalé que, dans certains cas, chaque quartier de viande était enfilé sur un bois pour être cuit, puis retiré du bois pour être consommé en ayant soin de laisser sur chacun un petit morceau

19. Également chez les Mofu (*op. cit.* p. 196), J.-F. Vincent signale que la cuisine du sacrifice ne comporte pas de sel. Mais, contrairement aux Zaghawa, c'est une cuisine "élaborée" qui oblige les Mofu à faire appel aux femmes : viande en sauce, boule de mil, bière de mil. Autre différence importante : les offrandes qui sont déposées sur les autels seront ensuite consommées par les vivants en quasi totalité (*ibid.* p. 199) ; ce qui apparaît impensable dans le contexte *Bèrè*. La nourriture est-elle alors salée ou consommée telle quelle ?

de viande comme offrande. Les bois sont alors disposés autour de l'arbre comme le sont les petites brochettes. Lors d'un rituel, on nous signala treize morceaux de bois pour chaque bête sacrifiée : quatre pour les deux gigots et les deux épaules, un pour chaque côté des côtes, un pour le cou, deux pour l'échine, un pour les lombes, un pour la poitrine, un pour les intestins, le foie et la rate réunis, un pour les poumons, le coeur et les reins. Ce qui nous semble assez bien correspondre à une découpe que nous avons vu pratiquer de manière profane.

Chez les Dirong, la viande est entièrement consommée par les hommes ; aucune offrande de petits morceaux de viande, crus ou grillés ; par contre, la totalité des os de la victime est donnée à la divinité. Ces os sont jetés dans le trou qui se trouve au sommet de la montagne ou dans le trou qui a recueilli le sang, ou placés sous l'arbre sacré et parfois il est dit explicitement que cette offrande est destinée au serpent-ancêtre. Lorsque l'animal est grillé, c'est après la consommation de la viande qu'a lieu l'offrande des os ; lorsque la viande de la victime est bouillie -- généralement dans la première eau de pluie, comme on nous l'a signalé au Dirong -- la viande cuite est désossée et l'offrande faite avant que les hommes ne prennent leur repas.

Que l'offrande soit constituée de petits morceaux de viande ou des os de la bête sacrifiée, elle marque *une volonté d'offrir la bête dans sa totalité.*

Le foetus, dans le cas du sacrifice d'une bête pleine, est toujours offert intégralement à la divinité. Comme lors des sacrifices tribaux examinés précédemment, il est porté au sommet de la montagne où il est tantôt précipité dans un trou, tantôt abandonné sur une pierre plate. Les informateurs disent le plus souvent qu'il est destiné au serpent-ancêtre.

La peau de la victime qui sert lors des sacrifices tribaux à recouvrir la timbale en cuivre ou le tambour de bois du chef ou qui revient à son neveu utérin -- lorsque timbale ou tambour ont été recouverts lors d'un sacrifice préliminaire -- ou encore à un forgeron lorsqu'il s'agit d'un sacrifice de purification, intervient ici comme un signe, peut-être aussi comme une offrande. De même que le sang séché et le contenu du rumen, elle est un témoin matériel du sacrifice : petit morceau de peau accroché sur une branche de l'arbre sous lequel la victime a été égorgée ou peau toute entière enroulée autour de l'arbre sacré, à moins qu'elle

ne soit ramenée au village et attachée à un arbre sur la place d'assemblée. Elle peut être aussi traînée en partie ou en totalité le long ou en travers du ouadi, dans le sens où l'eau doit couler pour, en quelque sorte, attirer cette eau. Rite magique et signe peuvent coexister comme dans le cas de ce sacrifice fait au nom de cinq villages où l'on découpe la peau en cinq morceaux et où, pour chaque village, un des participants traîne à terre derrière lui ce morceau de peau pendant tout le trajet de retour pour, en quelque sorte, amener la fertilité du lieu de culte au village en parcourant le terroir. Arrivé au village, il coupera une lanière de peau qu'il attachera sous le toit du hangar commun situé sur la place d'assemblée, comme signe du sacrifice.

Sang, contenu du rumen, petits dés de viande, os, foetus, peau, entrent dans la catégorie des offrandes animales provenant d'un sacrifice sanglant. Ces offrandes sont, pour ainsi dire, toujours associées à des offrandes végétales ainsi qu'à l'offrande de produits animaux.

Parmi les produits animaux figurent le lait et le beurre. Ce sont des libations de lait ou des onctions de beurre faites sur le tronc de l'arbre sacré ou sur les rochers de la montagne sacrée. Ces deux types d'offrandes sont toujours le fait de femmes. Dans la catégorie des offrandes végétales figure en premier lieu le mil, sous forme de grains déposés sur les rochers ou dans un tesson de poterie placé sur un autel, sous forme de farine ou de boules de farine pétrie avec de l'eau que l'on dépose ou que l'on jette à l'endroit sacré, parfois dans la direction des quatre points cardinaux ou bien avec lesquelles les femmes font des onctions sur les rochers alentour. Le geste de déposer ou de jeter l'offrande apparaît comme un geste masculin, celui de faire des onctions comme spécifiquement féminin. Dans un cas, l'offrande consiste en mil en cours de maltage (20) : le mil est alors offert avec son germe et nous avons été tenté de faire un rapprochement symbolique avec l'offrande que constitue une bête pleine, d'autant plus frappant que, dans le rituel présent, sont associées une chèvre et une brebis pleine et du mil en cours de maltage.

20. *Survivances préislamiques...* p. 50.

Des fruits sont aussi déposés comme offrande : ce sont des dattes et les fruits sauvages du *Balanites aegyptiaca* (*gye* en zaghawa, *heğliğ* en arabe), les derniers se substituant généralement aux premiers. On trouve aussi des offrandes de sel qui semblent être exclusivement féminines associées à des offrandes de beurre et de boules de farine de mil.

Pour la commodité de l'exposé, nous avons parlé séparément de chacune de ces offrandes non-sanglantes en les classant, en quelque sorte, selon leur fréquence, mais il convient d'ajouter que, généralement, plusieurs de ces offrandes sont associées. Les associations le plus souvent relevées étant -- en dehors de celle citée ci-dessus -- grains de mil, onctions de farine pétrie avec de l'eau, onctions de beurre, farine, beurre et dattes ainsi que mil et beurre.

Les autels sont les mêmes que ceux utilisés lors des rituels tribaux : petits abris sous roche, grotte, tunnel ou trou au sommet de la montagne, c'est-à-dire tout endroit remarquable où l'on puisse jeter ou déposer les offrandes soit à même le sol, soit dans des tessons de poterie ou dans des poteries entières et dans ce cas neuves. Lorsque le rituel se déroule au pied d'un arbre sacré, l'autel consiste le plus souvent en un tas de sable blanc sur lequel on place une vieille meule dormante. Autrefois, certains clans possédaient des objets de culte en bois, en paille ou en cuir où étaient déposées les offrandes (21).

C. Les cultes individuels.

Ils demeurent encore très vivaces, même dans les régions les plus islamisées. Ce sont des actes privés où le sacrifice est offert en remerciement d'une demande exaucée. La démarche est presque toujours la même et se décompose en deux étapes. Dans une première étape, on se rend sur la montagne propre à son clan ou au pied de l'arbre sacré pour formuler sa demande ; on promet en retour d'accomplir tel ou tel sacrifice lorsque la demande sera exaucée. On dépose parfois un objet votif :

21. *Survivances préislamiques...* p. 159.

petite branche d'arbre piquée dans le rocher, cauri, perles, etc. Deuxième étape : lorsque la demande est satisfaite, le sacrifice a lieu.

Le lieu sacré est celui des cultes claniques : la montagne, parfois un bloc de rocher détaché de cette montagne ou un arbre. Montagne et arbre sont propres à un clan donné. Pourtant quelqu'un qui résidera loin de sa montagne pourra se rendre sur la montagne d'un autre clan pour formuler son vœu et ensuite faire le sacrifice promis, mais il devra alors être obligatoirement accompagné par un membre de ce clan qui, en quelque sorte, l'introduira. Lorsque le lieu de culte est un arbre, la souplesse est plus grande. Le sacrifiant a alors la possibilité de reconstituer son propre lieu de culte en prenant une branche d'un arbre de la même espèce que l'arbre sacré et en la piquant dans un tas de sable.

Il n'y a pas de périodicité fixe ni pour les demandes ni pour les sacrifices. La demande correspond à un besoin, à un manque : quelqu'un est malade, un animal est égaré... on va implorer la divinité, sans tenir compte du jour, ni de la saison. Le sacrifice de remerciement, par contre, se fera de préférence certains jours de la semaine considérés comme plus favorables, comme le mercredi. Toutefois, il n'est pas rare de voir des sacrifices exécutés un tout autre jour, simplement le mercredi les sacrifices seront plus nombreux : cinq ou six au même endroit.

Comme dans les sacrifices claniques, l'animal sacrifié est toujours du petit bétail : mouton de préférence. Celui-ci est choisi selon certains critères, parfois même sélectionné dès sa naissance. Un mouton entièrement noir apparaît comme l'idéal, mais il y a des arrangements possibles : mouton noir avec une tache blanche sur la queue ou sur le front ou même mouton d'une toute autre couleur. Il reste indispensable, comme pour les sacrifices tribaux ou claniques, que la bête soit en bon état et bien grasse.

Le déroulement du rituel est le suivant : tous ceux qui vont aborder le domaine du sacré, sacrificateurs et accompagnateurs, font leurs ablutions avant de conduire l'animal sur le lieu du sacrifice. La victime est couchée sur le côté gauche, la tête tournée vers l'est. Le sacrificateur saisit son poignard de bras et passe trois fois doucement la lame sur la gorge de l'animal "pour le préparer à la mort et aussi pour lui donner une dernière chance de s'évader si ce n'est pas son

destin" (22), puis lui tranche la gorge en prononçant la formule arabe : *bismillah*, "au nom de Dieu". Celui ou celle qui offre l'animal s'adresse alors à la divinité :

X... j'étais malade
maintenant je me porte bien
je viens faire le sacrifice promis
envoie-moi maintenant un enfant.

ou bien

X... j'avais perdu mon chameau
je l'ai retrouvé
je viens t'offrir le mouton promis.

De la gorge béante, le sang coule sur la dalle et dégouline sur les rochers alentour ou au pied de l'arbre et se répand dans le sable. Le sacrificateur verse alors de l'eau sur la gorge tranchée de l'animal qui, le plus souvent, s'agite encore :

Lors du sacrifice auquel j'ai participé sur la montagne *koro-bili*, en pays Gala, immédiatement après l'égorgeage et avec des gestes très rapides, le sacrificateur, suivi de la femme au nom de laquelle était accompli le sacrifice, s'étaient rendus à quelques mètres au-dessus de la dalle sacrificielle pour déposer, dans un minuscule abri sous roche constituant un autel, un peu d'eau dans des morceaux de poteries cassées et quelques grains de mil. L'eau était destinée à désaltérer *koro-bili*, le *manda* de la montagne du même nom, et les grains de mil étaient offerts pour lui demander de bonnes récoltes et sa protection contre les saute-relles.

Ces premières offrandes accomplies, la victime est dépouillée puis découpée. Le dépouillement comprend plusieurs opérations : bris des pattes de l'animal, décollement de la peau par insufflation d'air avec la bouche, tranchage de la tête, ouverture de l'abdomen et libération du contenu du rumen laissé sur la dalle comme deuxième offrande animale après le sang. Le découpage se fait sur la peau étalée : on détache les deux pattes avant, on vide l'intérieur de la bête en conservant chaque partie

22. Ceci n'est pas particulier au sacrifice. Le même geste est accompli lors d'un abattage profane.

sauf le gros intestin qui est jeté, on casse les côtes au niveau des vertèbres, on détache les deux gigots.

Pendant ces opérations exécutées par des hommes, la femme présente (mais ce n'est pas obligatoirement une femme) allume un feu à l'endroit habituel proche de la dalle.

Sur chaque morceau découpé, les hommes prélèvent un petit morceau qu'ils enfilent sur une branchette de bois. Ils confectionnent ainsi six brochettes contenant chacune six morceaux (parfois plus), qui représentent la totalité de la bête sacrifiée. Ces brochettes, non salées, sont mises à griller superficiellement, puis sont transportées par le sacrifiant (ou la sacrifiante) vers le petit abri sous roche déjà signalé. Elles sont piquées sur cet autel. Destinées au *manda koro-bili*, elles seront mangées par les vautours qui tournent en permanence au sommet de la montagne.

L'offrande animale accomplie, le sacrifiant (ou la sacrifiante) se dirige vers un deuxième endroit (qui peut aussi être le même) pour y faire une offrande végétale. C'était à *koro-bili* un petit amas de rochers, situé à une trentaine de mètres au-dessus de la dalle sacrificielle. La sacrifiante, tenant à la main un sac de toile rempli de mil, disposa quelques grains dans des tessons en poterie qui se trouvaient dans un petit abri et jeta quelques poignées de grains à la volée sur les rochers alentour en demandant une nouvelle fois de bonnes récoltes et la protection du *manda* contre les sauterelles.

Pendant ce temps, le sacrificateur pela la tête du mouton et jeta cette peau avec les cornes qui y restaient attachées, à la volée, sur un arbre voisin où, offrande et signe, elle alla rejoindre celles des sacrifices précédents.

On remplit les sacs avec la viande que le sacrifiant ou la sacrifiante emportera au village, puis on prépare le repas qui va être consommé sur la montagne.

Deux mets composent ce repas : l'un est cru, l'autre grillé. Le premier est constitué par le foie, la panse et les poumons qui, coupés en petits morceaux, sont lavés, ébouillantés puis assaisonnés avec des oignons crus, du sel, du piment et un peu de fiel. Il se nomme *marara*, du nom du fiel en arabe. Le deuxième consiste dans les côtes grillées. Elles sont mises à griller sur le même foyer qui a servi à faire griller les brochettes destinées à la divinité, mais elles sont au préalable

salées.

Le repas, auquel on nous invite, nous étrangers, et ceux qui passent au pied de la montagne, une fois achevé, tout se termine très vite et c'est en quelques minutes que s'effectue la descente de la montagne, le chargement des ânes et la dispersion de chacun.

* *
*

Les sacrifices tribaux n'ont plus lieu de nos jours ; leur abandon s'est fait progressivement et selon des modalités différentes.

Nous avons eu connaissance d'un abandon que l'on peut qualifier de traditionnel. Il se situe au début du siècle et concerne la chefferie kigé. Les Kigé habitaient alors un village à mi-hauteur de la montagne du même nom. Le *manda* qui résidait dans cette montagne protégeait le village et recevait les sacrifices appropriés. Un jour, des envahisseurs, originaires de la chefferie kobé voisine, s'emparèrent du village par surprise et massacrèrent leurs habitants. Le *manda* imploré n'envoya pas ses troupes, en l'occurrence des abeilles, les *hani moru*, "les insectes ancêtres", pour anéantir les ennemis. Les abeilles vivent dans la montagne ; elles sont censées, à l'approche de l'ennemi, sortir des anfractuosités de rochers, sous forme de nuages, et piquer à mort les ennemis jusqu'à ce que -- ajoutent les informateurs -- "leurs excréments se changent en miel". Devant la carence du *manda*, les Kigé abandonnèrent leur village et les rites destinés à une puissance qui n'avait pas su les protéger.

Ce type d'abandon n'est certainement pas un cas isolé ; on doit en retrouver périodiquement des exemples au cours des temps. Il caractérise bien la relation contractuelle qui unit les hommes et la divinité. L'abandon peut être définitif ou temporaire ; une nouvelle alliance peut être conclue.

L'abandon dû à la pression de l'islam et surtout des lettrés musulmans est d'une nature toute différente. Au fur et à mesure de leur islamisation, les populations ont eu honte de leur adhésion à leur ancienne religion. Les chefs de tribus ont, les premiers, abandonné les rituels

préislamiques. Il s'en est suivi des abandons en chaîne ; les chefs de clan ne pouvant continuer à accomplir des rites délaissés par leur supérieur. Cette désaffection ne s'est pas faite sans quelques hésitations. Le sultan actuel des Zaghawa du Tchad, Abderaman, a fait tout de même une fois le sacrifice sur *ha-kobe*, l'année de son intronisation, en 1939 ; mais il ne l'a pas renouvelé par la suite. Certains chefs ont sollicité la présence de *faki*, chargés de lire le Coran durant le sacrifice, comme cela s'est passé en pays dirong en 1957 et comme cela se passe encore dans le sultanat du Wadday tout proche. Nous assistons là à la naissance d'un syncrétisme permettant la conservation intégrale ou partielle du rituel primitif. Mais cela n'a pas toujours été possible. On s'est heurté, semble-t-il, à une double intransigeance. Certains vieux Zaghawa, fidèles conservateurs de la religion de leurs ancêtres, auraient refusé la présence des *faki* ; certains *faki* auraient refusé de participer à certains types de sacrifice qui leur paraissaient peu compatibles avec l'islam. L'intransigeance des uns et des autres a abouti à un abandon, à court terme, sur une trentaine d'années, de la plupart des rituels collectifs. Seuls, nous l'avons dit, demeurent vivaces les sacrifices individuels.



Photo 1. *ordugo*. Le lieu de culte est un gros bloc rectangulaire détaché de la montagne. C'est le *manda* du clan *ila-dori*. Sur la pierre, des traces de libations de bouillie de mil mêlée à du lait et des onctions de beurre. A l'est de la pierre, appuyée contre elle, une habitation réduite abrite les poteries contenant les offrandes.

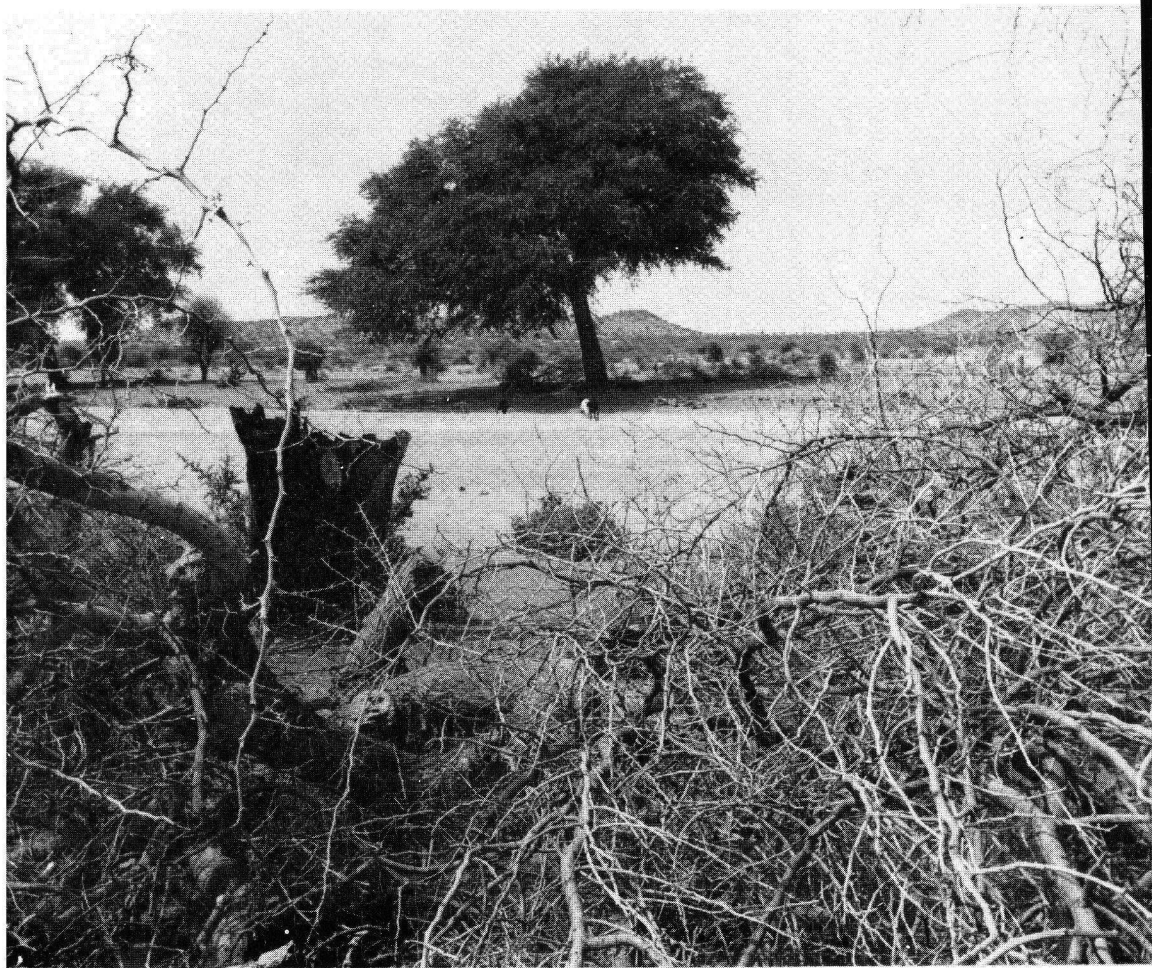


Photo 2. *gebile*. Le lieu de culte est un *Acacia albida*. Au premier plan, le tronc calciné de l'arbre sacré, à la suite d'un incendie volontaire dû à un *fakî* (lettré musulman). Les rites sont depuis accomplis au pied de l'autre acacia, vigoureux, situé de l'autre côté du ouadi : *gebile mina*, "le petit *gebile*".



Photo 3. Sommet de la montagne *indiri*, lieu de culte du clan *baka*.

Le "trou" où demeure le serpent.



Photo 4. Autel sur la montagne *indiri* : des épis de mil, trois poteries de taille inégale où l'on remarque des traces d'offrandes de lait et de *medida* (boisson sucrée et non fermentée, à base de mil). C'est sur cet autel que l'on piquera les brochettes prélevées sur les bêtes sacrifiées.



Photo 5. Sur la montagne *koro-bilt*, lieu de culte du clan *geligerge*.
Deux hommes immolent un mouton noir pour le compte d'une femme,
leur parente. Sur la dalle du sacrifice, les traces du sang de
l'animal et celles du contenu du rumen des sacrifices précédents.

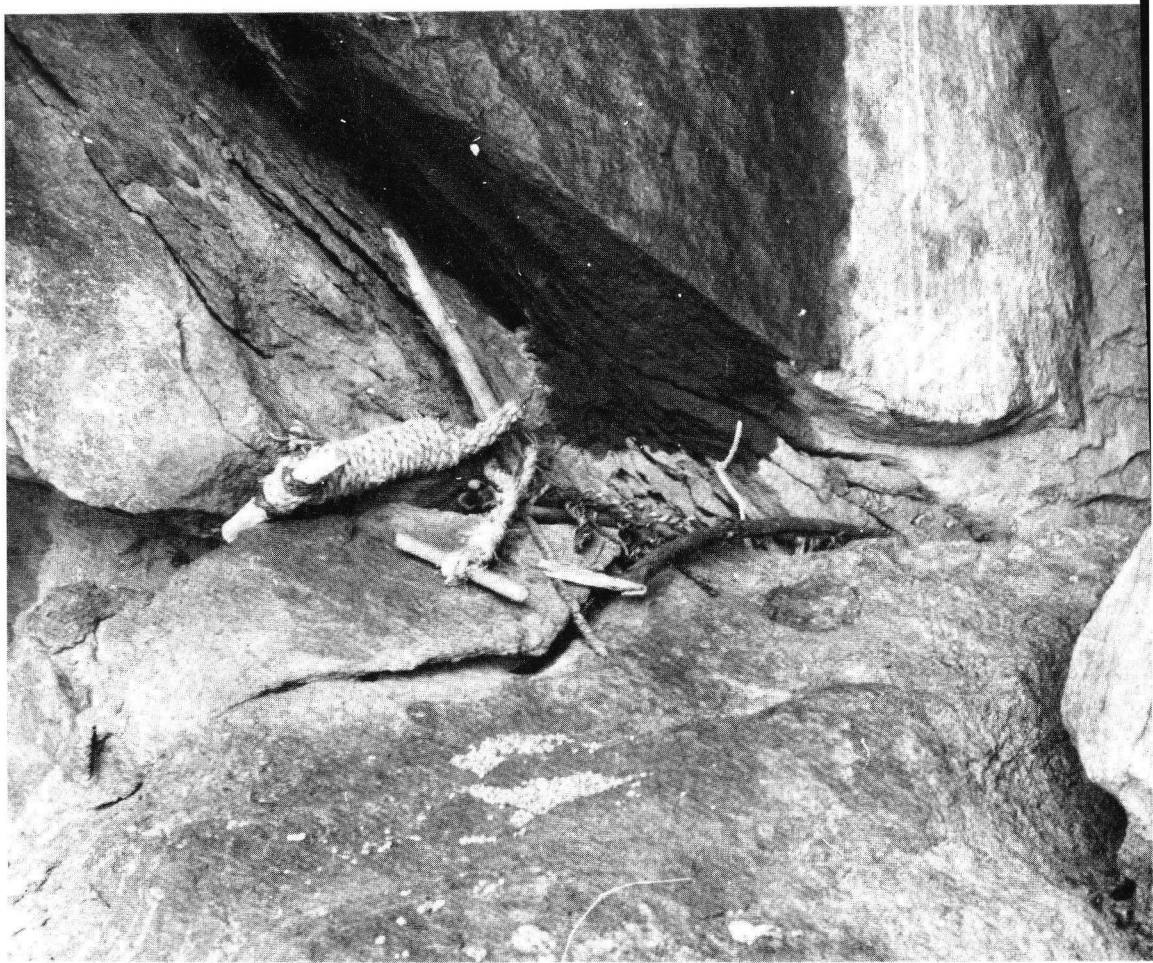


Photo 6. *koro-bili* : un petit autel au-dessus de la dalle du sacrifice. Au premier plan, des grains de mil, une entrave de chameau déposée par un propriétaire volé et de petits bâtons, restes des brochettes.