

Michel Leiris

Ethnologue, chargé de recherches
du Centre national de la recherche scientifique

(1958)

La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar

Un document produit en version numérique par Réjeanne Toussaint, ouvrière
bénévole, Chomedey, Ville Laval, Québec
[Page web](#). Courriel: rtoussaint@aei.ca

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Réjeanne Toussaint, bénévole. Courriel: rtoussaint@aei.ca
à partir de :

Michel Leiris

La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar.

Paris: Librairie Plon, 1958, 105 pp. Collection L'Homme. Cahiers d'ethnologie, de géographie et de linguistique, no 1.

[La diffusion de ce livre, dans Les Classiques des sciences sociales, a été accordée le 3 avril 2008 par M. Jamain, directeur de la revue L'Homme, responsable de l'héritage intellectuel de l'auteur.]



Courriel : jamin@ehess.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Comic Sans, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Comic Sans, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5" x 11")

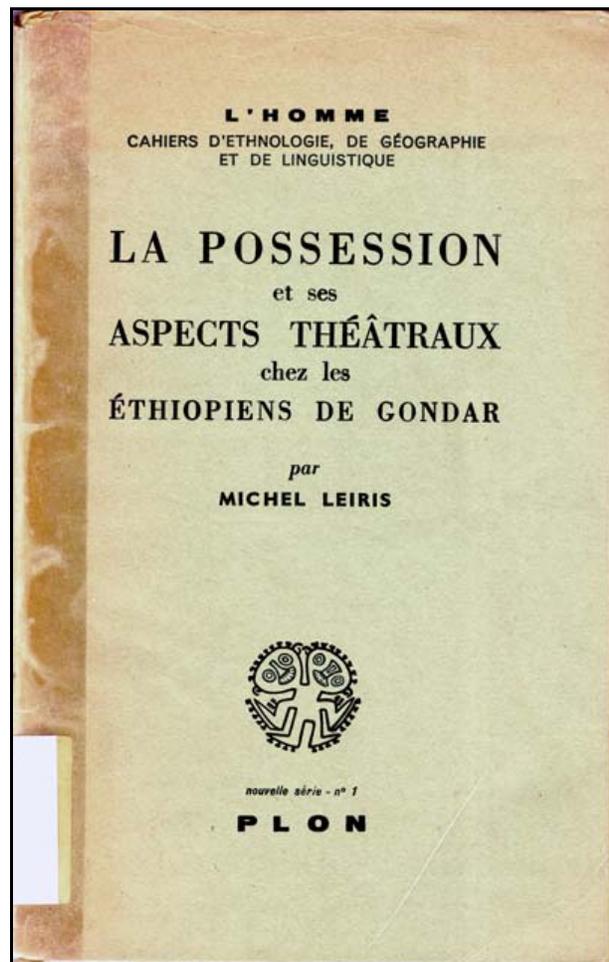
Édition numérique réalisée le 31 janvier 2011 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Michel Leiris

Ethnologue, chargé de recherches
du Centre national de la recherche scientifique

**La possession et ses aspects théâtraux
chez les Éthiopiens de Gondar**



Paris: Librairie Plon, 1958, 105 pp. Collection L'Homme. Cahiers d'ethnologie, de géographie et de linguistique, no 1.

Table des matières

INTRODUCTION

- Chapitre I. Culte des Zâr et chamanisme
- Chapitre II. Possession, divertissement et esthétique
- Chapitre III. Le Zâr comme symbole d'une manière d'être et promoteur d'une action
- Chapitre IV. Conscience et inconscience chez les protagonistes des scènes de possession
- Chapitre V. Théâtre joué et théâtre vécu dans le culte des Zâr

[7]

Michel Leiris
La possession et ses aspects théâtraux
chez les Éthiopiens de Gondar

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Dans les quelques pages qui contiennent l'essentiel de sa contribution à l'étude de la possession par les génies zâr chez les Amhara ou Éthiopiens proprement dits - pages publiées en 1930, comme appendice à un ouvrage consacré à un manuscrit d'ordre médico-magique que son maître, M. Marcel Cohen, avait acquis lors d'une mission linguistique et ethnographique effectuée au Choa en 1910-1911 - Marcel Griaule notait déjà que dans cette province et dans celle du Bêgamder « très souvent les malades [du zâr] sont des maniaques plus ou moins sincères, dont les bouffonneries et les chants étonnent les gens. On les rencontre aux jours de marché, de fêtes religieuses ou privées, aux endroits où ils sont sûrs de pouvoir rassembler du monde autour d'eux ». Et, plus loin : « Beaucoup de ces prétendus Zar sont des simulateurs en quête d'amusement ou de bonne chère. Le Gouvernement, il y a quelques années, a dû faire

battre une proclamation pour réprimer ces abus. Depuis, les possédés sont beaucoup plus rares ¹. »

Donnant, au retour de la Mission Dakar-Djibouti (deuxième expédition Griaule, 1931-1933), un premier aperçu des résultats de l'enquête menée par mes soins auprès de la vieille notable gondarienne Malkâm Ayyahu, du quartier de Baâtâ, possédée devenue spécialiste - ainsi qu'il en est fréquemment - du traitement des maux dont les zâr sont tenus pour responsables et directrice d'un groupe presque exclusivement féminin qui pratiquait le culte de ces esprits, je concluais moi-même par les lignes suivantes : « Chez Malkam-Ayyahou, qu'un grand nombre de zâr différents possédaient, il semblait qu'un zâr spécial fût assigné à chacune de ses activités quotidiennes. [8] Ainsi, c'est en tant qu'Abbâ Yosêf qu'elle remplissait ses devoirs de chrétienne et donnait à son entourage des conseils moraux, en tant que Sayfu-Cangar qu'elle tenait son gandâ [lit. « abreuvoir », plateau pour le service rituel du café] de guérisseuse, en tant qu'Abbâ Qwasqwes qu'elle avait autrefois bâti des maisons pour les vendre, travaillait à la réfection de sa maison actuelle et, d'une manière générale, traitait les affaires, en tant que Sankit, servante négresse de Rahêlo [l'un des plus importants parmi les zâr regardés comme de sexe féminin], qu'elle recevait les hôtes et leur offrait boissons et repas. De même, au point de vue rituel, certains zâr avaient un rôle très nettement défini, - par exemple, Grân Sellatê, au nom duquel Malkam-Ayyahou présidait au dépeçage des victimes des sacrifices. - Regardant vivre Malkam-Ayyahou [...] j'en suis arrivé à considérer que ses zâr lui constituaient une sorte de vestiaire de personnalités qu'elle pouvait revêtir selon les nécessités et les hasards divers de son existence quotidienne, personnalités qui lui offraient des comportements et des attitudes tout faits, à mi-chemin de la vie et du théâtre [...II] y aurait beaucoup à trouver, certainement, dans l'étude approfondie de ces états ambigus où il semble impossible de doser

¹ Le livre de recettes d'un dabtara abyssin, « Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie » (Paris, 1930), XII, pp. 129-135.

quelle part de convention et quelle part de sincérité entrent dans la manière d'être de l'acteur ². »

Des deux témoignages qui viennent d'être cités, l'on peut d'ores et déjà retenir, d'une part, que dans la vie publique la possession par le zâr prendrait en mainte occasion une allure ouvertement spectaculaire, ceux et celles qui passent pour affligés de ce mal jouant le rôle de baladins qui s'exhibent à la foule ; d'autre part, que dans la vie privée, dès l'instant qu'une personne réputée possédée est regardée comme agissant en tant que zâr un(e) tel(le) quand elle se livre à telle conduite ou tel ensemble de conduites, les génies supposés possesseurs équivaldraient, pratiquement, à des figurations symboliques de ces groupes de conduites et se présenteraient, en somme, comme des personnages mythiques constituant les pivots de [9] multiples actions dont leur intervention fait autant de petits drames. Il est permis de relever que dans la Grèce ancienne c'est à un culte à base de possession, celui de Dionysos, qu'est liée l'apparition de genres théâtraux comme le dithyrambe et le drame satyrique ou silénique ³. Ce lien admis, on est tenté d'aller plus loin et de regarder comme de même ordre (au moins sur bien des points) les génies possesseurs éthiopiens, - qui non seulement sont des types mais donnent une couleur dramatique aux actions accomplies en leur nom - et des figures appartenant proprement au domaine du théâtre, telles celles qu'incarneraient les acteurs romains des antiques Atellanes ou, en des temps plus récents, leurs successeurs italiens de la commedia

² *Le culte des zars à Gondar (Ethiopie septentrionale)*, « *Aethiopica*, » II, New York, n° 3, juillet 1934, pp. 96-103, et n° 4, octobre 1934, pp. 125, -136. Voir également *La croyance aux génies « Zar » en Ethiopie du Nord*, « *Journal de psychologie normale et pathologique* » (Paris, XXXV, 1-2, janvier-mars 1938), pp. 107-125.

³ Sur le culte de Dionysos comme culte à base de possession, voir H. JEANMAIRE, *Le traitement de la mania dans les « mystères » de Dionysos et des Corybantes*, « *Journal de psychologie...* », XLII, 1, pp. 64-82, et plus généralement *Dionysos, histoire du culte de Bacchus* (Paris, Payot, 1951). Un chapitre de ce dernier ouvrage (pp. 268-331) est consacré à la question des origines du théâtre grec.

dell'arte : caractères modelés par la tradition et qui gardent une certaine fixité à travers les intrigues diverses dans lesquelles ils sont insérés, à chacun d'entre eux correspondant un registre particulier de comportements dans lequel l'acteur puise, au gré de son improvisation.

Dans l'état actuel de nos connaissances, la possession par le zâr apparaîtrait, d'un côté, comme participant du spectacle de la façon la plus directe, du fait qu'elle est prétexte à des danses et à des chants publics ; d'un autre côté, comme méritant à quelque degré le qualificatif de « théâtrale », en raison non seulement de ce qu'il entre, dès le principe, de conventionnel dans ses formes définies par le rituel mais encore de la façon dont on y voit intervenir un lot de personnalités imaginaires aux traits donnés une fois pour toutes, que le patient représente d'une manière objective, parfois même muni (notons-le par surcroît) de parures ou d'accessoires spéciaux qui marquent, comme pourrait le faire un masque, l'effacement du porteur derrière l'entité dont il a à jouer le rôle ⁴.

Comme répondant à notre notion de « théâtre » au sens strict, doivent être prises, assurément, certaines pratiques dont le [10] but essentiel paraît bien être de divertir une assemblée : les saynètes parodiques, notamment, que des possédés de l'un ou l'autre sexe improvisent parfois au cours des réjouissances qui accompagnent mainte cérémonie. Il est indéniable, également, qu'en dehors même de ses aspects proprement dramatiques le culte des génies zâr comporte un élément de spectacle, si l'on note que la danse et le chant, employés constamment de manière liturgique dans les réunions de zâr, ne laissent pas d'y rencontrer leurs amateurs plus ou moins éclairés qui ne se font pas faute de porter sur eux un jugement esthétique,

C'est, par contre, comme relevant eux aussi du théâtre mais seulement dans une acception des plus larges que pourront être regardés les traits suivants : nature généralement provoquée plutôt

⁴ Sur le masque comme « mode d'investissement d'une personnalité, d'un rôle », voir Maurice LEENRARDT, *Le masque calédonien*, « Bulletin du Musée d'Ethnographie du Trocadéro » (Paris, 6, juillet 1933), pp. 3-21.

que spontanée de la prise par le zâr, faits d'imposture ou de simulation observables si souvent dans ces milieux, part de jeu qui peut intervenir même dans des cas sincères de possession, plaisir que maints adeptes (femmes du moins) trouvent à se costumer et, d'une façon générale, caractère d'exhibition de leurs crises qui paraissent ne guère se produire que dans des conditions à quelque degré publiques.

Outre les manifestations franchement théâtrales auxquelles certaines réunions de possédés donnent lieu quelquefois, seront examinés ici, parmi les matériaux que j'ai pu recueillir sur la croyance aux zâr, non seulement les divers faits qui, d'une manière ou d'une autre, apparaissent comme ressortissant au domaine esthétique et comme contigus au théâtre, mais tous ceux qui semblent propres à montrer le rôle de premier plan joué par la convention et l'artifice (disons, figure à peine métaphorique, la « comédie ») dans la possession telle qu'elle a pu être observée chez les Éthiopiens de Gondar avant la période de l'occupation italienne. A titre comparatif, il sera fait appel à d'autres peuples de l'Afrique chez qui l'on trouve des pratiques du même ordre, ainsi qu'au vodu haïtien, culte syncrétique dont l'origine surtout négro-africaine est clairement établie et qui a pour adeptes des catholiques romains. Pareil examen de faits - dont beaucoup entrent dans le cadre des institutions que M. André Schaeffner, en une esquisse d'ensemble, a désignées sous le nom de « pré-théâtre »⁵ - constituera [11] un approfondissement, en même temps qu'une vérification, des deux témoignages reproduits plus haut, ainsi qu'une contribution à l'étude de ces « états ambigus » sur l'intérêt desquels mon attention s'était portée en 1934 lors de mon retour d'Éthiopie.

J'ajoute que l'enquête qui constitue la base de ce travail n'eût pas été possible si je n'avais trouvé en la personne du lettré éthiopien Abba Jérôme Gabra Moussié (garom gabra musê), aujourd'hui attaché à la Bibliothèque nationale d'Addis Ababa, un merveilleux introducteur

⁵ A. SCHAKFFNER, *Le Pré-Théâtre, « Polyphonie »* (Paris, 1, 1947-1948), pp. 7-14.

auprès des possédées gondariennes en même temps qu'un collaborateur capable non seulement de me servir d'interprète mais de noter au vol - et de son propre chef - telle déclaration ou réflexion spontanée qui, s'ajoutant à des chansons, des dictons ou des devises, constituaient des matériaux plus vivants que tous ceux que l'on peut obtenir par voie d'interrogation. L'essentiel de la documentation qu'il a ainsi recueillie en langue amharique est contenu dans quatre carnets de poche, qui font partie du fonds Griaule du département des manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris où ils portent les numéros 236 A, B, C et D. De ces textes traduits sur place d'une façon toute provisoire seront cités ici quelques passages, dont je sais gré à M. Joseph Tubiana, professeur à l'École nationale des Langues Orientales vivantes, d'avoir effectué la révision.

Le journal que j'ai tenu au cours de la Mission Dakar-Djibouti et qui a été publié sans refonte en 1934 ⁶ donne la chronique détaillée des mois que nous avons passés, Abba Jérôme et moi, dans l'intimité de Malkâm Ayyahu et des membres de son petit groupe ; on y trouvera notamment les comptes rendus de maintes séances et cérémonies de zâr parmi lesquelles les sacrifices dont la Mission Dakar-Djibouti, afin d'étudier *de visu* certains éléments du rituel, avait pris l'initiative comme aurait pu le faire n'importe quelle pieuse personne désireuse de s'attirer les bonnes grâces des esprits. Dans ce livre dont sa nature même de journal fait un livre « d'humeur », je crains de n'avoir pas rendu toujours justice comme il aurait convenu à celui grâce à la finesse de qui je puis utiliser aujourd'hui [12] des documents vieux de vingt et quelques années avec la certitude qu'ils présentent un peu plus qu'un intérêt rétrospectif. En un certain sens, cette étude sur les aspects théâtraux de la possession chez les Éthiopiens de Gondar représente donc également un hommage, si ce n'est une réparation, à l'étonnante personnalité d'un ancien compagnon.

⁶ *L'Afrique fantôme* (Paris, Gallimard, 1934) ; édition augmentée d'une préface et de notes en 1951.

[13]

Michel Leiris
La possession et ses aspects théâtraux
chez les Éthiopiens de Gondar

Chapitre I

Culte des zâr et chamanisme

[Retour à la table des matières](#)

Parlant du chamanisme, en général (largement représenté en Afrique, où le culte du zâr n'est que l'un des cas les plus typiques entre ceux qu'il est permis de rattacher à cette institution), le Dr Jean Filliozat écrit : « Les pratiques des chamans sibériens [...] sont fréquemment accompagnées de danses frénétiques au son d'un tambour qui est un des accessoires les plus habituels du chaman. On a discuté pour déterminer s'il s'agissait d'une possession à forme violente ou d'une simulation de possessions qui auraient eu lieu anciennement et dont les caractéristiques fixées seraient rituellement reproduites. Le chaman en effet ne procède pas au hasard dans sa frénésie, tout se passe comme s'il jouait à la manière d'un acteur un rôle de forcené dans lequel le déroulement des gestes et des paroles serait arrêté à l'avance. Mais ce fait ne contredit pas l'existence d'un véritable état de possession [... Les] chamans reçoivent une initiation et acceptent les idées courantes dans leur milieu, se croyant au moins deux esprits protecteurs dont généralement l'esprit d'un ancien

chaman. Ils apprennent donc et s'attachent à reproduire les actes et les paroles de leurs prédécesseurs, d'où le caractère stéréotypé de leurs pratiques. La possession dont ils se croient atteints est bien un rôle qu'ils jouent mais rien n'empêche que ce soit un rôle tenu de bonne foi et qui consiste non seulement à agir d'une certaine façon mais à croire qu'on le fait par une force étrangère ⁷. »

Ces lignes du Dr Filliozat, relatives à la part de convention et de théâtre entrant dans le chamanisme, sont applicables [14] en gros à la possession par les *zâr*, qui semble en être un équivalent dans le monde chamito-sémitique.

En Éthiopie, certains *zâr* sont regardés, sinon comme les esprits d'anciens magiciens, du moins comme de souche humaine historiquement définie. Ainsi, suivant Malkâm Ayyahu et l'un de ses principaux adeptes et assistants, *l'alaqâ* Enqo Bâhrey, *gabaz* (chef de la fabrique) de la paroisse Saint-Jean-Baptiste à Gondar, le *zâr* femelle Abarras, mère des esprits de l'espèce dite *kaberê* (esprits tigréens qui passent pour ne s'être manifestés qu'à partir de l'époque de la guerre des Derviches, c'est-à-dire vers la fin du siècle dernier), est une femme que le djinn (en amharique *genn*, esprit des eaux, de caractère nettement maléfique) de la région d'Awsâ au Tigré aurait enlevée et emportée dans le lac où il résidait ; de plus, les *zâr* femelles Sasitu, Enqwelâl et Dirâ sont censées avoir été engendrées par un homme puisqu'on dit qu'elles sont les filles de l'empereur Yâsu (1680-1704), qui passe pour avoir été un grand *dabtarâ* ou « clerc » et avoir connu, de même que les autres souverains d'autrefois, l'art d'évoquer les esprits. Une tradition fort répandue, qui me fut rapportée par *l'alaqâ* Tadelâ Sâhlu, de Gondar, relate par ailleurs que trois des fils de l'empereur Kâlêb, qui régna à Aksoum au VI^e siècle de notre ère, les nommés Zaba Esraêl, Zaba Dâwit et Zaba Estifânos, tous trois « fils de la nuit » (*ya-lélit legoc*), exercèrent une royauté invisible en qualité de *zâr*, tandis que leur frère Gabra Masqal, « fils du jour » (*ya-*

⁷ J. FILLIOZAT, *Magie et Médecine* (Paris, Presses Universitaires de France, 1944), pp. 79-80.

qan *leg*), régnait humainement sur les hommes. Enfin, dans ce culte au syncrétisme fortement marqué et qui dans les milieux chrétiens comporte aussi des emprunts à l'islamisme, sont invoqués avec les *zâr* de nombreux *wâley* (saints musulmans) considérés comme ayant eu une existence charnelle. Mentionnons, en outre, que la possession par certains *zâr* est tenue pour héréditaire⁸ et qu'il est regardé comme la norme qu'après la mort d'un possédé exerçant la profession de guérisseur une partie au moins des esprits qui le possédaient de son vivant passe sur quelqu'un de sa famille ou sur l'un de [15] ses adeptes, qui sera son successeur. Ainsi, l'alaqâ Gassasa, *dabtard* du quartier de Baâtâ à Gondar, et spécialiste de la confection des amulettes, raconte comment le fils d'un certain *dagâzmâc* Gassasa, après avoir été possédé par le *zâr* Asaggad et avoir fait le métier de guérisseur, donna son nom (*sem*) d'Asaggad en héritage à son disciple le *bâlâmbârâs* Kalkây, qui exerça d'abord trois mois à Addis-Alam (quartier musulman de Gondar) puis s'établit au Tigré, dans la région du Tallamt. En pareils cas, il paraît clair qu'en dépit des variantes éventuelles dans le maintien extérieur et la conduite du possédé ses crises ne font pratiquement que reproduire (comme s'il s'agissait de reprendre le rôle joué par un autre acteur, qui l'aurait reçu lui-même d'un prédécesseur) les crises du possédé défunt de qui lui viennent ses esprits possesseurs ou une partie des dits esprits.

Comme le chamanisme sibérien, le culte des *zâr* donne lieu à une initiation et il entre, par définition, une forte dose d'artifice dans chaque cas de possession diagnostiqué par un spécialiste. En face de son patient, ce dernier se trouve en effet dans la position d'un initié instruisant un néophyte, car les crises en considération desquelles il est tenu pour manifeste qu'un esprit de ce genre s'est emparé de

⁸ M. LEIRIS, *Le culte... op. cit.*, p. 134 sq. Le *zâr* qui se transmet héréditairement est dit *yâbbât qollê*, « *qollê* des pères », le mot *qollê* désignant d'ordinaire des esprits gardiens attachés à certains lieux. Noter également l'expression *yâbbât amlâk*, « divinité des pères », employée pour désigner le grand *zâr* godjamite Grân. Ces deux expressions marqueraient-elles un rapport entre le culte *des zâr* et le culte des ancêtres.

quelqu'un revêtent généralement des formes stéréotypées et il existe, en fait sinon en théorie, un enseignement de ces formes déterminées par la coutume.

« Un *zâr* ignorant ne ménage pas son cheval », dit un adage répandu parmi les guérisseurs et possédés⁹. Le rôle du guérisseur consistera donc pour une part à « éduquer » le nouveau *zâr*, c'est-à-dire à apprendre au patient regardé comme la monture de l'esprit à exécuter correctement le *gurri*¹⁰ (mouvements violents et émission bruyante de souffle, caractéristiques de la transe et qui varient suivant le *zâr* considéré, ne se produisant [16] d'ailleurs pas pour tous les *zâr*), à danser ou se mouvoir sans véhémence excessive de manière à ne pas risquer de se blesser, à se montrer, d'une manière générale, docile à son initiateur. « Un *awlyâ* [syn. de *zâr*] bien élevé, déclare Malkâm Ayyahu, est dressé comme un esclave, dès qu'il tette sa mère. Nous lui enseignons tout, disant : Lave les pieds, prépare le café, fais la sauce¹¹. »

⁹ Le possédé est en effet conçu comme le cheval (*faras*) du génie possesseur. On trouve une conception analogue chez les Grecs anciens, dans les cultes de Pan, d'Hécate, de la Grande Mère et de Dionysos. (JEANMAIRE, *Dionysos, op. cit.*, p. 284 sq.).

¹⁰ Cf. le verbe *agworrâ*, « 1) mugit, rugit ; 2) pleura en hurlant et poussant des cris » (J. BAETEMAN, *Dictionnaire amarigna-français*, Diré Daoua, 1929, s.v.). Pour des raisons de commodité rédactionnelle, j'écris ici « faire le *gurri* » *quand*, en langue amharique, on emploierait une forme verbale.

¹¹ Bibliothèque Nationale, fonds Griaule, ms 236 B, fol. 18 : *baserâgât* [sic] *yâddaga awlyâ*, *bannâtu fut sitabâ gammero endammiqald naw bâryâw* [;] *eger efab bun aflâ wat serâ eyyâln hullun esmâstamerawâllan*. Selon Malkâm Ayyaliu, l'*awlyâ* au sens strict serait le *zâr* qui décline spontanément son identité (en faisant réciter sa devise par celui qu'il possède) et qui n'a donc pas besoin d'être interrogé à ce sujet.

Le thème du dressage des esprits se retrouve dans le vodu haïtien sous la forme suivante. « Il existe des loâs bossales [esprits assimilés aux esclaves fraîchement débarqués] qu'il faut baptiser tout comme l'on procédait pour les nègres bossales à Saint-Domingue », écrit le Dr Louis MARS (*La psychopathologie du vaudou, « Psyché »* (Paris, 23-24, septembre-octobre 1948), pp. 1064-1088, cf. p. 1082). Les crises de possession auxquels sont

De plus, le néophyte qui assiste pour la première fois à un wâdâgâ (réunion nocturne au cours de laquelle on évoque les zâr par des chants accompagnés au tambour) fait rarement le gurri d'une manière spontanée : pour qu'il donne ce signe de possession effective, il faudra qu'il y soit incité par le guérisseur, qui l'y amènera peu à peu - au besoin en poussant légèrement son épaule ou sa tête, le tirant par un ou par les deux bras, le frappant légèrement de coups de pied ou au moyen d'un fouet ou encore imprimant à sa tête le mouvement voulu à l'aide du fouet passé autour de son cou, comme je l'ai vu pratiquer par Malkâm Ayyahu - sorte d'apprentissage qui, souvent, exigera plusieurs séances. On verra également des adeptes donner à un néophyte des exemples de gurri en les exécutant devant lui, comme pour l'incliner à faire de même par contagion. Qu'il s'agisse de néophytes ou d'adeptes plus anciens, le chef de confrérie sera toujours attentif à la manière dont s'effectue un gurri, approuvant si les mouvements sont exécutés d'une façon régulière et à une vitesse modérée, critiquant s'ils le sont d'une façon désordonnée.

D'autre part, le gurri, est soumis à une certaine étiquette : ne fait pas qui veut le gurri, de tel zâr, non plus que quand il [17] le veut. Il peut arriver, par exemple, qu'une adepte en train de faire le gurri s'interrompe, parce qu'un zâr plus important que le sien vient de se manifester sur quelqu'un de la société ¹². Cela montre que la possession est à tout le moins une manifestation contrôlée, à l'égard de laquelle une censure s'exerce.

Il convient, d'ailleurs, de faire cette remarque préjudicielle : la plupart des consultants ne sont pas des « possédés » au sens commun du terme (c'est-à-dire des individus sujets à un mal consistant en des

sujets les ûsi *bosa*, initiés du plus bas degré, sont empreintes d'un caractère de violence désordonnée ; ces crises se régulariseront par la suite.

¹² Ainsi, le 6 octobre 1932 (veille du jour où la Mission Dakar-Djibouti offrit un taureau en sacrifice au zâr Sayfu Cangar) vers 21 heures, la nommée Abicu, qui faisait le *gurri*, s'interrompit soudain, parce que la zâr Abbâ Lâfâ, génie très important qui se range parmi ceux qu'on dit de la « maison de gauche », venait de se manifester sur une vieille possédée aveugle qui se trouvait dans l'assistance, la nommée Abbabac.

crises plus ou moins violentes durant lesquelles ils se conduisent comme s'ils étaient habités par une personnalité étrangère) mais simplement des gens qui, atteints d'une maladie, victimes d'un accident ou en butte à un ennui, attribuent leur malheur au mauvais vouloir probable d'un génie ; dans l'ordinaire des cas, loin de représenter le trouble originel qu'il convient de soigner, les crises de possession n'apparaîtront qu'après l'intervention du guérisseur, quand ce dernier, dans le but de prendre langue avec le persécuteur supposé pour parvenir à une entente, l'aura amené à s'emparer du patient d'une façon manifeste ou, plus exactement, aura habitué celui-ci à manifester dans son comportement (principalement au cours des assemblées d'adeptes) les signes reconnus comme étant ceux de la possession par tel ou tel génie. Si la bonne foi du patient, ici, ne paraît guère être en cause, il est plus malaisé d'apprécier ce qu'il entre éventuellement de fraude pieuse dans la conduite du guérisseur. Rien ne prouve, toutefois, qu'il y ait supercherie de sa part : la nature même du mal ou de l'inconvénient subi, la personnalité physique et morale du patient (« Un zâr ressemble à son cheval », enseigne un autre adage) ¹³, l'identité des esprits qui ont déjà possédé de manière durable des membres de sa famille, les circonstances dans lesquelles la

¹³ *Zâr farasun yemaslâl*, « Le zâr ressemble à son cheval », ou encore *zâr enda farasu*, « Tel cheval, tel zâr ». Suivant *l'alaqâ Gassasa*, à qui je dois ces deux dictons, ils signifient qu'en règle générale un malade est possédé par un zâr correspondant à la tendance naturelle de son caractère. Comparer, dans la liturgie de la confrérie haoussa du bori le fragment suivant d'une chanson spéciale à l'esprit Mallam Ali Geshe, dit aussi Sarikin Fuschi (« Roi de la colère »), Sarikin Diya (« Chef des jeunes gens »), Zakuwa (« Lion ») et Gadanga (« Fort ») :

« It the mare is good
Her bori also is good
The character of the mount is the character of the bori,
The character of the master of the house is the character of his wives. »

(A. TREMEARNE, *The ban of the Bori* (Londres, Heath, Cranton et Ouseley, 1914), pp. 306-307).

Le type physique du patient paraît entrer aussi en ligne de compte ; ainsi la fille de Malkâm Ayyahu, Emmâwâyés, qui est très claire de peau, a pour zâr principal Abbâ Morâs Warqê, qu'on dit « blanc comme un Européen »,

chose est survenue sont des indices permettant [18] au guérisseur de déterminer quel génie ou quel ordre de génies doit être supposé en action ; une fois porté ce diagnostic provisoire, c'est en parfaite conformité avec sa théorie qu'il travaillera lui-même à déclencher des symptômes de possession, sans rien qui permette d'affirmer qu'il ne croit pas simplement faire subir au patient l'interrogatoire ¹⁴ dont le but est d'amener le génie à se déclarer de manière explicite.

En dehors de cet enseignement direct des formes extérieures de la possession et notamment du *gurri* - *procédé* classique de mise en transe qui ici (stylisé comme il l'est et marquant, du reste, le départ aussi bien que l'arrivée de l'esprit) apparaît comme le symbole de la transe plutôt que comme un moyen de la provoquer ¹⁵ - le fait même

¹⁴ Opération désignée par le verbe *falaffala*, vraisemblablement parce qu'il évoque l'idée d'attaquer l'intérieur d'une chose ou de faire venir au jour une chose que renfermait un contenant : « 1) écoassa avec les doigts [...]; 2) évida ; 3) rongea (insecte) ; 4) mangea, grignota l'intérieur, d'un grain, d'un fruit ; 5) arracha d'une plaie un os brisé, retira une épine, une balle, une chose entrée dans les chairs ; 6) fit craquer la coquille de l'oeuf pour en sortir (poussin) ; 7) raya un fusil » (BAETEMAN, s. v.). Suivant Ato Makonnen, qui fut ministre du commerce du gouvernement éthiopien avant l'agression mussolinienne, le verbe *falaffala* signifierait « fourmiller, germer, éclore » et le verbe *lafallafa* « faire parler, bavarder ».

¹⁵ « Plus remarquables [dans les danses de possession] ces mouvements du tronc et du cou ayant pour commune conséquence une mobilisation effrénée de la tête, entraînée dans une giration à proprement parler vertigineuse et soumise à des ébranlements répétés en tous sens. En définitive, c'est à une excitation violente du *labyrinthe* qu'aboutit cette débauche de mouvements ; nous savons du même coup qu'elle engendre, du point de vue psychique, un état d'ivresse spéciale [...] A un degré moindre, les viscères thoraco-abdomino-pelviens, intéressés dans certains des mouvements précédents, sont électivement soumis à des ébranlements incessants par les mouvements de rotation du bassin et les paroxysmes qui se produisent par la suite. Donc, en seconde ligne, l'excitation du système intéroceptif, s'ajoutant à l'excitation proprioceptive précédente. » (Dr H. AUBIN, *Danse mystique, possession, psychopathologie*, « L'Évolution psychiatrique » (Paris, IV, 1948), pp. 191-215.)

L'emploi, comme signe de la transe, de l'un des moyens les plus couramment utilisés pour se mettre en transe est conforme à la thèse mentionnée, comme on l'a vu plus haut, par le Dr Filliozat : l'on serait avec le *gurri* en présence de la reproduction systématique de mouvements liés au déclenchement de la

que les intéressés soient [19] groupés en sortes de confréries, dont chacune a pour centre un possédé devenu guérisseur et recevant chez lui sa clientèle, suppose d'autres pratiques encore relevant de l'initiation.

Tout d'abord, avant de faire profession de *bâla-gandâ*, lit. « maître d'abreuvoir » (tenancier d'une officine de guérisseur), un possédé doit être - en principe sinon en fait - autorisé à « étendre le *ganda* »¹⁶ par un guérisseur déjà en exercice ; c'est ainsi que le Sheikh Mahammad Sayd (dit Abbâ Wâ, « grand-père », ou encore le *gahdê*, du mot arabe *gihâd* qui désigne la guerre sainte), illuminé musulman de la région du Tambên en Éthiopie du nord, aurait donné l'investiture à de nombreux guérisseurs (qui pour la plupart, semble-t-il, exerçaient, lors de mon enquête, dans les provinces septentrionales mais auraient été en droit tout aussi bien de s'établir dans d'autres parties du pays).

En outre, au sein de chaque confrérie, une hiérarchie s'observe entre les membres, qui ne fait que refléter la hiérarchie selon laquelle la croyance admise ordonne les innombrables zâr. La position de chaque membre de la confrérie dépendra, en effet, du rang occupé dans le monde invisible par l'esprit dont il est censément le « cheval » et auquel un *derqâ* ou sacrifice propitiatoire a été fait en son nom consécutivement à l'interrogatoire, l'esprit en cause buvant publiquement un peu du sang de la victime et consommant sa chair ou une partie [20] de sa chair (selon les cas) par l'intermédiaire du

possession, simulacre en somme « de possessions qui auraient eu lieu anciennement et dont les caractéristiques seraient rituellement reproduites ». Je dois noter ici que j'ai vu en pays mandingue (Kita, Soudan français) des femmes appartenant à une confrérie de *dyide* (esprits de l'eau) appliquer publiquement cette technique de mise en transe d'une façon apparemment moins symbolique - avec des mouvements du buste beaucoup plus amples, plus violents et effectués durant un temps plus prolongé - qu'il n'en est pour les possédés éthiopiens. (Cf. *L'Afrique fantôme*, op. cit., p. 50 et pp. 73-74).

¹⁶ zaraggâ, « étendit, déploya, développa » (J. BAETEMAN, op. cit., s. v.). Suivant Abba Jérôme Gabra Moussié, le même verbe s'emploie dans l'expression « étendre le David », qui se rapporte à la liturgie de l'église officielle et désigne l'acte consistant à ouvrir le livre des psaumes de David pour en donner lecture.

« cheval ». Or, suivant l'importance de ces sacrifices, des esprits d'un rang plus ou moins élevé se trouvent assignés aux patients ; c'est ainsi que l'adepte qui n'est pas « entré dans le morâ » (c'est-à-dire celui qui, n'ayant pas sacrifié un ovin, caprin ou bovin aux esprits, n'a pu accomplir le rite consistant à se coiffer du mord ou périthone de la victime) mais est seulement « entré dans le sêrâ » (c'est-à-dire s'est borné à offrir un sacrifice de gallinacé) ne peut avoir pour esprit attitré qu'un *werêzâ* ou « page » et non pas un grand zâr, pour qui une victime d'une valeur plus considérable eût été de rigueur. Chaque sacrifice de la catégorie des *derqâ* revient donc, pratiquement, à l'acquisition d'une dignité par le patient et tout se passe comme si le sacrifice représentait la dépense qu'il doit faire pour accéder à un certain grade dans la confrérie. Il est entendu par ailleurs que ce sont des zâr particuliers qui s'en prennent aux esclaves, en raison (vraisemblablement) du bas rang social de ces derniers.

Ainsi conféré en bonne et due forme lors du sacrifice, le zâr dévolu au patient sera pour lui une sorte de répondant et son nom lui constituera comme un état-civil ou passeport. Lorsqu'il se présentera en étranger dans une autre confrérie, l'adepte devra, en effet, faire connaître son nom de zâr et indiquer quel est le bâla-awlyâ, « maître d'awlyâ » qui, après lui avoir fait subir l'interrogatoire d'usage, lui a assigné ce zâr comme esprit attitré. Suivant Malkâm Ayyahu, « être appelé du nom d'un zâr qui fait le gurri par surprise est blâmable, et ce n'est pas valable ¹⁷ », c'est-à-dire que seuls comptent, parmi les nombreux esprits qui peuvent posséder un même individu, ceux qui, lui ayant été attachés conformément à la règle, viennent le posséder de manière habituelle. Il est entendu, par ailleurs, qu'un gurri fait en état d'ivresse (c'est-à-dire dans un état tel qu'il est permis de soupçonner que le zâr n'est pas la véritable cause de déchaînement) n'est pas pris en considération : « On appelle zâr celui qui fait le gurri avec

¹⁷ 236 B, fol. 52.

l'estomac vide, mais s'il fait le gurri après avoir mangé et bu on ne le dit pas Zâr ¹⁸. »

[21]

D'une manière générale, on constate qu'entre adeptes l'accusation d'imposture est parfois ouvertement portée. C'est ainsi qu'au cours d'un wadâgâ qui eut lieu chez Malkâm Ayyahu dans la nuit du 7 au 8 octobre 1932 à l'occasion d'un sacrifice offert par la Mission Dakar-Djibouti au zâr Sayfu Cangar, je fus témoin de la scène suivante : vers 1 heure du matin, une femme fit le gurri puis récita un *fukkarâ* (devise de l'esprit possesseur, imitée des récitations de bravade en usage chez les militaires) au cours duquel un zâr, parlant censément par sa bouche pour décliner ses qualités et énumérer ses hauts faits, déclara que c'était lui qui rendait malade l'enfant d'une des assistantes ; prié par cette dernière et par le reste de l'assemblée de laisser l'enfant en paix, l'esprit promit d'obtempérer, ajoutant qu'il avait fait cela afin de châtier la mère, qui l'avait qualifié de « faux zâr ». Il semble qu'on pourrait, d'un point de vue positif, décrire ainsi ce qui s'était passé : la mère de l'enfant en question avait accusé une autre femme de simuler la possession ; sur ces entrefaites, l'enfant étant tombé malade, son mal fut regardé comme causé par la colère du zâr que la mère avait primitivement offensé en refusant de prendre son « cheval » au sérieux quand ce dernier avait donné des signes de possession.

Selon l'alaqâ Gassasa, il est fréquent, surtout chez les nouveaux possédés, que le zâr fasse par leur bouche des déclarations mensongères sur son identité, ce qui, vaut au patient d'être fustigé par le guérisseur soucieux d'obliger l'esprit à plus de véracité ; ce faisant, les zâr procèderaient à la manière des seftâ ou rebelles qui, afin de n'être pas reconnus pour des hors-la-loi ou des brigands, se parent de titres (tel celui de fit-awrâri, « général d'avant-garde », ou

¹⁸ 236 B, foi. 13 v°. Comparer la règle selon laquelle les membres de la confrérie du bori doivent s'abstenir de boissons intoxicantes pendant l'accomplissement des rites (TREMEARNE, op. cit., pp. 275-276).

tout autre titre guerrier) auxquels ils n'ont pas droit. D'autre part, suivant la nommée Sammân, originaire de la région de Balasâ (où possédés et guérisseurs abondent) et habitante du quartier de Qwosqwâm à Gondar, on rencontre de nos jours en tous endroits des zâr qui se prétendent rois ou chefs de l'ensemble des zâr alors que selon elle il n'y a, hormis Dieu, aucun chef qui exerce un commandement général sur eux tous ¹⁹.

Certains zâr en particulier sont regardés comme changeants [22] ou trompeurs quant à leur identité. Ainsi Sifarrâ(w) Negus, « roi qui effraye mille [personnes] », zâr musulman qui, suivant l'*alagâ* Mazmur Ayyala, *dabtarâ* et guérisseur originaire du Samên et établi à Gondar, se serait d'abord manifesté en lui en tant que Sifarrâ Negus mais aurait ensuite déclaré par sa bouche, au cours d'un *gurri* : « Mon nom est autre », à partir duquel moment il lui aurait fait dire, dans les formules dont l'ensemble constitue le *fukkarâ* : « Je suis Negus Manbar ²⁰. » Au sujet du même esprit, Malkâm Ayyahu raconte comment, lors du divorce de sa fille Emmâwwâyes Boggâla, elle se vengea du mari de celle-ci, l'*alagâ* Hayla Mikâêl Abarrâ, coupable (entre autres choses) de s'être refusé à donner à sa belle-mère ainsi que tous le faisaient le titre masculin d'*Abbâtê Cangarê*, « mon père Cangar », tiré du nom de son principal zâr devenu pour elle comme un nom de guerre derrière lequel celui de « Malkâm Ayyahu » est à peu près éclipsé : elle le fit posséder par Sifarrâ, grand buveur de raki (ce qui ne peut que nuire à la santé de son « cheval », amené ainsi à s'alcooliser) ²¹ et zâr avec qui elle estimait très difficile de s'entendre pour faire la paix, car il ne parle que l'arabe ; Malkâm Ayyahu ajoute qu'elle conféra, de surcroît, à ce zâr le titre mensonger de roi, pour que son gendre devienne, non seulement alcoolique, mais orgueilleux et prodigue ²². Quelle valeur convient-il d'accorder à

¹⁹ 236 B, fol. 30 v°.

²⁰ 236 B, fol. 17.

²¹ L'araqi éthiopien est obtenu par distillation de grain de dâgussâ (éleusine tocusso, genre de millet) ou de *sendê* (blé).

²² 236 C, fol. 36.

l'interprétation des faits ainsi donnée par Malkâm Ayyahu ? Faut-il admettre qu'il s'agit d'une opération concertée et menée de bout en bout par l'astucieuse magicienne ou bien qu'elle présente après coup comme sa propre vengeance ou celle de Sayfu Cangar - soucieux de défendre les intérêts de son « chevai » et d'être respecté en sa personne - le fait que son gendre a été censément possédé par Sifarrâ et s'est, ensuite prétendu roi selon la façon coutumière de cet esprit aux dires duquel on ne peut pas se fier (comme il en est pour d'autres *zâr*, tel Sankar, spécialiste des mensonges qui embrouillent l'interrogatoire) ? Quoi qu'il en soit, la forfanterie si fréquemment observable chez les possédés quant à la qualité ou au pouvoir du *zâr* dont ils se recommandent est ici clairement [23] indiquée, pour ce qui concerne aussi bien Malkâm Ayyahu elle-même que l'homme dont elle se flatte - parlant en son nom propre ou en celui d'un des grands *zâr* qu'elle incarne de façon à peu près permanente - d'avoir fait sa victime.

Dans ces déclarations présomptueuses, voire ces usurpations de titres, faites par les possédés parlant au nom de leurs esprits, ne serait-il pas légitime de reconnaître quelque chose d'analogue à ces cas de « folie des grandeurs » auxquels Desparmet fait allusion, pour l'Afrique du Nord, à propos de la possession dans la Mettidja ? ²³ Or, nous l'avons vu, la situation hiérarchique de son *zâr* attitré détermine la position du possédé par rapport aux autres membres de la confrérie (et même par rapport à ceux des autres confréries) et, de plus, il est constant d'entendre un adepte se targuer d'être la proie de tel grand *zâr*, comme si le fait d'être possédé par un aussi puissant personnage était pour lui un motif de fierté ; sentiment d'orgueil qu'on retrouve

²³ « [L']aberration que notre médecine appelle la folie des grandeurs s'explique souvent dans l'aliénée de l'Afrique du Nord par la croyance à un génie interne : consciente de l'intimité de son esprit familier et s'abusant sur l'étendue du pouvoir de cet esprit, la mégalomane se persuade qu'elle est comme « une sultane régnant sur l'Afrique » [...] » (J. DESPARMET, *Ethnographie traditionnelle de la Mottidja. Le mal magique*. Publications de la Faculté des Lettres d'Alger, Alger, Impr. Jules Carbonel, et Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1re série, LXIII, p. 227.)

exprimé dans la déclaration suivante de *l'alaqâ* Mazmur, relative à l'impression éprouvée quand on fait le *gurri* : « Pour *l'awlyâ* et pour le cheval, le plaisir est comme si nous étions assis dans un palais du gouvernement. »²⁴ D'autre part, il est des *zâr* (ceux de la province du Tigré) qu'on désigne, ainsi qu'il a été dit plus haut, sous le nom de *kaberê*, qui se rattache vraisemblablement au verbe *kabbara*, « honorer », et semble avoir le même sens que *kebur*, « honoré ». Enfin, suivant Marcel Griaule : « Au Choa, ces derniers *zâr* portent le nom d'*Addo Kaberê* [...] Ils infligent aux gens qu'ils possèdent, hommes ou femmes, une maladie nerveuse bénigne, semble-t-il, qui consiste essentiellement en un développement exagéré des sentiments chevaleresques dont s'honore tout Abyssin. L'individu, atteint, même s'il s'agit d'une femme, chante constamment des thèmes de guerre et raconte ses merveilleuses aventures [24] de chasse²⁵. » Compte tenu de ce que l'institution du *zâr* offre aux sujets avides de gloriole comme facilités de s'adonner à leur passion, il semble qu'on serait fondé à expliquer par la vanité et la fanfaronnade pures et simples ce qu'on peut être tenté, autrement, d'attribuer - comme le fait l'observateur des coutumes de la Mettidja - à un trouble mental tel que la mégalomanie.

De tout ce qui précède, il ressort que l'assignation à un patient d'un *zâr* qui le possède à titre permanent et revient se manifester dans les occasions prévues par le rituel est une opération mûrement concertée et contrôlée, soustraite dans la mesure du possible à la fantaisie et au hasard. Il faut noter que pratiquement une telle attribution crée, du patient à son guérisseur, un lien de dépendance durable impliquant des rapports réguliers : tout *zâr* étant tenu de rendre périodiquement hommage à son chef, le possédé titré devra, à date fixe (généralement au moment des grandes fêtes officielles), aller saluer son guérisseur en lui apportant une offrande (café,

²⁴ 236 D, fol. 19 v°.

²⁵ M. GRIAULE, op. cit., p. 130. Le mot *addo* désigne une « espèce de décoration qui se donne aux grands chasseurs de fauves et qui se porte au bras droit ». (*Ibid.*, note 3.)

aromates, etc...) ou, s'il n'en a pas les moyens, faire chez lui office de *kaddâm*, « *serviteur* »²⁶. À intervalles définis (sans compter les cérémonies sacrificielles et autres réunions aux dates variables dans lesquelles son *zâr* peut avoir un rôle à jouer) le patient reprendra donc contact, même s'il s'en tient d'ordinaire éloigné, avec le milieu où s'est développé ce qu'il regarde comme son état de possession.

Le *zâr* ainsi officiellement assigné par un chef de confrérie est, en règle générale, un subalterne de l'un des grands *zâr* qui passent pour être venus spontanément posséder celui qu'on titre après lui avoir fait subir l'interrogatoire de rigueur. Souvent, c'est de façon délibérée que le guérisseur attache à la personne de son client (afin que ce dernier soit pourvu d'un *bâldarabâ*, ainsi qu'il est souhaitable d'en avoir un comme intercesseur auprès du grand personnage dont il est l'intermédiaire)²⁷ un esprit choisi parmi les subordonnés de ceux qui [25] le possèdent lui-même et regardé comme assez docile pour jouer un rôle modérateur à l'égard du patient, qu'il protégera contre les *zâr plus* turbulents. Il s'agit, en l'occurrence, d'une sorte d'inoculation et dans une telle pratique l'artifice apparaît porté à son maximum.

De même, il arrive qu'on fasse volontairement passer sur une personne un *zâr* qui possédait quelqu'un d'autre, soit parce qu'on pense que le *zâr* sera moins nuisible à ce nouveau « cheval » qu'il ne l'était au premier, soit parce que le nouveau « cheval », plus riche, se trouve en état de faire des sacrifices que n'aurait pu effectuer le premier, soit pour toute autre raison. L'adepte Fantây, originaire du Wagarâ et ancienne femme d'un *dabtarâ* réputé, l'*alaqâ* Tasammâ, raconte par exemple comment elle a été prise par le *zâr* Sayfu Cangar

²⁶ Même mot que celui par lequel on désigne, dans les confréries musulmanes d'Arabie et d'Afrique du Nord, ceux qui se font les serviteurs des dignitaires afin d'être initiés.

²⁷ 236 C, fol. 35, déclaration de la nommée Denqâ, adepte de MaIkâm Ayyahu. Selon Ignazio GUIDI (*Vocabolario amarico-italiano*, Rome, 1901), le met *bâldarabâ* présente les sens suivants : procureur ; tuteur ; protecteur ; serviteur auquel on recommande un étranger pour l'introduire de temps en temps auprès de son maître ; introducteur d'office ; intercesseur d'office (la Vierge et les saints) ; médiateur.

après avoir, sur le conseil d'une voisine, goûté la viande d'un poulet que son mari, possédé par Sayfu Cangar, avait égorgé après l'avoir mis en contact avec son front. Le 4 octobre 1932, lors d'un sacrifice de poulets pour divers *zâr* parmi lesquels figuraient Amor Calât et Dirât, *zâr* de la nommée Fantây, j'ai moi-même vu cette dernière inviter sa fille adolescente encore à prendre part au repas sacrificiel en lui disant : « Mange avec nous ! Plus tard, tu seras des nôtres... » Fantây raconte enfin que son jeune frère, frappé par un *zâr* femelle qui lui avait donné une maladie d'yeux et l'avait rendu impuissant, Malkâm Ayyahu eut recours, pour le guérir, au procédé suivant : après avoir égorgé et jeté dans un fourré un poulet noir afin de le délivrer des mauvais esprits - opération que désigne l'expression « jeter le *danqarâ* »²⁸ - on sacrifia un poulet rouge ; au cours de ce dernier sacrifice, Fantây posa son front contre celui de son frère, dont la tête était ointe de beurre, et l'on fit passer ce beurre de la tête du frère à celle de la sœur ; le poulet, après avoir été mis en contact avec le frère, fut égorgé et Fantây suçâ le sang de la blessure, alors que son frère se borna à y goûter ; enfin, on massa le frère [26] avec une poule blanche, qu'on fit tourner autour de lui et qu'on garda comme pondeuse, méthode fréquente de traitement des maux attribués à l'action d'un *zâr* femelle. L'ensemble de ces pratiques avait pour but évident de débarrasser définitivement le frère des puissances invisibles qui causaient sa maladie et, notamment, de transférer à sa sœur, sur qui on pensait qu'il serait moins nocif, le *zâr* femelle à qui un poulet rouge était offert en *derqâ*.

Comme dernier trait montrant à quel point les confréries de *zâr* se rapprochent des sociétés initiatiques telles qu'il en existe un si grand nombre en Afrique, je rappellerai que (compte non tenu des langues étrangères plus ou moins fidèlement reproduites répondant aux pays d'origine supposés des *zâr* auxquels sont attribuées certaines crises de possession), une langue spéciale est en usage dans ces confréries, parlée par les possédées novices ou de rang peu élevé incarnant les

²⁸ Sur ce type de sacrifices, voir M. LEIRIS, *Un rite médico-magique éthiopien : le jet du danqarâ*, « *Aethiopica* » (New York, III, 2, avril 1934), pp. 61-74.

werêzâ ou pages qui, du fait qu'on les regarde comme des enfants, sont censés ne pouvoir s'exprimer qu'en un amharique déformé phonétiquement ; en outre, mainte expression particulière est employée dans les conversations entre adeptes, à l'instar des langues conventionnelles qu'on voit utilisées dans de nombreuses sociétés secrètes²⁹. Parfois, la déformation phonétique d'un mot conduit au calembour ou bien une expression, employée sans déformation, est prise au rebours de sa signification normale. Pour dire « âme », par exemple, au lieu de *nafs* (qui désigne cette notion en amharique courant), on dira *fas*, qui n'est autre que le mot de la langue ordinaire *fas*, « *pet* », tel qu'on le prononce dans la langue spéciale³⁰. D'autre part, l'expression [27] liturgique *amên* sera déformée en *abdan*, qui dans le langage courant pourrait se traduire « nous sommes devenus fous », et pour marquer l'approbation de ce que dit quelqu'un, à la place de la locution *ewnat naw*, « *c'est la vérité* », on fera usage de la locution *ya-qil naw*, « *c'est une sottise* ». Enfin (et l'on atteint ici un maximum de ce thème du monde à l'envers commun dans les rites des sociétés d'initiés) c'est, dans certains cas, la teneur même d'un discours qui joue à contre-sens ; ainsi, le 11 octobre 1932, un *askar* (serviteur armé) de la Mission Dakar-Djibouti étant mort peu de temps auparavant, je reçus les félicitations d'un groupe d'adeptes qui, se levant à mon entrée et se plaçant devant moi, leur *sammâ* (sorte de toge ou de tunique) drapé de la façon requise en Éthiopie pour

²⁹ Sur le langage des *zâr*, voir M. GRIAULE, op. cit., p. 133, et M. LEIRIS, *Le culte...* op. cit., p. 129. Sur les langages secrets et conventionnels en général, voir M. LEIRIS, *La langue secrète des Dogons de Sanga (Soudan français)*, « Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethno-logie » (Paris, L, 1948).

³⁰ Selon M. GRIAULE (*ibid.*, p. 133), l'amharique ordinaire subit dans la langue spéciale les déformations phonétiques suivantes : les dentales *d* et *t* et les liquides *l* et *r* sont interchangeées, le *s* transformé en *š*, les emphatiques remplacées par les non emphatiques correspondantes et *vice-versa*.

Au Choa et au Bègamder, la croyance populaire établit un lien précis entre l'âme des personnes possédées et les vents qui s'échappent par l'anus ; on pense en effet que, lors de la mort d'une personne possédée par un *buda* (esprit qui amène celui qu'il possède à se nourrir invisiblement du sang et de la chair d'autrui) c'est par l'anus que son âme s'en va (M. GRIAULE, op. cit., p. 142).

signifier le respect à l'égard de la personne à qui l'on se présente, me dirent avec des pleurnichements simulés : « Tant mieux ! Nous te félicitons ! Ton *askar* s'est affaissé à ton détriment (*sammatabbes*) [c'est-à-dire : est mort, en langage conventionnel] ³¹. » Il est d'usage par ailleurs, au cours des réunions de confrérie, que ceux qui sont en état actuel de possession s'adressent au féminin à tous les non possédés, hommes ou femmes, sans exception ³² ; quant à eux-mêmes, tout le monde doit leur parler en employant le genre grammatical correspondant au sexe du *zâr* qu'ils représentent.

À défaut d'échantillons précis de langage spécial par gestes je citerai, de plus, l'exemple suivant d'attitude conventionnelle, douée d'une signification que fixe la coutume : selon l'adepte Fantây (qu'Abba Jérôme et moi nous vîmes un jour faire ce geste) lorsqu'un possédé, étant assis quelque part, veut exprimer l'attention qu'il prête à des propos proférés devant lui, il fait mine d'écouter en tendant au-dessus de ses genoux son *sammâ* tenu des deux mains ; suivant Fantây, « les *zâr* font ce geste pour ne pas oublier, de même qu'on écrit. »

De tous les traits qui viennent d'être rapportés, on peut déduire que le traitement appliqué aux personnes censément rendues malades par le *zâr* équivaut à une initiation et que, ce traitement consistant pour une part à amener le patient à présenter les symptômes d'une possession manifeste, il n'existe [28] aucun cas de possession régulière par le *zâr* qui soit tout à fait exempt d'artifice. L'on n'en saurait conclure, toutefois, qu'il n'y a que des sujets normaux parmi les guérisseurs et les patients. S'efforcer de régulariser ou de formaliser la transe ne veut pas dire que, nécessairement, on la fabrique de toutes pièces et qu'il n'y a pas quelque trouble authentique au départ ; il est, d'ailleurs, bien évident que des états relevant de la neurologie ou de la psychopathologie peuvent être

³¹ 236 B, fol. 50.

³² Abba Jérôme observe toutefois que Malkârn Ayyahu s'abstient, en règle générale, de procéder à cette transposition des genres.

attribués à l'influence des *zâr* de la même manière que le sont d'autres maladies, de sorte qu'il faut s'attendre à rencontrer dans les milieux de « possédés », à côté d'individus apparemment normaux, des gens qui, d'une façon ou d'une autre, sont affligés de troubles nerveux ou mentaux. De plus, pour beaucoup au moins de possédés, on peut se demander si le seul fait de se livrer de façon suivie à de telles pratiques officiellement réprouvées ne supposerait pas - par définition - un certain déséquilibre initial dont il serait intéressant, au demeurant, de déterminer dans quel sens il évolue (accentuation ou stabilisation) sous l'influence de ces pratiques ³³.

Dans l'entourage de Malkâm Ayyahu, par exemple, on racontait que lorsque *Cangarê* (alias Sayfu Cangar), le principal de ses génies, commença de la posséder elle était « comme folle » : son mari prisant du tabac - habitude qui déplaisait au *zâr* - Malkâm Ayyahu, sous l'impulsion de ce dernier, s'en allait de chez elle, grimpait aux arbres puis se jetait en bas, de sorte que tous la croyaient morte ; par ailleurs, lorsque ce fut le tour d'Abbâ Qwasqwes de se manifester, il la fit monter à un sycomore, puis dans les tours en ruines des palais des anciens empereurs ³⁴ ; elle chantait des airs guerriers et on la croyait prise par un *genn*. Soit à cause de son âge, qui l'avait assagie ou lui rendait plus difficiles pareilles démonstrations, soit que les rites auxquelles elle s'était soumise eussent exercé sur elle une influence lénifiante, soit pour toute autre raison, [29] elle ne se livrait plus, lorsque je l'ai connue, à aucune de ces manifestations.

À la différence de Malkâm Ayyahu (dont on racontait simplement qu'elle avait été « comme folle ») une possédée que j'ai rencontrée

³³ Denqê, femme apparemment positive et équilibrée, estime que la fréquentation des wadâgâ (réunions où l'on évoque les *zâr*) est bonne à condition de s'y livrer « avec mesure et intervalles » ; si l'on y va trop souvent, d'autres *zdr* ou d'autres *genn* viennent s'adjoindre aux esprits qui vous tourmentaient déjà (236 C, fol. 40).

³⁴ Bâtiments de pierre qui datent de la fondation de Gondar par l'empereur Fasilidès (1633) et auraient été construits sur le modèle des châteaux-forts européens de l'époque.

plusieurs fois à Gondar - chez Malkâm Ayyahu et ailleurs - était regardée bel et bien comme une détraquée et attirait, là où elle passait, curiosité et moquerie. C'était une nommée Cambarê Terunas, femme déjà mûre que le *zâr*, disait-on, avait amenée à se convertir à l'islamisme ; sans domicile fixe (bien que le quartier musulman de Gondar, Addis Alam, fût regardé comme son port d'attache) elle vivait d'aumônes, mangeant et dormant chez tous ceux qui l'accueillaient ; Malkâm Ayyahu expliquait son déséquilibre en la disant possédée par un *gânên*, « démon », façon pour elle d'innocenter les *zâr*. De même, le possédé musulman Sayd Mahammad, ancien marchand qui habitait Balageg, village des environs de Gondar, passait pour avoir l'esprit dérangé, ce que la fille de Malkâm Ayyahu, Emmâwwâyes, attribuait au fait que ses *zâr* « n'étaient pas encore calmés » ; n'ayant pas de *gandâ* à lui, il allait (disait-on) de maison en maison pour se faire offrir du café ; j'ai pu constater par moi-même, lorsque je l'employai comme informateur, l'instabilité de son humeur et les bizarreries d'invention auxquelles le conduisait son imagination fantaisiste. Instabilité plus accentuée encore se rencontrait chez le nommé Berru, originaire du Tigré, que son *zâr* forçait à « marcher d'un pays à l'autre », suivant sa propre expression. « Depuis que le *zâr* m'a pris, ajoute-t-il, il m'a fait haïr le fait d'aller chez mes parents ; si je pars en disant que j'y vais, il me détourne du chemin et je vais ailleurs ³⁵. » Enfin, parmi les guérisseurs eux-mêmes il en est dont personne ne doute qu'ils soient d'effectifs déséquilibrés. Ainsi *l'alaqâ* Hayla Mikâêl Abarrâ, ancien gendre de Malkâm Ayyahu et autrefois guérisseur estimé établi dans le quartier de Baâtâ, avait, au moment [30] où je séjournai à Gondar, la réputation d'un ivrogne et d'un demi-fou ; devenu depuis son divorce « insatiable de femmes et insatiable d'alcool », il buvait trois litres de

³⁵ De même, la croyance haïtienne attribue certaines fugues à l'influence des lwa ou « mystères ». Un jeune artiste peintre et poète de Port-au-Prince, Roland Dorcély, m'a raconté comment, à la suite de plusieurs fugues ou autres incartades, dont l'une (consécutive à la lecture de la *Confession d'un enfant du siècle* d'Alfred de Musset) le mena jusqu'à la ville du Cap Haïtien et lui valut d'être arrêté pour vagabondage, ses parents le conduisirent chez un *ûgâ* (prêtre du *vodu*) parce qu'ils attribuaient sa conduite à l'action des lwa.

raki par jour (à en croire son ex-belle-mère qui, on l'a vu, se vantait de l'avoir fait posséder par Sifarrâ) et vivait misérablement dans la région d'Attêgêcâ, sur la rive nord du lac Tânâ, chez un vieillard qui l'avait recueilli. D'autre part, la nommée Asâmmanac, adepte originaire de Tchelgâ, dit de l'alaqâ Kabbada, guérisseur de cette ville qui lui fit subir pour la première fois l'interrogatoire, qu'il est maintenant devenu fou (ebd) et qu'il fait le gurri nuit et jour, ce qui l'empêche d'accomplir son travail d'une manière convenable ³⁶. J'ajouterai, invoquant un témoignage d'un autre ordre, que le R. P. Sournac, missionnaire français de l'ordre des Lazaristes, qui résidait à Karkar près Gondar et venait chaque semaine dire la messe au consulat italien de Gondar, estimait qu'en cette année 1932 le nombre des possédés avait beaucoup augmenté, comparé à celui de l'année précédente ; selon ses dires, il y aurait eu dans son village trois personnes donnant les signes les plus certains d'une authentique possession démoniaque. Toutefois, rien ne prouve que ces anormaux probables aient été des bâla-zâr en même temps que des possédés au sens où peut l'entendre un catholique (et, tout aussi bien, un chrétien d'Éthiopie bien pensant), c'est-à-dire des individus habités par des créatures diaboliques et qu'on ne peut traiter autrement que par l'exorcisme.

³⁶ 236 C, fol. 52.

Michel Leiris
La possession et ses aspects théâtraux
chez les Éthiopiens de Gondar

Chapitre II

Possession, divertissement et esthétique

[Retour à la table des matières](#)

D'une manière générale, les manifestations extérieures de la possession par le zâr obéissent à une périodicité que règle le calendrier et coïncident avec les moments de l'année où les relations sociales ont le plus d'intensité ; elles disparaissent lorsque les conditions saisonnières ou les circonstances économiques constituent des entraves pour les dites relations.

Dans les pages de Marcel Griaule citées plus haut, l'on apprend que chez les Éthiopiens chrétiens du Bêgamder « le malade [du zâr] est soigné aux jours de fête, et principalement au premier jour de l'an ³⁷ ». J'ai noté de mon côté que les confréries de zâr ont accoutumé de se réunir à date fixe, lors des principales fêtes de la

³⁷ Op. cit., p. 132.

religion officielle ³⁸. De plus, une information recueillie en 1938 par M. Wolf Leslau, de la bouche d'un Tigréen résidant à Paris, témoigne elle aussi du rapport entre la possession par le zâr et certaines fêtes officielles, en même temps que s'y manifeste l'incrédulité de l'informateur quant à la sincérité des femmes affectées de cette soi-disant possession : « Zâr est le nom d'une maladie. Mais ne croyez pas que cette maladie existe ou ait jamais existé. C'est une maladie que les femmes et les jeunes filles ont créée dans leur imagination. Quelques-unes d'entre elles, à force d'y croire, attrapent une maladie. Mais cette maladie n'est pas ce qu'elles appellent zâr. A force d'imagination [elles attrapent] un mal de tête ou elles tombent évanouies. Généralement ce sont les femmes, les jeunes filles ou les esclaves femmes qui sont prises par le zâr. L'époque à laquelle elles sont prises par le zâr est connue, [32] c'est l'époque de la fête de la Croix [ou celle de la fête du Baptême]. Cette époque-là est la belle saison. A l'époque de la fête de la Croix, les fleurs commencent à fleurir et le maïs à mûrir ; c'est la fin de la saison des pluies. Et à la saison des pluies, en allant partout, vous ne trouverez pas une seule personne, homme ou femme, qui soit prise par le zâr. Si vous demandez pourquoi il n'y a personne qui soit pris par le zâr à la saison des pluies on vous répondra que les zâr ne sortent pas de leurs demeures pendant la saison des pluies. Le seul fait de dire cela suffit à vous démontrer que leur maladie est un mensonge [...] ³⁹. »

Les possédés ne se manifesteront donc pas durant le kramt ou saison des pluies, c'est-à-dire depuis fin juin jusqu'en septembre, partie de l'année durant laquelle les travaux agricoles se succèdent, entre semailles et récoltes, tandis que le rythme général de la vie d'échanges se trouve ralenti en raison de la difficulté des communications. Des déclarations de plusieurs femmes appartenant à l'entourage immédiat de Malkâm Ayyahu, il ressort qu'en période

³⁸ Le culte..., op. cit., p. 125.

³⁹ W. LESLAU, Documents tigrigna (Éthiopien septentrional). Grammaire et textes. Collection linguistique publiée par la Société de Linguistique de Paris (Paris, C. Klincksieck, XLVIII, 1941), pp. 204-206.

d'abondance les cas de possession par le zâr se multiplieront alors qu'ils tendent, inversement, à disparaître en période de disette. Ainsi, suivant la nommée Abiêu, adepte originaire du Tigré : « Quand est venue l'époque de la famine qu'on appelle époque mauvaise ⁴⁰ le zâr avait complètement disparu. Quand l'Adam [« homme », dans le langage conventionnel des zâr] meurt de faim, qui fera le gurri pour le zâr ? » En revanche, selon Emmâwwâyes : « Quand ce sera l'époque de l'abondance, les zâr se multiplieront et les gurri se multiplieront ⁴¹. » D'autre part, la nommée Denqê, originaire du Godjam, estime que « la prospérité des zâr dépend de la prospérité du pays » et que « quand il y a privation le zâr est mécontent et fait souffrir. » Que le zâr se manifeste extérieurement quand les travaux ne sont pas trop absorbants et quand règne l'abondance tend à marquer le caractère institutionnel de la possession et, plus particulièrement, sa liaison avec la vie de sociabilité.

[33]

Manifestation conventionnelle de la possession par les zâr (au moins quant à ceux que l'on considère comme originaires d'Éthiopie car les zâr dits « de Jérusalem », c'est-à-dire non africains, ne marquent pas leur emprise par ces démonstrations violentes), le gurri est représenté souvent comme un signe de joie que l'esprit possesseur donnerait par l'intermédiaire du patient. Une jeune femme originaire de la région d'Endertâ (Tigré) et veuve d'un marchand des environs de Tchelgâ, la nommée Allafac, déclare : « Quand le zâr chante et fait le fukkarâ, faisant faire le gurri à son cheval, pour lui-même c'est sa joie, sa fêstâ ([en italien] fête), le plaisir de ses entrailles, sa Pâque, son amusement ⁴². » De même, l'alaqâ Alamu, ancien soldat établi guérisseur à Gondar après avoir adopté la religion musulmane, regarde le gurri comme susceptible d'être exécuté par les zâr eux-mêmes

⁴⁰ C'est-à-dire après la bataille de Matammâ (1889), au cours de laquelle l'empereur Johannès trouva la mort en combattant les Derviches.

⁴¹ 236 B, fol. 48.

⁴² 236 C, foi. 49 : zâru farasitun eyyâsgworâ sizafen sizafen larsu larâsu zâr dassaidwnnâ « fêstâ » (basâlu) yângat dassetâ feseh cawatâw naw.

marquant ainsi, dans le monde invisible, leur contentement lorsqu'ils ont festoyé : « Quand les zâr sont réunis ensemble et quand ils sont contents d'avoir mangé et bu, récitant alors de très jolis wadâgâ [chants exécutés au cours des réunions de ce nom], ceux qui sont dans la forêt, dans les pierres et dans les roseaux font un merveilleux gurri ⁴³. » Des déclarations de certains adeptes il ressort de manière expresse combien cet élément de festivité, voire de pur plaisir, peut prendre d'importance dans les rites relatifs aux zâr. Selon Abicu par exemple, il en est ainsi lorsqu'on donne à un zâr le maqwâdasâ ⁴⁴, autrement dit lorsqu'on lui fait l'offrande en règle d'une victime sacrificielle conforme à ce que son culte [34] exige et destinée à lui faire lier partie avec la personne au nom de laquelle est faite l'offrande (soit, en règle générale, celle par la bouche de qui il est censé l'avoir réclamée); il importe, assure-t-elle, qu'une telle cérémonie soit une grande fête, comme l'est un mariage, et la famille du patient doit prêter son concours pour que toutes les denrées requises soient réunies en abondance. Allafac, d'autre part, donne la description suivante de ce qu'une femme éprouve lorsqu'une réunion consacrée aux esprits va avoir lieu et se présente à ses yeux comme une perspective de fête : « Dès le matin, le zâr empêche de travailler

⁴³ 236 C, fol. 3. *Le gurri* peut exprimer aussi la colère du zâr à l'égard de son « Cheval ». Selon l'alaqâ Alamu, l'on distingue un « gurri de bâton » (*yabetter gurri*) ou *gurri* de châtiment, reconnaissable à des signes spéciaux et s'opposant au « gurri de pardon » (*yamehrat gurri*). (*Ibid.*, fol. 3 v°),

⁴⁴ Instrumental se rattachant à une forme dialectale du verbe *qaddasa*, « dire la messe ». Une influence de *qeddus*, « saint », et peut-être également de *qwarraba*, « communier », n'est pas exclue. (M. COHEN, *Nouvelles études d'éthiopien méridional*, Paris, Edouard Champion, 1939, p. 229).

Le terme *maqwâdasâ* s'applique non seulement à la victime sacrificielle mais à tout autre don (nourriture, boisson, parfum, etc...) regardé comme l'offrande propre à un zâr déterminé.

On désigne sous le nom d'*aqwâdâs* (*part.* du causatif *aqwâddasa*), « celui qui fait sanctifier » (c'est-à-dire celui grâce à qui a lieu l'oeuvre de sanctification), toute personne *qui*, sans être possédée, se lie au zâr en lui adressant le sacrifice (ou l'une des offrandes) convenable.

aux travaux du ménage. Disant : Va ! Va ! il rend joyeux, comme quand on va à la maison de mariage ou à la maison de danse et de chant ⁴⁵. »

Cette attitude frivole à l'égard des réunions de *zâr* - observable chez maints adeptes et, tout au moins, quant à certaines réunions - a été relevée ailleurs qu'en Éthiopie. Oesterreich, en effet, note qu'en Égypte, dans la société distinguée, « les exorcismes comptent parmi les divertissements de la journée ⁴⁶ » et il mentionne par ailleurs l'opinion de Snouk Hourgronje selon qui, à la Mecque, la possession par le *zâr* aurait dégénéré au point de devenir pour les femmes comme « une espèce de sport », le désir d'être frappé par le *zâr* s'étant répandu dans la mesure où l'exorcisme conduit à satisfaire les besoins féminins de toilette ⁴⁷.

En Éthiopie, l'on constate que la possession par le *zâr* donne occasion d'acquérir des bijoux, de se parer et de se déguiser. Outre que le *zâr*, dans les desiderata qu'il formule par la bouche de son « cheval », exige souvent que celui-ci porte sur soi quotidiennement un anneau, un bracelet ou une chevalière en or ou en argent (ce qui revient, pour la femme possédée, à réclamer un tel bijou à son mari ou à quelqu'un de son entourage), outre qu'il peut prescrire également que la patiente revête une robe neuve, par exemple, ou se fasse recoiffer, la position qu'un *zâr* occupe censément dans le monde invisible [35] lui donne droit à certains attributs qui pratiquement sont les insignes dont l'adepte sera pourvu dans toutes les réunions confraternelles impliquant quelque solennité.

Les grandes fêtes officielles du calendrier sont pour les possédés occasion de se faire voir au dehors, en tenue de parade. Le 27 septembre 1932, jour de la Fête de la Croix, nous reçûmes ainsi à

⁴⁵ 236 C, fol. 49 : ka-twâtu gammero zâru yabêt serâ ayâsarâm hig higi eyyâla das das yâsanâl wada-sarg-bêt wada-zafan endammihêd.

⁴⁶ *Les Possédés*, trad. René Sudre (Paris, Payot, 1927), p. 285.
« Exorcisme » est un terme impropre lorsqu'on l'applique aux pratiques des confréries de *zâr* ; le but visé est en effet de pactiser avec l'esprit plutôt que de l'expulser.

⁴⁷ Ibid., p. 287.

notre camp la visite de Malkâm Ayyahu escortée de quelques adeptes, toutes portant les parures de leurs *zâr* attitrés et exécutant collectivement des chants et des danses devant nous, attraction qui fut récompensée par le don de quelques thalers et de divers menus présents. Mais il est des circonstances également dans lesquelles les possédés se livrent, en dehors de toute justification officielle, à des sorties d'allure carnavalesque ; ainsi, à Gondar (où cet usage, dès l'époque de mon séjour, était tombé en désuétude) la coutume voulait que, s'il arrivait qu'un *bâla-zâr* lâchât un bruit incongru, ses compagnons fissent une quête en promenant par toute la ville une poupée de chiffons et en annonçant qu'un(e) tel(le) a accouché ou engendré, humiliation à laquelle l'intéressé(e) ne pouvait se soustraire que par l'offre d'un repas aux affidés.

Les accessoires vestimentaires auxquels les adeptes ont droit à titre de représentants de tels esprits qui leur ont été régulièrement assignés sont conservés - il semble que ce soit l'usage - dans la maison du guérisseur dont ils dépendent. Dans la soirée du 17 juillet 1932, étant allés passer la nuit chez Malkâm Ayyahu dans l'espoir d'assister à un *wadâgâ* pour la veillée de Saint-Michel, Abba Jérôme Gabra Moussié et moi nous fûmes admis, en l'absence de toute cérémonie particulière, à voir un certain nombre de ces parures que Malkâm Ayyahu avait tirées, pour nous les montrer, du sac en grosse toile bise où elles étaient rangées. Ainsi nous furent exhibés : le diadème garni d'une crinière de lion ⁴⁸, le *buqdâdê* (bandeau de front en étoffe à longs bouts flottants) ⁴⁹ vert et le *lamd* (camail) d'étoffe noire à motifs multicolores brodés qui composent la parure de Sayfu Cangar ; un *buqdâdê* vert moins long que le précédent, appartenant à Sabrê ; un *buqdâdê* noir appartenant à Abbâ Tuqur Gwosu, « Père Buffle noir » ; un *buqdâdê* rouge ; des [36] pagnes quadrillés ; un pagne et une ceinture noirs et blancs bigarrés appartenant à Abbâ Nabro, « Père Léopard ». Revêtue des attributs de Sayfu Cangar, Malkâm Ayyahu

⁴⁸ Trophée de chasse que portent souvent les dignitaires éthiopiens.

⁴⁹ Autre parure de chasseur.

parada un moment devant nous ; puis elle rangea les parures dans le sac qui tenait lieu de magasin d'accessoires. De qualité généralement inférieure aux parures similaires employées dans la vie profane, l'ensemble de ces parures donnait l'impression de copie bon marché que donnent si souvent les costumes de carnaval ou de théâtre.

Lorsqu'elle personnifie Sayfu Cangar, Malkâm Ayyahu est généralement munie d'un *alangâ*, « fouet », à cinq lanières de cuir et au manche duquel est fixée une clochette ; c'est ce fouet qui est l'instrument et la marque de la domination de Sayfu Cangar sur les différents *zâr* qu'il régit. Quand elle incarne des *zâr* tels que Taqwâr et Abbâ Yoséf il lui arrive aussi de porter un *ankâsê*, bâton à pointe de fer pourvu de deux crochets suspenseurs à l'autre extrémité ⁵⁰ ; dans l'après-midi du 17 octobre 1932, un bélier offert par la Mission Dakar-Djibouti ayant été égorgé le matin même pour le *zâr* Azzâj Deho incarné par Malkâm Ayyahu, je la vis ainsi - à la suite d'une discussion entre quelques-uns de ses proches et de jeunes gardes de police, discussion qui avait failli dégénérer en rixe - se faire donner son *ankâsê* et le placer à côté d'elle, les gardes de police étant venus boire le café chez elle en signe de paix et ayant été bénis au nom d'Abbâ Yosêf, arbitre de la querelle. De même, le 12 septembre 1932, lors d'un sacrifice de mouton fait pour le *zâr* Abbâ Morâs Warqè chez la fille de Malkâm Ayyahu, je vis vers la fin de l'après-midi une jeune fille danser avec un *ankâsê* après s'être enturbannée d'un linge blanc tordu ; alors que d'autres adeptes affirmaient qu'elle était simplement ivre, elle se présentait comme le roi des *zâr* arabes Sandaqê.

D'autres genres de bâtons sont caractéristiques de certains *zâr* : de longs bâtons, par exemple, légèrement recourbés à leur extrémité supérieure, insignes de ceux des *werêzâ* ou *pages* qu'on regarde

⁵⁰ Au cours d'une information prise le 29 août 1932, Malkâm Ayyahu fait pourtant remarquer qu'Abbâ Yosêf (de même que les deux autres grands *zâr* *malakwesê*, « moines », Abbâ Lesanâ Warq et Seltun) porte pour *maqwamyâ*, « bâton », un *batra musê*, « verge de Moïse » (nom d'arbuste), et non pas un *ankâsê* (236 A, fol. 43 v°).

comme d'origine amhara ; enfin, une canne de [37] couleur rouge dont le patient que vient à posséder le *zâr* Qan Bêt, « Maison de droite » ⁵¹, se sert comme accessoire de danse et une canne de couleur noire qu'emploie de même le « cheval » d'Abbâ Tuqur Gwosu ⁵².

Diadème garni de poils de lion, bandeau de front, camail sont des parures masculines portées, dans la vie courante, exclusivement par des guerriers ou des chasseurs ; de même, il convient de noter que *l'ankâsê* n'est guère usité que par les hommes et que c'est toujours lorsqu'elles incarnaient des esprits masculins que j'ai observé l'emploi, par Malkâm Ayyahu ou par d'autres femmes, de ce bâton ferré aussi bien que de bâtons d'autres types. Par ailleurs, les nommés Gazzâhan (de Dangelâ, au Godjam) et Mangestu (du Dâmot) décrivent tous deux, et indépendamment l'un de l'autre, le *zâr* comme un esprit « qui fait crier et réclamer des armes », alors que l'adepte Fantây, de son côté, raconte comment le *zâr* qui possédait sa grand-mère exigea que fussent apportées toutes les parures d'homme qu'il y avait dans le village. Enfin, la nommée Allafac rapporte qu'autrefois « Mon père Cangar » (nom sous lequel Malkâm Ayyahu est habituellement désignée par ses adeptes) passait ses journées assise en tailleur et revêtue d'une culotte d'homme ; suivant Malkâm Ayyahu elle-même, « [le *zâr*] Qwasqwes fait porter le pantalon à la *bala-zâr* qu'il habite ⁵³ ». Ce n'est qu'en 1927 environ que Malkâm Ayyahu aurait cessé de porter ainsi un vêtement masculin, ce qui coïnciderait, dit-on, avec l'époque à laquelle, désirant que sa fille unique puisse vivre autrement qu'en reprenant son fonds de guérisseuse et devenant elle-même une possédée professionnelle, elle effectua un voyage au Choa où l'appelait la défense de ses intérêts de *bâlâbbât* (personne issue de famille noble et détentrice de biens héréditaires).

⁵¹ Ou Qay Bêt, « maison rouge » ?

⁵² Le 12 octobre 1932 je verrai ainsi l'adepte Ballatac, elle-même très noire de peau, incarner le *zâr* Abbâ Tuqur Gwosu en dansant avec une canne noire empruntée à quelqu'un de l'assistance.

⁵³ 236 C, fol. 43.

Inversement, à en croire Malkâm Ayyahu et *l'alaqâ* Enqo Bâhrey, il arriverait qu'un homme possédé par un *zâr* femelle non seulement fasse le *fukkard* de ce *zâr* femelle (parlant donc comme s'il était du sexe féminin) mais encore se livre à des [38] travaux de femme et pousse la métamorphose jusqu'à devenir sujet à la menstruation. Bien que cette dernière affirmation (encore qu'elle puisse s'appliquer à des cas de simulation, voire d'hermaphroditisme réel) appelle les plus expresses réserves, elle marque du moins combien profondément - selon les idées indigènes relatives à l'état de possession - un individu peut être transformé suivant la nature de l'esprit qui s'empare de lui et jusqu'à quel point peut aller son identification avec ce dernier.

De telles pratiques - qui ont ceci de commun que toutes, à des degrés divers, elles sont travestissement - il est permis de se demander si elles ne relèveraient pas de l'anomalie érotique que le sexologue allemand Magnus Hirschfeld a décrite sous le nom de « transvestisme » et définie comme étant « l'impulsion à assumer le vêtement extérieur du sexe qui n'est en apparence pas celui du sujet tel qu'il est indiqué par ses organes sexuels ⁵⁴ ». Il faut noter, toutefois, que ces pratiques ont chez de nombreux peuples des équivalents réguliers : chez les Haoussa, par exemple, dans la confrérie du *bori* l'un des personnages principaux, qu'on appelle le *boka*, « guérisseur », peut, suivant Tremearne, porter une coiffure féminine, usage que l'ethnologue anglais rapproche de la coutume phénicienne qui consistait, pour les hommes et les femmes, à échanger leurs vêtements lors d'orgies qui prenaient place dans le culte d'Astarté ⁵⁵ ; Desparmet, d'autre part, raconte d'après les

⁵⁴ Sexualpathologie, 1918, t. II, chap. 3.

⁵⁵ A. TREMEARNE, *op. cit.*, p. 150 et note p. 404 :. Le culte d'Astarté impliquait la prostitution rituelle ; selon WESTERMARCK, la *djinnîya* marocaine Aïcha Kandîcha, esprit féminin au caractère très licencieux, représenterait une survivance de la déesse Astarté et son nom se rapprocherait de celui de *kedecha* désignant les prostituées des temples cananéens (*Survivances paiennes dans la civilisation mahométane*, trad. Robert Godet, Paris, Payot, 1935, pp. 31-33). Quant au culte des *zâr*, faut-il reconnaître une trace de prostitution sacrée dans les agaceries que les possédées incarnant les *werêzâ*

observations qu'il a faites sur les possédées de la Mettidja comment la *kahina*, « magicienne », Mouda'lat, « s'affuble généralement d'un caftan vert et d'un turban vert comme les chérifs, et porte, au lieu de collier, un immense chapelet dont les grains [39] sont de ta taille d'une figue-fleur en bois des Indes ou en muse massif ⁵⁶ » ; enfin, le capitaine F. W. Butt-Thompson signale que les femmes appartenant à la confrérie congolaise du *mawungu* apparaissent dans des vêtements masculins d'emprunt et que, dans la confrérie musulmane des *masubori* (alias *bori*) sur la côte occidentale d'Afrique, elles portent des pantalons, alors que les hommes qui font partie de la société guerrière de l'*ekongola*, au Cameroun, sortent habillés de vêtements prêtés par leurs femmes et leurs sœurs ⁵⁷. D'autre part, Havelock Ellis, après avoir noté la fréquence plus grande de l'impulsion temporaire à changer de vêtements sexuels comparée avec celle de l'impulsion permanente, cite, pour l'une et l'autre des catégories qu'il établit ainsi, un certain nombre de cas empruntés à l'histoire ancienne, à l'ethnographie et au folklore dans lesquels cette conduite se rattache à des croyances ou à des rites et apparaît par conséquent comme marquée d'un caractère traditionnel ⁵⁸. Rien n'autorise donc à voir

au cours des réunions font souvent aux hommes pour provoquer de leur part des offrandes ? On verra plus loin que maintes adeptes des confréries urbaines sont effectivement des femmes de mœurs légères et que la réputation de mauvais lieux est couramment attachée aux centres de ces confréries.

⁵⁶ J. DESPARMET, *op. cit.*, p. 50.

⁵⁷ F. W. BUTT-THOMPSON, *West african secret societies* (Londres, H. F. et G. Witherby, 1929), p. 96.

⁵⁸ Selon Havelock ELLIS, qui désigne par le mot « éonisme » l'anomalie consistant à prendre plaisir à se conduire et à s'habiller comme une personne de l'autre sexe, sans être sexuellement un inverti, il peut y avoir changement de vêtements sur l'ordre d'une déesse : ainsi les efféminés célèbres, comme Sardanapale, Hercule, les prêtres de Cybèle, les rois-femmes peuvent s'être « crus animés d'un esprit femelle » (*Études de psychopathologie sexuelle*, trad. Van Gennep, Paris, Mercure de France, 1933, XV : *L'Éonisme ou l'inversion esthétique-sexuelle*, p. 76 sq.). Un peu plus bas, le même auteur écrit : « Une impulsion générale temporaire à changer de vêtements sexuels est encore plus fréquente qu'une impulsion permanente. Crawley a réuni des

dans le « transvestisme » des possédées éthiopiennes le résultat d'une anomalie, de préférence à une pratique inscrite purement et simplement dans le cadre des représentations collectives et des rites ; tout au plus pourrait-on supposer que, dans certains cas où le travestissement s'avère permanent (comme il [40] le fut longtemps pour Malkâm Ayyahu), il y a bien impulsion aberrante, mais qui trouve régulièrement à se satisfaire en s'insérant dans cet ensemble rituel, accepté par de larges masses de gens bien que non reconnu de façon officielle, qu'est le culte des zâr ⁵⁹.

Il semble que, pour bon nombre de femmes, le fait de se parer en zâr flatte leur coquetterie et qu'elles aient plaisir à se montrer revêtues de ces déguisements pittoresques. C'est ainsi que, le 11 août 1932, la nommée Ballatac, par exemple, fille d'un marchand de Gondar et adepte de Malkâm Ayyahu, nous conviait Abba Jérôme et moi à venir voir combien elle serait belle parée en Abbaba Negusê, son zâr principal, pour le prochain wadâgâ de la confrérie, qui devait avoir lieu dans la nuit du 18 au 19 à l'occasion de la fête de Saint-Michel. D'autre part, lorsque j'offris un sacrifice au zâr Abbâ Morâs Warqê,

faits concernant les peuples primitifs de diverses régions du monde [...] Seligman me dit qu'il a observé ce changement cérémoniel chez les insulaires des Marshall Bennet en Mélanésie et chez les Lotuko de l'Afrique. / Le changement de costume était de règle lors des Saturnales romaines. Dans la fête médiévale des Fous, qui tombait aussi en décembre, les hommes s'habillaient en femmes et les femmes en hommes. Il en est de même encore maintenant lors du Carnaval. À Saint-Yves en Cornouailles, il y a quelques années, on conservait la vieille coutume de la « danse déguisée » pendant les quinze jours qui suivaient Noël ; on changeait de vêtements et on portait des masques. »

⁵⁹ Noter, à ce point de vue, que l'homosexualité paraît assez répandue dans les milieux de possédés haïtiens. A l'époque où j'ai visité Port-au-Prince (septembre-octobre 1948), plusieurs ûgâ (prêtres) et autres professionnels du vodu étaient des invertis notoires. Roland Dorcély raconte par ailleurs comment sa mère se serait refusée à recevoir l'initiation kâzo, vu que c'était d'une mâbo (prêtresse) que la famille de la mère était cliente et que pendant la retraite de rigueur en pareille circonstance l'initiateur aurait des relations sexuelles avec les initiés, quel que soit le sexe de l'un et des autres (?) ; à en croire Roland Dorcély, cela expliquerait pourquoi ûgâ et mâbo sont si souvent des homosexuels.

je fus frappé par l'allure « entrée de bal masqué » qu'eurent certaines arrivées d'adeptes : dans la matinée, celle des nommées Fantây et Aggadac, incarnant respectivement Amor Celât et Dabbab ; dans la soirée, celle des nommées Denqê et Webâlus, incarnant Dam Tammân et Adâl Gwabanâ⁶⁰. Lors de la même cérémonie, Abba Jérôme nota quant à lui ce propos de la nommée Bezunas, belle-sœur de Malkâm Ayyahu, tandis que la fille de cette dernière, Emmâwwâyes, en la personne de qui Abbâ Morâs Warqê était honoré d'un sacrifice, trônait coiffée du mord ou péritoine du mouton qu'on venait d'égorger : « Si vous aviez vu, quand elle était jeune, comme elle était jolie ainsi ! » Il est donc clair qu'un caractère, à quelque degré esthétique, de parures seyantes est assigné à certains attributs rituels de zâr et que dans une cérémonie sacrificielle il [41] entre une part de spectacle que les participants ne laissent pas d'apprécier comme telle. De ce point de vue, il convient de noter également ce qu'il entre de spectacle dans le rite dit du dam *lebsu*, « vêtement de sang », consistant à jeter en dolman sur les épaules de celui pour qui vient d'être fait le sacrifice la peau (tournée poils en dedans) de la victime ovine ou caprine, rite qui a pour équivalent, si la victime est un bovin, de placer son estomac (lavé et préparé) comme un grand capuchon, par-dessus le morâ dont est coiffé le bénéficiaire. Enfin, pour ce qui concerne la manifestation de bien des zâr, c'est de manière aussi quelque peu théâtrale que le patient, au moment de faire le gurri, se couvre tête et visage avec son gammâ puis se découvre une fois le gurri terminé.

La beauté corporelle en général - il convient aussi de le relever - est fréquemment regardée comme liée à la possession par le zâr. Une opinion courante est que les gens. beaux sont particulièrement sujets à être frappés ; de plus, suivant Mangasâ Kâsâ, ancien prêtre de la région du Dâmot qui servait la Mission Dakar-Djibouti en qualité de muletier, lorsque le zâr se transmet dans une même famille c'est au

⁶⁰ Je notai qu'Aggadaê et Denqê portaient toutes deux un bandeau de front rouge et que Fantây, outre son bandeau de front, avait une sorte de casaque jaunâtre. De plus, Denqê portait un long bâton ferré du type *dit ankâsê*.

plus beau des enfants qu'il passe en héritage ; enfin, la réflexion suivante, émanant d'un homme qui, au cours d'un wadâgâ chez Malkâm Ayyahu le 11 octobre 1932, regardait les femmes que leur génie venait de quitter la transe finie, ne laisse pas d'être significative : « Quand le zâr est parti le charme ⁶¹ des femmes part... Ah ! c'est le zâr qui embellit leur visage... ⁶² » Notons, en outre, qu'un mythe veut que les zâr descendent de quinze enfants dissimulés par Ève, sur les trente qu'elle aurait eus d'Adam, et que certains de ceux qui rapportent cette tradition spécifient qu'il s'agissait des quinze plus beaux ⁶³. Mentionnons par ailleurs que, suivant Malkâm Ayyahu, « la femme la plus jolie du monde c'est Werar », c'est-à-dire l'esprit féminin qui passe (selon une autre tradition) pour avoir été la mère de tous les [42] zâr et avoir notamment entretenu un commerce charnel avec l'empereur Yâsu.

En dehors du charme physique ou de la noble prestance qu'on attribue à la plupart d'entre eux, la capacité d'être de brillants causeurs est reconnue à certains zâr : l'adepte Denqê, par exemple, un jour qu'Abba Jérôme et moi nous étions allés la visiter, nous fit voir le siège de bois sur lequel elle s'asseyait pour faire le *gurri puis* deviser avec élégance en buvant du raki quand elle était prise par Gambar, l'un de ses principaux zâr. Qualité d'intelligence à rapprocher sans doute de ce don d'invention accordé si souvent aux esprits par la tradition populaire, qui voit volontiers en eux l'origine de l'inspiration poétique. Pour ce qui concerne l'Éthiopie on notera, en ce sens, que selon l'*alaqâ* Gassasa le grand poète Tawâni, qui fut le contemporain de l'empereur Bakâffâ (1721-1730) et naquit à Qolalâ Kidâna Mehrat près Motâ (Godjam), aurait été initié à la magie et à la poésie par des femmes

⁶¹ *weqâbi*, « prestige, chance, puissance gardienne », ici au sens de grâce ou de charme. Cf. M. LEIRIS, *La Croyance...* p. 123.

⁶² 236 B, fol. 55.

⁶³ M. LEIRIS, *op. cit.*, p. 109. Selon certains, c'est parce qu'elle craignait que Dieu l'accusât de luxure qu'Ève aurait caché la moitié de ses enfants ; selon d'autres, elle aurait voulu les soustraire au dénombrement par crainte du « mauvais oeil ». Le thème de la luxure paraît logiquement lié à celui de la séduction corporelle.

invisibles (*sewrân*) qui l'emportèrent dans les airs pour l'emmener jusqu'à leur pays sous-marin situé près de Daq Estifânos, dans le lac Tânâ ⁶⁴ ; d'autre part, une tradition recueillie par Marcel Griaule explique comment la maladie du *zâr* aurait été introduite au Choa « par un chasseur en quête de gloire qui s'était aventuré dans le désert situé autour du lac [Asangi, dans le Tigré] » et ajoute que « dans ce lac, vit un *zâr* qui se montre aux caravaniers campant sur ses bords. Le soir, quand les flammes du foyer baissent, une femme apparaît au milieu des eaux et se met à chanter. Toutes ses paroles parviennent distinctement jusqu'aux voyageurs qui les apprennent, et qui les chantent ensuite au cours de leurs marches. Les bergers qui les entendent les répètent dans les villages, et ainsi se répandent les chansons nouvelles qui suivent la mode et qu'aucun homme n'a composées ⁶⁵ ». De même, suivant Desparmet, « de nombreuses légendes signalent les accointances du *meddah* [« chanteur »] maghrebin avec les génies ; ceux-ci le fréquentent fraternellement ou même le possèdent à la manière dont l'Esprit possède les fous sacrés ; et c'est la raison pour laquelle les tombeaux de certains poètes [43] modernes [...] sont des lieux de pèlerinage ⁶⁶ ». En outre, selon le même auteur, les esprits de l'eau sont regardés en Afrique du Nord comme de grands amateurs de danse et de chant ; aussi, ces divertissements prennent-ils une place importante dans les pèlerinages et l'enlèvement de la chanteuse par les esprits est-il un thème fréquent dans les légendes localisées autour des points d'eau ⁶⁷. L'on voit donc, ici, après les agréments physiques et les talents de conversation qui confèrent de la séduction à ceux qui ont la chance d'en bénéficier, certains dons proprement esthétiques (poésie, chant) expliqués par le commerce avec des esprits.

⁶⁴ 236 A, fol. 9 et (déclaration complémentaire de Malkam Ayyahu), fol. 13 v°.

⁶⁵ M. GRIAULE, op. cit., p. 131.

⁶⁶ Op. cit., p. 259.

⁶⁷ Ibid., p. 262.

Outre les chants qui servent à évoquer les *zâr* et qu'on appelle *wadâgâ* comme les réunions au cours desquelles ils interviennent - aux plus importants des esprits correspondant des chants qui leur sont particuliers ou propres à leur catégorie et permettent de les amener à se manifester, comme on peut l'observer pour le *bori* haoussa et dans des confréries analogues, tel le *dyidé* mandingue voué au culte des esprits de l'eau désignés sous ce nom - des chants à visées prophétiques sont fréquemment proférés par les possédés professionnels et consistent, s'ils ne se limitent pas à une plainte très générale sur les vicissitudes de l'époque, en l'annonce de tel grand événement qui est pour se produire ⁶⁸. De plus, au cours des réunions d'adeptes et notamment lors des sacrifices importants, de nombreux chants sont exécutés dans un but de divertissement et alternent parfois avec la récitation de poèmes, ainsi qu'il en est dans des fêtes telles que les mariages. A diverses reprises, j'entendis par exemple, au cours d'un *wadâgâ*, l'une ou l'autre des personnes présentes (Malkâm Ayyahu, sa belle-sœur Bezunas, sa fille Emmâwwâyes, une adepte ou bien encore quelqu'un de l'assistance) dicter les paroles de chants improvisés aux *azmâri*, « ménestrels », qui se trouvaient là. Une autre fois, dans la nuit du 23 au 24 août 1932, étant allés chez Malkâm Ayyahu assister à une réunion consécutive à la fête de l'Assomption (qu'on célèbre le 16 du mois de *nahâsê*), nous entendîmes, Abba Jérôme et moi, une série de chansons que la maîtresse [44] du logis et sa fille (dont tout l'entourage s'accordait pour louer le talent de chanteuse) exécutaient à tour de rôle et dont l'ensemble constituait une sorte de dialogue, voire de discussion qu'elles auraient simulée devant nous afin de nous délasser par cet échange de chants tantôt profanes tantôt en rapport avec le culte des esprits, échange dans lequel se faisait jour mainte allusion - en vérité, point toujours anodine - à des faits d'ordre privé ⁶⁹.

⁶⁸ C'est ainsi qu'en 1932 Malkâm Ayyahu annonçait par des chants que l'Éthiopie serait bientôt envahie et ravagée par les Italiens.

⁶⁹ Une partie de ces chants, dont le sens allusif demeure à dire vrai fort obscur, a été notée par Abba Jérôme (236 A, fol. 38 v° sq.). Plusieurs poèmes ont été

Dans des confréries de possédés telles que les confréries sonrhay qui pratiquent le rite dit *hollé horé*⁷⁰, les esprits (*ginni*) sont considérés comme les inspireurs des chansons que répètent ou improvisent les patients qu'ils possèdent et certains de ces esprits passent pour bien chanter, par opposition avec d'autres, regardés comme ne chantant pas. De même, l'adepte Denqê donne le *zâr* femelle Denqitu pour une excellente chanteuse⁷¹ et insiste par ailleurs sur le caractère émouvant de certains chants de *zâr* : « *Il y a*, dit-elle, des *wadâgâ* qui font pleurer non seulement le *zâr* mais aussi les Amhara. » Elle ajoute toutefois : « Mais nous les laissons à dessein⁷² » et l'on peut se demander si l'émotion déterminée par ces chants ne représente pas pour elle, plutôt qu'une chose à éviter parce qu'elle affecte de manière excessive la sensibilité des auditeurs, un élément profane, incompatible avec la nature sacrée des réunions dont le but immédiat est d'évoquer les *zâr*. Quoi qu'il en soit, le fait est que, d'une manière générale, des éléments d'ordre esthétique interviennent constamment, soit qu'ils se mêlent ou se confondent avec les éléments magico-religieux soit qu'ils alternent avec eux et prennent place dans les moments de détente qui suivent les temps forts des rites.

[45]

Sur le plan du délasserement pur, il arrive occasionnellement que s'organisent des jeux auxquels prennent part un nombre plus ou moins

recueillis par lui de la même manière lors du sacrifice à Abbâ Morâs Warqê (*ibid.*, fol. 10 v° sq.).

⁷⁰ Lit. « fête (2) des esprits [ou : des fous] (1) ». J'ai pu faire un rudiment d'enquête sur cette confrérie en septembre 1931, lors du passage de la Mission Dakar-Djibouti à Mopti (Soudan français). Une importante documentation a été recueillie et publiée sur cette question par M. Jean Rouch, qui a travaillé en pays sonrhay et dans la zone du moyen Niger à diverses reprises depuis 1941 ; il a, notamment, rassemblé une nombreuse série de chants attribués aux esprits et filmé des cérémonies.

⁷¹ *balâm zafân* [part. act. de *zaffana*, « chanter, danser »] *nât*, « elle est parfaitement chanteuse et danseuse » (236 C, fol. 17).

⁷² 236 C, fol. 40.

grand d'adeptes et qui vont, parfois, jusqu'à intéresser la généralité d'une assemblée. Ces jeux ont, pour la plupart, le caractère d'imitations de telles actions rituelles déterminées, voire celui de parodies aux thèmes beaucoup plus larges, les unes et les autres se rapportant à la croyance en la possession par les *zâr* ou portant sur des pratiques de la vie religieuse ou sociale officielle. Semblable apparition d'un élément comique à certains moments du déroulement d'une cérémonie sacrée est un phénomène d'ordre assez général que maint auteur a déjà signalé ⁷³.

Le 10 et le 11 octobre 1932, sur l'emplacement de l'abri temporaire ⁷⁴ qui avait été édifié dans la cour de la maison de Malkâm Ayyahu à l'occasion du sacrifice d'un taureau à Sayfu Cangar (sacrifice qui avait eu lieu le 8 octobre), j'observai des adeptes occupées au jeu suivant : face à face et se tenant par les deux mains, elles tournaient rapidement, les pieds joints, comme l'on voit faire aux fillettes de nos pensionnats ; éventuellement, une troisième encourageait, avec des battements de mains ou des simulacres de *gurri*, ses compagnes qui s'exhibaient ainsi deux par deux. Dans la soirée du 12 septembre de la même année, j'avais déjà vu les adeptes Denqê et Aggadaé, se tenant face à face, s'amuser un moment à lier

⁷³ Notamment le Professeur Curt SACHS, qui dans son *Histoire de la danse* (trad. L. Kerr, Paris, Gallimard, 1938), p. 32, écrit : « En guise d'antidote et par un retour du pendule, la folie sacrée donne le jour à des danses burlesques. Aux côtés du danseur possédé de l'esprit divin, nous voyons apparaître le bouffon. Chez les Indiens d'Amérique et en passant par les mers du Sud et l'Asie jusqu'en Europe, il prend une part souvent décisive aux danses. Il caricature les exécutants, effraie les spectateurs, harcèle les jeunes filles et pénètre les mystères de la vie et de la mort : dans la danse du scalp des Indiens-Cheyenne, des clowns portaient le costume de l'ennemi abattu ; dans les danses des couvents thibétains, l'on voit figurer aux côtés de deux bouffons, deux autres personnages vêtus de maillots blancs collants sur lesquels est peint le squelette humain et qui portent des têtes de mort. » Dans le vodu haïtien, ce sont surtout les esprits de la mort dits *gede* qui jouent ce rôle de bouffons.

⁷⁴ *dâs* : abri fait généralement de branchages, édifié comme lieu de réunion des invités lors d'une noce ou de la fête commémorative d'un mort (J. BAETEMAN, op. cit., s. v.). En l'occurrence, le *dâs* était une vaste tente installée avec du matériel de campement de la Mission Dakar-Djibouti.

leurs *mâtab* (cordon de cou porté par les Éthiopiens chrétiens) [46] et leurs autres colliers par les pendeloques qui y étaient accrochées et à mimer ainsi le tournoiement de tête du *gurri*. Une autre fois (le 13 octobre, c'est-à-dire cinq jours après le sacrifice du taureau), comme son ami *l'alaqâ* Enqo Bâhrey venait d'arriver chez elle à la fin de l'après-midi, Malkâm Ayyahu alla décrocher un grand os de taureau (recourbé en crosse et encore garni de sa viande) qui pendait à la muraille et, le plaçant sur son épaule à la manière d'une hache ou d'un fusil, se mit à danser en riant, devant le visiteur amusé de voir ainsi parodier la danse guerrière (*dankard*) qu'exécutent fréquemment les personnes en état de possession et qui revêt assez généralement un caractère spectaculaire marqué ⁷⁵.

Les mimiques ou récitations guerrières auxquelles se livrent les adeptes ont parfois une allure de simples plaisanteries mais on peut se demander si, dans le cas de ces danses ou *fukkard* burlesques, les protagonistes sont considérés ou non comme agissant par jeu et en dehors de toute influence immédiate des *zâr* qui passent pour leur être attachés. A deux reprises au moins, je vis ainsi la Tigréenne Abicu réciter et mimer des *jukkard* comiques, seule ou assistée d'une de ses compagnes et faisant ce que je serais tenté d'appeler son « numéro » ou bien sans aucun accessoire ou bien munie d'une arme empruntée à l'un des assistants (par exemple, dans la soirée du 5 novembre 1932, le fusil Gras d'un de mes domestiques) ⁷⁶.

⁷⁵ Pour danser le *dankard*, chacune des exécutantes est munie d'un bâton qu'elle tient de la même manière qu'un soldat tient son fusil ou sa lance lorsqu'il exécute ce genre de danse (c'est-à-dire le bras étendu vers l'arrière, la main basse et tenant l'arme à peu près verticalement). Le *dankard* se danse souvent à quatre ou à six par groupes de deux ou trois se faisant face, comme pour s'affronter ou se défier.

⁷⁶ Douée d'un fort embonpoint et d'une mine le plus souvent épanouie, Abicu (dont l'ambition était de s'établir un jour *bâla-gandâ* et qui chez Malkâm Ayyahu faisait donc vraisemblablement son apprentissage de possédée professionnelle) aimait à jouer les boute-en-train. Dans la nuit du 10 au 11 septembre 1932 (*wadâgâ* pour la veillée de la Saint-Jean) je la vis ainsi amuser toute la société en s'emparant du luth de l'un des deux ou trois ménestrels présents et en le parodiant, accompagnée au tambour par la nommée Denqê. De

[47]

Une autre fois (le 27 octobre vers 15 heures), s'étant d'abord amusée durant un certain temps avec le fusil d'un jeune garde de police qui se trouvait assis à côté d'elle, la même Abicu, fusil en mains, fit le *gurri* et les *zâr* tigréens Sâbrê et Râs Abarrâ furent reconnus comme descendant successivement sur elle. L'on voit, dans ce dernier cas, une conduite qui n'est d'abord que pur jeu s'officialiser en quelque sorte : la nommée Abicu, qui commence par batifoler avec l'arme d'un soldat, devient ensuite, rituellement, l'incarnation des *zâr* Sâbrê et Râs Abarrâ qu'on se représente tous deux comme des guerriers et qui, tigréens, sont des compatriotes de l'intéressée. Il semble qu'ici, entre le jeu et le rite, il n'y ait pas de solution de continuité : est-ce parce qu'elle croit déjà sentir l'approche des deux esprits guerriers qu'Abicu s'amuse avec le fusil d'un soldat ? ou bien est-ce le fait qu'elle s'amuse avec un fusil qui appelle à sa suite, comme par un enchaînement logique, l'intervention des deux *zâr* guerriers ? En d'autres termes, le jeu n'est-il qu'un prélude à la manifestation des deux *zâr* et, de ce fait, ne comporte-t-il pas, déjà, une part de sérieux ? ou bien l'entrée en transe d'Abicu n'est-elle que la continuation, sur un plan plus réglé, du jeu qu'elle avait amorcé ? Quels que soient l'ordre dans le temps et la nature exacte des motifs qui ont guidé Abicu, il apparaît en tout cas qu'une conduite qui n'était d'abord qu'un vague jeu prenant pour instrument une arme de guerre s'est précisée ensuite et conventionnalisée pour devenir mimique de possession par des esprits guerriers ; l'arme de guerre a joué ici le rôle du masque, truchement entre l'acteur et le personnage qu'il lui incombe d'incarner.

Pour d'autres actions encore, il est difficile d'établir une ligne de démarcation entre le rite et le jeu vu que c'est, en de semblables cas,

même, lors du sacrifice d'un taureau à Sayfu Cangar, l'un des boute-en-train de la veillée précédant le grand jour (nuit du 7 au 8 octobre) fut la belle-soeur de Malkâm Ayyahu, la nommée Bezunas, que je me rappelle avoir entendue imiter avec sa bouche des bruits de pets, alors que les gens commençaient à s'étendre sur place pour dormir et qu'elle-même était déjà couchée.

le mécanisme même du rituel qui pousse au jeu. Au cours des fêtes, par exemple, qui comportent la présence de werêzâ ou pages, ces derniers ont le droit de se livrer à de menus vols de nourriture dont ils se partageront ensuite le produit. C'est ainsi que, vers la fin de l'après-midi du 27 octobre (jour du sacrifice à Azzâj Deho, cérémonie à l'occasion de laquelle je reçus moi-même en offrande deux poulets destinés aux zâr Kader et Akraradis dont Malkâm Ayyahu m'assigna le premier comme protecteur), l'adepte Aggâdac me fit cadeau d'un petit morceau d'engarâ (crêpe d'orge), portion d'un morceau plus [48] grand qu'elle avait dérobé et dont elle tenait à ce que j'eusse ma part, me traitant comme elle aurait fait d'un collègue, en raison vraisemblablement de la promotion dont je venais d'être l'objet en recevant le zâr Kader comme protecteur. Il est, évidemment, impossible de déterminer quelle part de jeu pour le jeu peut entrer dans de pareils larcins, commis en principe par des esprits considérés comme de jeune âge et regardés de ce fait comme plus ou moins disposés à l'espièglerie, d'où l'obligation, pour ceux qui les incarnent, de faire montre d'un certain enjouement.

Parmi les nombreuses manifestations de zâr dont les cérémonies sacrificielles et autres réunions sont normalement l'occasion, il en est qui s'avèrent plus spectaculaires que les autres et qui suscitent chez les assistants une vive admiration chaque fois qu'elles se produisent ; il convient, au demeurant, de noter que ces manifestations semblent d'une complexité suffisante pour exiger un certain talent d'acteur de la part du patient qui incarne le zâr en question. Ainsi en est-il pour Azzâj Deho ⁷⁷, qu'on se représente comme un lépreux et qui ne serait

⁷⁷ Peut-être aussi pour le zâr Wesit, « chienne », dont Malkâm Ayyahu me signalait, comme une particularité digne de mention, que ce zâr a accoutumé de s'allonger sur le sol pour manger les crêpes (*engarâ*) qui constituent son *maqwâdasâ*. De même, le zâr Agaw Berellê inspire à celui sur qui il descend une pantomime assez complexe : à genoux, le patient passe alternativement ses mains à plat sur le dessus de sa tête et, toujours de ses mains à plat mais mouvant les deux simultanément, tapote le sol ; il s'approche du foyer et feint de vouloir manger du feu. (Dans la soirée du 19 septembre 1932 je vis Abicu, incarnant Agaw Berellê, se livrer à ce manège.) Enfin, le 9 octobre 1932 dans la

autre, suivant *l'alaqâ* Enqo Bâhrey, que « la plaie du fléau (*yamaqsaft qwesel*) qui fut donné à Job ⁷⁸ ». Ayant les cendres du foyer pour lieu de résidence favori et n'aimant ni la boue ni les endroits humides, le *zâr* Azzâj Deho est décrit comme un homme d'apparence misérable, aux doigts réduits à l'état de moignons et dont la cloison nasale et les narines sont rongées [49] par le mal ; d'après Malkâm Ayyahu, il souffle avec son nez comme le font les chats (pour en expulser la morve, son infirmité l'empêchant de se moucher avec ses doigts) et il a l'habitude de pincer entre deux de ses moignons la personne dont il veut se saisir. Ces particularités diverses se retrouvent trait pour trait dans l'image que donne d'Azzâj Deho l'adepte sur qui il « descend » : parlant du nez, renflant et soufflant, dansant avec des accroupissements et des sautilllements de grenouille, l'adepte que ce *zâr* est censé venir posséder contrefait le lépreux que son mal a rendu infirme et il fait, parfois, usage d'un petit chasse-mouches pour s'éventer (car les plaies d'un lépreux sont fréquemment, couvertes de mouches) ; lorsque les autres adeptes, selon la coutume, viennent lui demander sa bénédiction, il ne la donne pas (ainsi qu'il est d'usage) avec ses deux mains étendues mais les doigts repliés de manière à simuler des moignons. Plusieurs fois, je vis Malkâm Ayyahu, incarnant Azzâj Deho, procéder de la sorte ; un matin (le 22 octobre) qu'elle imitait par jeu la voix d'Azzâj Deho et sa façon spéciale d'attraper les gens en pinçant avec les phalanges de ses doigts repliés, Enqo Bâhrey, qui se trouvait présent, l'invita à cesser une plaisanterie qu'il semblait ne goûter que médiocrement et qui paraissait même lui faire grand-peur, sans doute parce qu'il pensait qu'un tel jeu était susceptible

soirée, je vis le nommé Webê (adepte de la confrérie à qui une maladie d'yeux donnait un peu une mine ahurie d'innocent de village) exécuter un *gurri* qui prit l'allure d'un numéro auquel participait une partie de l'assistance ; après avoir fait un *gurri* de forme classique et avoir dansé, Webê se livra en effet au manège suivant : série de prosternements, très nombreux et dans les quatre directions, exécutés à partir de la station verticale après claquement des mains sur les cuisses en roulement, chacune des phrases du *fukkarâ* que Webê récitait en même temps étant reprise en chœur.

⁷⁸ 236 B, fol. 47 v°.

d'entraîner l'action effective du *zâr* dont Malkâm Ayyahu se plaisait ainsi à mimer le comportement. Ici encore, la frontière entre le simulacre et la manifestation positive apparaît des plus imprécises : jouer à Azzâj Deho n'est-ce pas risquer de provoquer sa colère et, de toute manière, exposer celui qu'on feint d'attraper à ce que la réalité fâcheuse d'une maladie s'engrène sur la mimique qui, pour théâtrale qu'elle soit, n'en rend pas moins le *zâr* dans une certaine mesure présent ?

Suivant l'adepte Denqé, « quand Azzâj Deho descend, s'il y a là un cheval sur lequel descend habituellement Mâfodê [ou Mâfundê, *zâr* femelle regardé comme la « servante de cuisse » ou concubine d'Azzâj Deho], lors du gurri d'Azzâj, Mâfodê descend en même temps que lui ⁷⁹. » Toutefois, Denqê ne dit pas ce que font, lorsqu'ils se manifestent ensemble, Azzâj Deho et Mâfodê et elle ne donne aucune indication sur la manière [50] dont se déroule cette scène à deux personnages. Il est, du reste, commun que des *zâr* de même série interviennent simultanément ou dans un ordre de succession immédiate, de sorte que rien ne peut ici permettre d'affirmer que la manifestation du couple Azzâj Deho et Mâfodê présente un caractère spectaculaire particulièrement accusé.

Dans les cérémonies importantes par le nombre des gens qui y assistent et par le faste relatif auquel donne lieu leur accomplissement (sacrifice d'une victime de choix à un grand *zâr*, par exemple) il semble que le jeu atteigne son plus haut point de développement. Parfois, ce qui est le prétexte du jeu c'est l'observance même du rite. Il est de règle, par exemple, que certains interdits soient observés relativement à l'herbe (caffê, roseaux ou herbes poussant au bord de l'eau) qu'on a étendue sur le sol pour faire honneur aux *zâr* qui se manifesteront : défense de ramasser des tiges de cette herbe et de les couper, écorcer ou fendre dans le sens de la

⁷⁹ 236 C, fol. 17 v°.

longueur, car ce serait « briser le bois de chance ⁸⁰ du zâr ; défense d'écarter ces herbes et de piquer ou gratter la terre, du bout d'un bâton ou d'une baguette ; défense d'en faire usage pour s'essuyer les mains ou toute partie du corps ; tant que le lieu de réunion est jonché par cette herbe, qui constitue une espèce de décor symbolique puisqu'elle est assimilée aux arbres de la brousse, considérée comme l'habitat d'élection de la plupart des zâr ⁸¹, défense de tuer les insectes tels que mouches, moucheron, puces, punaises, poux ou toute espèce de vermine, car « dans une maison d'awlyâ on ne doit tuer que des bêtes qui se mangent », c'est-à-dire des animaux domestiques comestibles (autrement dit ; des bêtes susceptibles d'être offertes en sacrifice) et des gibiers de chasse. D'autres interdits sont relatifs au gandâ ou abreuvoir : défense, quand il est découvert (c'est-à-dire débarrassé, au moment où l'on sert le café, de l'étoffe qui recouvre les tasses quand le plateau est rangé), de « s'asseoir en étendant les jambes, sauf si l'on est inconscient, étant vaincu [51] par le sommeil » ; de même, on ne doit jamais, lorsqu'on vient de boire le café, poser sa tasse à terre ou la poser soi-même sur le plateau : il faut la donner à l'adepte qui fait office de *kaddâm*, « serviteur ». Or, ces interdits constituent des prétextes à brimades, les adeptes qui incarnent des zâr subalternes (notamment, celles qui jouent le rôle de merêzâ) se faisant un jeu de prendre les assistants en défaut et soumettant la cause à la cour de justice improvisée constituée par l'adepte incarnant le grand zâr et par les autres adeptes importants ; il en résulte des procès burlesques au cours desquels les coupables sont jugés et condamnés à des amendes qui serviront à payer des boissons, amendes qui doivent être acquittées sur-le-champ ou pour lesquelles il doit être fourni une caution, faute de quoi les coupables se

⁸⁰ Abba Jérôme note, d'après Enqo Bâhrey : 'elâ, « bois [de chance] » (236 B, fol. 47 v°). Cf. (amharique) 'elâ, « sort » (J. BAETEMAN, op. cit., s. v.), (guèze) 'esâ, « sort », et 'es, 'esâ, « arbre, bois » (A. DILLMANN, *Lexicon linguae aethiopiae*, Leipzig, 1865, 1025-6).

⁸¹ C'est pourquoi, selon Enqo Bâhrey, il ne faut pas en casser les tiges, de même qu'en brousse il ne faut pas casser l'arbre de repos (*mârafyâ zâf*) du zâr sous peine de s'en faire un ennemi. (236 B, fol. 47).

voient confisquer leur tunique (sammâ) ou attacher au plaignant (suivant l'usage courant) par les werêzâ ⁸².

La parodie, visant ici les institutions juridiques, prend parfois une allure sacrilège. Le 5 novembre, arrivant chez Malkâm Ayyahu vers 19 heures, au moment de la collation du soir, je vis ainsi la maîtresse de confrérie s'amuser à distribuer aux adeptes qui l'entouraient des bouchées de nourriture qu'elle portait à leur bouche en prononçant le mot *qeddus*, « saint, sacré », comme un prêtre qui donne la communion aux fidèles ⁸³. [52] Le 7 octobre 1932, veille du jour où la Mission Dakar-Djibouti offrit un taureau au grand *zâr* Sayfu Cangar, j'assistai vers 6 heures du soir à la parodie suivante Dans la cour de la maison de Malkâm Ayyahu, plusieurs adeptes, munies de parasols, marchaient à la file indienne en chantant :

⁸² 236 B, fol. 45 v° et 46. À rapprocher de ces procès, ceux auxquels on se livre, au Bêgamder et au Godjam, lors des fêtes qui accompagnent les mariages. M. GRIAULE, qui estime qu' « il s'agit bien là d'un rudiment de théâtre, inexistant par ailleurs », décrit ainsi ces jeux parodiques (*Jeux et divertissements abyssins*, Paris, Ernest Leroux, 1935, p. 171) : « Pendant les réjouissances des mariages, les jeunes gens constituent une troupe d'acteurs parodiant les grands personnages politiques et religieux : le roi, le patriarche, le chef du clergé régulier, le chef de la justice, etc. Chacun se grime et se costume selon son rôle : le patriarche, par exemple, est vêtu, comme les moines, de peaux de boeufs et s'attache au visage une longue barbe de poils blancs. Pendant les repas, ces personnages occupent des places déterminées le marié étant au centre, le patriarche s'assied à sa droite, et il a lui-même à droite l'afa negous (bouche du roi). A gauche du marié vient le roi, puis le chef du clergé régulier. Une cour grotesque est ainsi constituée, dont le fonctionnement donne lieu à mille bouffonneries. La plus goûtée est la constitution d'un tribunal pour le jugement d'un noceur qui est accusé d'avoir manqué de respect à l'un des dignitaires. Les plaideurs se livrent à des joutes oratoires très animées, les attendus des juges sont remplis de considérants burlesques ; l'exécution de la sentence est prétexte à toutes sortes d'extravagances, et le condamné est très sévèrement brimé. »

⁸³ Une distribution de ce genre fut faite lors du sacrifice à Abbâ Moràs Warqê : après le repas du soir, une adepte qui conversait à mi-voix en langue spéciale avec ses compagnes imita le chant du coq, puis Malkâm Ayyahu (agissant en tant que Sâñqit) distribua aux adeptes incarnant les werêzâ des restes d'engarâ qu'elles reçurent en imitant le caquètement de la poule.

*Lâlibalâ yammetehêdu
ârgârgâ naw mangadu*

« Vous qui allez à Lâlibalâ,
Le chemin est de lit en lit. » ⁸⁴

Elles mimaient, me dit-on, des religieuses se rendant en pèlerinage aux célèbres églises monolithes de Lâlibalâ, dans la province du Lâstâ. « Le chemin est de lit en lit » - c'est-à-dire aisé, confortable - devrait être entendu comme une antiphrase ironique, la route qui mène à Lâlibalâ étant en réalité fort difficile.

Lors de la même fête, dans la journée qui suivit le sacrifice (c'est-à-dire le 9 octobre), au cours de l'après-midi - en grande partie occupée par des procès burlesques du genre de ceux dont j'ai parlé plus haut - survint un visiteur nommé Sayd, Amhara converti à l'islamisme, établi *bâla-gandâ* dans le quartier de Qan Bêt et portant, comme nom de *zâr*, celui de Dam Tammân. Presque immédiatement après son entrée sous l'abri temporaire où se tenait l'assemblée, disposée à la périphérie et laissant vers le centre un emplacement libre, le nommé Sayd fit le *gurri*; puis il parcourut l'assemblée, distribuant çà et là quelques coups de fouet (d'ailleurs légers) tandis que les assistants -hommes et femmes dont la plupart étaient assis - chantaient :

*tewâgu endahwon baatu tewâgu
en-dam tammân bariyâ zallaqu
ya-sayfê askarcê taqâqenocu
yenadfâllu enda nebocu*

[53]

⁸⁴ 236 B, foi. 45. L'expression ârgârgâ n'est autre que dîgâ-bâlgâ déformé comme il se doit dans le langage spécial des *zâr*.

« Si vous combattez, combattez comme il faut : Dam Tammân et *les siens* descendent de ce côté. Les *askar* de Sayfu sont très petits, ils piquent comme des abeilles. » ⁸⁵

Ensuite, au milieu des rires, Sayd joua la scène suivante, sorte de comédie improvisée à laquelle l'assistance collaborait, semble-t-il, spontanément. Des adeptes lui ayant donné tout d'abord un carafon plein de bière d'orge (*tallâ*), il fit décrire au carafon plusieurs cercles au-dessus de sa tête en disant : *madânit madânit*, « Médicament ! Médicament ! » Puis il but le contenu du carafon, la tête renversée, feignant de prendre un purgatif (kosso, remède contre le tœnia, à base de fleurs de brayera *anthelmintica*). S'en allant un peu à l'écart, il fit semblant de déféquer puis il tomba à terre, comme s'il était agonisant. On le rapporta alors au milieu de l'assemblée et la vieille Abbabac, possédée aveugle qui se trouvait présente, lui fit baiser une croix fabriquée avec des tiges de caffè, en suite de quoi il se tint immobile, allongé de tout son long, pour simuler la mort, et se laissa recouvrir d'une pièce d'étoffe blanche. Malkâm Ayyahu intervenant alors dans le jeu, et censée représenter le *zâr* Abbâ Qwasqwes, feignit de le ressusciter en le faisant communier avec un morceau de *dâbbo*, pain de froment. Revenu à la vie, Sayd réclama du raki, appelant cette liqueur « sang du Christ », ce qui était probablement lié au fait que son nom de *zâr* veut dire « j'ai soif de sang ».

L'on constate que le principal protagoniste de cette scène, c'est-à-dire le nommé Sayd, est censément possédé par le *zâr* Dam Tammân au moment où il la joue et que c'est, de plus, en qualité d'Abbâ Qwasqwes que Malkâm Ayyahu intervient. Possession et théâtre paraissent ici ouvertement mêlés, en une action dont le sens final est celui d'un hommage à l'un des principaux *zâr* de la vieille guérisseuse. Il semble qu'il en soit de même pour les deux scènes suivantes dont le personnage le plus important est Cangarê (alias Sayfu Cangar), incarné

⁸⁵ 236 B, fol. 47.

par Malkâm Ayyahu qui semble toutefois jouer ici son propre rôle de *bâla-gandâ* appelé par tous « Abbâtê Cangarê » plutôt que celui de ce grand *zâr* en tant que personnage mythique.

Le 10 octobre 1932, lendemain du jour où se joua la scène [54] comique qui vient d'être décrite, j'assistai donc à l'une de ces deux scènes ; elle prit pour théâtre le *wadâgâ bêt*, « maison des *wadâgâ* » (c'est-à-dire la case réservée ordinairement aux réunions, dans l'habitation de Malkâm Ayyahu), local dans, lequel, au début de la matinée, ce qui restait de la compagnie de la veille s'était transporté, après qu'eut été enlevée et jetée dans un fourré à quelque distance de la maison l'herbe dont l'emplacement de l'abri temporaire avait été jonché jusqu'alors. Une cérémonie propitiatoire adressée au *zâr* Azzâj Deho, dit le « balayeur du sang » (c'est-à-dire le *zâr* présidant au rite d'enlèvement des herbes ou *caffê* dont le sol a été recouvert à l'occasion d'un sacrifice), avait été accomplie sous la direction de Malkâm Ayyahu incarnant Azzâj Deho, dans « la maison des *wadâgâ* » tapissée, à son tour, de roseaux. Vers 11 heures du matin, une vieille femme nommée Emmâwwâyes, originaire du Wagarâ, sortit de la case après avoir fait le *gurri* (ce qui montrait qu'elle était censée agir en état de possession) puis revint quelques instants après, munie de la canne de mon compagnon Abba Jérôme, s'abritant sous un parasol et la tête recouverte par un voile ; elle représentait, nous dit-on, une vieille religieuse venant en consultation chez Abbâtê Cangarê. Après que sa canne eut été fumigée avec de l'encens qui brûlait dans un tesson, la vieille exécuta un *gurri* parodique devant l'encens et rejeta son *mâtab* (cordon de cou) ainsi que le font, au moment de leur transe, les personnes que vient posséder un *zâr* considéré comme de religion islamique. On lui fit alors subir un simulacre d'enquête sur l'identité du *zâr* qu'elle manifestait, puis elle sortit par où elle était entrée, c'est-à-dire par l'unique porte de la « maison des *wadâgâ* », porte donnant sur la cour-jardin de l'habitation. La scène qu'elle jouait reproduisait, nous dit-on, l'histoire d'une de ses parentes, religieuse qui avait été frappée par un *zâr* en représailles du mépris en lequel elle tenait ces esprits. Revenue après quelques instants d'absence, la

vieille femme s'approcha d'un adepte présent, le nommé Leg Mangestu Debâlqaw, qui se trouva représenter un prêtre à qui elle demandait l'absolution. Le prêtre supposé l'ayant éconduite grossièrement en lui disant « Que Dieu te f... ! » (egzêr yebdâs) au lieu de « Que Dieu t'absolve ! » (egzêr yeftâs), la vieille femme fit de nouveau le gurri puis enleva son voile de tête et le lança à Malkâm Ayyahu, signifiant par ce geste qu'elle abandonnait la religion. [55] On lui remit alors son voile et Malkâm Ayyahu feignit de lui faire subir un nouvel interrogatoire. Une adepte (qui, comme ses autres compagnes, figurait une personne de l'entourage de la religieuse) pronostiqua que le prêtre, ayant refusé à sa pénitente la permission d'offrir un sacrifice (maqwâdasâ) au zâr, serait frappé par ce dernier. La religieuse demandant à ses amies conseil sur les moyens de se guérir et ces dernières lui répondant qu'il faut aller chez Cangarê et y faire le gurri, la religieuse se fait fumiger à l'encens par sa fille (que figure une adepte) et cette dernière va consulter Cangarê (c'est-à-dire Malkâm Ayyahu qui, vraisemblablement, représentait tout à l'heure un guérisseur quelconque et non le grand Cangarê) ; mais Cangarê refuse de soigner la religieuse. Celle-ci, en gémissant, se couche à côté de Malkâm Ayyahu sur la banquette de repos attenante au mur de la case de réunions ; elle annonce qu'elle va mourir et demande au prêtre (Leg Mangestu) de la confesser, ce à quoi le prêtre consent moyennant la promesse qu'on lui fera présent d'un bœuf. Sortie de la vieille femme représentant la religieuse. Au bout de peu d'instant elle revient, débarrassée de ses accessoires, et échange à la ronde des baise-mains avec les autres adeptes, geste de salutation courant dans les wadâgâ, quand un nouveau zâr se manifeste et que l'adepte qui l'incarne salue les assistants ⁸⁶ comme le ferait un nouveau venu qui pénétrerait dans l'assemblée (salutation qui pourrait signifier, dans le cas présent, que la vieille femme est considérée comme une personnalité nouvelle, depuis qu'elle est allée se défaire des accessoires dont elle s'était pourvue pour figurer la religieuse). Deux des adeptes mettent fin à la

⁸⁶ La signification précise de ce geste serait de remercier ceux qui ont battu des mains pour accompagner le chant ou la danse de l'esprit envisagé.

comédie en annonçant que la religieuse a été enterrée car, ayant méprisé le zâr, elle n'a pas été secourue par Cangarê. Vers midi, la vieille qui a mimé la religieuse subira un massage de la tête, de la nuque et de la poitrine de la part de Malkâm Ayyahu alias Cangarê ; mais rien ne permet de penser qu'il y a un rapport direct entre cette intervention thérapeutique et la saynète jouée dans la matinée.

Le 29 du même mois - soit le surlendemain d'un sacrifice offert par mes soins au zâr Azzâj Deho - une scène qui elle [56] aussi avait le sens d'une satire dirigée contre le clergé fut jouée par Malkâm Ayyahu et l'une de ses principales adeptes dans la même « maison des *wadâgâ* ». Vers sept heures du matin, une heure environ après qu'eurent été, selon l'usage, jetées dans un fourré avec diverses offrandes les herbes dont le sol de la case des réunions avait été jonché à l'occasion du sacrifice, la nommée Abicu entra, marchant courbée, appuyée sur un bâton et portant deux autres bâtons sur son épaule ; unealebasse à la main, elle faisait semblant de mendier, demandant aux assistants de lui indiquer la maison de Çangarê. Elle était censée, suivant ce que dirent d'autres adeptes à mon interprète Abba Jérôme, représenter un vieux prêtre qui veut savoir comment Cangarê s'y prend pour soigner les malades. Se traînant à croppetons, elle s'approcha de Malkâm Ayyahu (qui, depuis un certain temps, s'était étendue sur la banquette de repos, ayant été frappée, disait-on, par le zâr Yataqarâ Tor, « lance de suie », subordonné d'Azzâj Deho, mécontent de certaines négligences commises depuis le matin dans le service de la maison et irrité, notamment, parce que l'eau s'était trouvée manquer au moment où l'on allait préparer le café). Pour le vieux prêtre figuré par Abicu, il s'agissait, suivant les autres adeptes, de faire soigner une fille qu'il avait eue, âgé de cinquante ans. Malkâm Ayyahu s'étant levée soudain, Abicu, mimant la peur, s'écarta rapidement et jeta ses trois bâtons aux pieds de la maîtresse de maison qui, s'étant emparée de l'un d'entre eux, la chassa de la case de réunions en lui administrant quelques coups, du reste, peu violents.

De ces trois scènes visant expressément à la bouffonnerie, on notera tout d'abord le caractère irrévérencieux à l'égard de la

religion officielle⁸⁷ en même temps qu'édifiant quant à [57] la croyance aux *zâr* (puisqu'il s'agit toujours de montrer, en des épisodes dont l'ensemble pourrait former une sorte de geste héroï-comique, le grand pouvoir qu'ont ces esprits en matière de maladie). On relèvera ensuite, pour les deux premières, que l'acteur principal (Sayd, la vieille Emmâwwâyes) est une personne en état actuel de possession, ainsi qu'on peut le déduire du fait qu'elle effectue le *gurri* avant de commencer la scène. Dans la troisième, je n'ai pas constaté de *gurri* préalable de la part d'Abiêu ; je dois noter cependant qu'une demi-heure environ avant d'exécuter l'entrée qui vient d'être décrite, elle-même et sa compagne Aggadaè officiaient en qualité de *werêzâ* (pour réclamer à l'*alaqâ* Enqo Bâhrey, présent à la réunion, une amende dont il était redevable, ayant donné sa caution à une femme reconnue coupable, une des nuits précédentes, d'être venue chez Malkâm Ayyahu afin d'y rencontrer un galant) ; de sorte qu'il est permis de penser qu'Abicu était, censément, encore en état de possession au moment où elle jouait sa scène, tout comme l'étaient Sayd et la vieille Emmâwwâyes lors de leurs exhibitions respectives. Le cas d'Abicu tendrait donc lui aussi à montrer que pour les gens du *zâr* la possession et le théâtre sont liés, celui-ci apparaissant comme conditionné par

⁸⁷ C'est une telle signification sacrilège que Desparmet attribue à certaines réunions de possédés maghrébins : « Un thème qui semble fréquent nous représente la sorcière parodiant l'Assemblée des saints si célèbre dans le folklore maghrébin et organisant sur son modèle un sanhédrin de démons. « Une nuit, Dekna tint un divan (*diouân*). D'un des diables elle fit un sultan, qu'elle décora du nom d'Eldjilani (le sultan des Saints). Elle lui fit revêtir un caftan de soie, coupé avec des ciseaux de bois, brodé de toutes les couleurs, et cousu avec du fil d'araignée ; puis elle le salua du titre de Sultan du Divan. « Sultan de tous les sultans, lui dit-elle, toi qui as un ermitage dans chaque canton, révèle-moi l'inconnu. Où es-tu, Elghoutsî, maître de Tlemcen, toi qui as porté ta réputation en tout lieu ! Et toi, Sid Ahmed elkbîr, qui as donné tant de preuves de ta puissance et qu'escortent tant de tribus de génies ? Où es-tu, Ben Naçeur, qui habites les pics des montagnes, etc. » Elle simulait avoir réuni un Divan des Saints, et ceux qui siégeaient autour d'elle étaient en réalité des Blaïssa (des démons). » Cette assemblée nocturne, par sa composition, fait songer aux sabbats et, par son caractère burlesque et sacrilège, aux messes noires des sorciers médiévaux. » (Op. cit., pp. 56-57).

celle-là même si l'on est sur le plan du pur divertissement. Autour d'un possédé qui donne l'impulsion première et devient une sorte de meneur de jeu, une comédie vient à s'organiser avec la complicité de tous et l'on y voit participer, en même temps que des personnes qui ne sont pas nécessairement regardées comme en état de possession, le chef de confrérie lui-même assumant le rôle central auquel lui donne droit tel grand zâr dont il est reconnu comme le représentant.

[59]

Michel Leiris
La possession et ses aspects théâtraux
chez les Éthiopiens de Gondar

Chapitre III

Le zâr comme symbole d'une manière d'être et promoteur d'une action

[Retour à la table des matières](#)

Des faits qui viennent d'être rapportés, il ressort que le théâtre en tant que tel a sa place dans certaines des cérémonies auxquelles donne lieu le culte des zâr. Faut-il voir là quelque chose de plus ou moins fortuit ? Ou le zâr serait-il, dans son essence même, un personnage typique dont la manière d'être se projette dans une action mimée et parlée, soit, en quelque sorte, un « caractère » de théâtre ?

Dans les wadâgâ et autres réunions comme dans le train quotidien de la confrérie, certains zâr apparaissent comme préposés à certaines fonctions et font effectivement, aux yeux à tout le moins de l'observateur profane, figure de véritables dramatis personae dont les rôles seraient assumés par les possédés (professionnels ou non) en qui viennent censément s'incarner ces esprits.

Ainsi, lors du wadâgâ qui eut lieu chez Malkâm Ayyahu dans la nuit du 10 au 11 septembre 1932 (veille de la Saint-Jean-Baptiste), l'adepte Adânac - femme originaire du Wagarâ dont l'un des yeux, malade, avait un aspect vitreux - remplissait, en tant que zâr Aggadaw Berru, portier des zâr, les fonctions de gardien de la porte de la case des réunions ; c'est à ce titre que, Abba Jérôme étant sorti un moment vers le début de la séance, Adânac lui demanda, avant de le laisser rentrer dans l'assemblée, d'indiquer un répondant (ce à quoi Abba Jérôme répondit en déclinant le nom de Berhânê, « ma lumière », surnom que Malkâm Ayyahu lui avait donné lors d'une des premières visites qu'il lui avait faites).

Le 12 de ce même mois, dans la maison d'Emmâwwâyes, [60] fille de Malhâm Ayyahu, après qu'eut été égorgé le mouton que j'offrais en sacrifice au zâr Abbâ Morâs Warqê, Malkâm Ayyahu, qui venait de recouvrir d'herbe fraîche l'endroit où le sang de la victime avait coulé et avait jeté au dehors des poignées d'herbe dont elle s'était servie pour essuyer le sang, déclara être Kabbalê, le « domestique zâr qui nettoie le sang ». De même, quand il s'agit de lacérer un poulet qu'on jettera dans un fourré ⁸⁸, de le dépecer pour préparer le sallabâ, « dépouille, trophée », dont le bénéficiaire du sacrifice doit se coiffer, ou de faire une coiffure d'usage similaire avec l'intestin et le péritoine (morâ) d'une victime plus importante, elle est Grân Sellâtê.

Vers la fin de notre séjour à Gondar, le 15 novembre au soir, alors que la femme de l'alaqâ Enqo Bâhrey était dans les douleurs de l'accouchement, c'est également sous une personnalité d'emprunt et de nature mythique que Malkâm Ayyahu employa, pour hâter la délivrance, un procédé médico-magique que nous l'avons vue appliquer en d'autres occasions, procédé consistant à mâcher des feuilles de cât (Catha ou celastrus edulis, arbuste dont les feuilles et l'écorce des jeunes branches contiennent un alcaloïde qui excite ou enivre quand on les mâche ou boit en décoction) et à les cracher ensuite au visage du patient (dans le cas présent, sur ses parties sexuelles), ce qui est

⁸⁸ Voir p. 25, note 1.

censé avoir pour résultat d'expulser son mal en agissant comme un « fouet de feu » sur l'esprit ou autre puissance qui le produit ; suivant ce que nous apprirent les parents et amis qui s'empressaient autour de la parturiente, c'est le zâr Abbâ Koso Sat, « Père branche de koso » ⁸⁹, qui est le préposé à cette médication et c'était donc ce zâr que Malkâm Ayyahu incarnait chaque fois qu'elle faisait subir ce traitement à l'un de ses patients.

Enfin, c'est en tant que Sayfu Cangar en personne qu'officie Malkâm Ayyahu dans le type de « jet du danqarâ » qui consiste à entrer dans l'eau d'un torrent avec le patient et à le laver avec le sang et le chyme d'un cabri noir égorgé sur la rive ; « La voilà pour toi ! J'ai organisé pour toi (adalâddeyêllehâllahu.) », [61] dit alors Sayfu Cangar en s'adressant au génie subordonné qu'il délègue à la patiente et à qui sera offert ensuite le sacrifice dit derqâ ⁹⁰.

Alors que c'est en des occasions rituellement très définies que j'ai vu se manifester Kabbalé, Grân Sellâtê et Abbâ Koso Sat, à d'innombrables reprises il me fut donné de voir Malkâm Ayyahu incarner la négresse Sâñqit, zâr femelle qu'elle regardait comme originaire du Choa (où elle avait d'ailleurs fait elle-même un voyage et d'où il semble qu'elle l'avait censément ramené). Si Malkâm Ayyahu, quand elle figurait Abbâ Qwasqwes, prenait volontiers des airs martiaux (bombant le torse, mettant un poing sur sa hanche, redressant fièrement la tête) et si, pour représenter Abbâ Yosêf, elle adoptait une attitude pleine de dignité et d'onction ecclésiastique, lorsqu'elle était Sâñqit elle se faisait minaudière et s'exprimait en un parler particulier, moitié zâr et moitié galla, alors que d'ordinaire elle parlait (si l'on en croit Abba Jérôme, bon connaisseur en la matière) un excellent amharique. A la date du 13 août 1932, je retrouve dans mon journal de route la description suivante de l'une des premières manifestations de Sâñqit auxquelles il me fut donné d'assister :

⁸⁹ C'est-à-dire un zâr dont le nom indique qu'il est conçu comme en rapport avec le kosso, plante dont on a vu plus haut quel est l'usage médicinal.

⁹⁰ M. LEIRIS, *Un rite médico-magique...*, op. cit., pp. 69-70. Cf. 236 D, fol. 8 v°.

« Dernière surprise, juste comme nous venons [Abba Jérôme et moi] de remonter sur nos mulets : trottant comme une très petite fille, retroussant [son sammâ] pour ne pas l'éclabousser aux flagues, Malkam Ayyahou vient vers nous. Minaudant, elle s'entoure coquettement le visage de son voile, nous sourit, nous fait les yeux doux. Car, subitement, elle n'est plus Abba Qwosqwos, le vaillant militaire, mais Chankit, la petite négresse, servante de Rahiélo, qui s'inquiète de nous laisser partir sans que nous ayons rien mangé ⁹¹. » C'est en tant que Sângit que Malkâm Ayyahu, chez elle, remplit ses devoirs d'hôtesse et il est par conséquent nécessaire qu'elle soit possédée par ce zâr lorsque l'heure est venue d'offrir repas ou collation aux gens présents. Dans cette même nuit du 10 au 11 septembre durant laquelle la nommée Adânac joua le rôle de portier, la belle-soeur de Malkâm Ayyahu, Bezunas, vint à celle-ci vers 22 heures et lui rappela discrètement qu'il était temps pour Sângit de se [62] manifester, car c'était l'heure de dîner ; moins d'une demi-heure après, Malkâm Ayyahu se couvrit la tête et le visage avec son voile tandis que ses adeptes l'aidaient à se mettre en transe en battant des mains, puis après avoir fait le gurri elle récita le fukkard de Sângit, dont la manifestation fut saluée - ainsi qu'il en était d'ordinaire - par les cris elelele... (sorte de youyous) des adeptes. D'une manière générale, ces manifestations de Sângit au moment où l'on distribue nourriture solide et boisson correspondent à un temps de délassement pour l'ensemble de la compagnie et, semble-t-il, pour Malkâm Ayyahu elle-même qui, en tant que Sângit, ne dédaigne pas de boire de la bière d'orge alors qu'elle s'y refuse lorsqu'elle est possédée par certains autres zâr (Abbâ Qwasqwos par exemple). Aussi, verra-t-on les chansons propres à Sângit et servant à l'évoquer, tout comme la danse qui lui est habituelle et que la personne sur qui Sângit descend peut exécuter seule ou avec d'autres adeptes (danse profane du Choa, comportant des mouvements de la tête d'arrière en avant par flexion du cou et secouement des épaules également d'arrière en avant, cela accompagné d'un bruissement vocal obtenu en appuyant la langue

⁹¹ *L'Afrique fantôme*, op. cit., p. 340.

contre le palais de manière à produire un son qui pourrait se noter à peu près aketket... plusieurs fois répété), faire figure de divertissement et s'entourer d'une franche atmosphère de gaîté ⁹². L'on pourrait dire de Sâñqit qu'elle remplit l'office d' « hostess » ou d' « entertainer » dans la maison de danse ou le café chantant qu'est, sous un certain aspect, la demeure de Malkâm Ayyahu qui joint à ses fonctions magico-religieuses celle, également toute profane, d'une hôtellerie accueillante aux voyageurs ⁹³.

[63]

Abbâ Qwasqwes (dont le nom, si l'on en croit Abba Jérôme, évoquerait l'idée de quelqu'un « qui attise ») est, quant à lui, un esprit à la nature virile fortement accusée : outre qu'il est de ceux (tels Sayfu Cangar et Abbâ Yosêf) que Malkâm Ayyahu est supposée incarner quand elle interroge et objurgue les zâr sous les espèces de leurs « chevaux » et qu'il lui arrive également - toujours par le truchement de Malkâm Ayyahu - de faire des prédictions sous forme de chansons, il est un spécialiste de la construction des maisons et il m'advint une fois de le trouver, en la personne de Malkâm Ayyahu tête découverte et ses pieds nus couverts de boue, procédant chez cette dernière à la réfection de la banquette en boue séchée de la case des

⁹² À Port-au-Prince, j'ai constaté que mainte séance de danse vodu s'achevait par l'évocation des zaka, esprits paysans dont la manifestation donne lieu à des saynètes plaisantes ainsi qu'à des danses de caractère gai et champêtre ; il semblerait que cette intervention finale (les zaka répondent au besoin de terminer la réunion dans une atmosphère de détente.

⁹³ Dans la soirée du 17 juillet 1932, Abba Jérôme, qui arrivait à Gondar (où l'empereur Hàyla Sellâsê le délèguait pour assister la Mission Dakar-Djibouti dans ses travaux), se trouvait sans logement car le fit-awrâri Makuryâ, gouverneur de la ville, refusait de le recevoir, prétextant l'heure tardive. C'est alors qu'un Fallacha (juif éthiopien) qui faisait route avec Abba Jérôme, l'alaqâ Gêtê Jeremias, professeur à Abba Samuel près Azazo dans la région de Gondar, lui évita d'avoir à rester sous la pluie qui tombait abondamment ce soir-là, en le conduisant chez Malkâm Ayyahu, dont il lui indiqua la maison comme une hôtellerie où l'on payait par mois 4 thalers de pension. C'est chez Malkâm Ayyahu qu'Abba Jérôme habita, jusqu'à ce qu'il y eût possibilité pour lui de s'installer à notre camp.

réunions, travail qui avait probablement le sens d'une remise en état de la maison à un moment important du calendrier, puisqu'il s'effectuait peu de jours avant la Saint-Jean-Baptiste qui marque, en Éthiopie, le commencement de la nouvelle année. C'est, d'autre part, à son autorité toute masculine que fut attribué, le 12 septembre 1932 (jour du sacrifice d'un mouton à Abbâ Morâs Warqé), l'arrangement survenu entre une parente de Malkâm Ayyahu dont la fille avait été enlevée le jour d'avant et le ravisseur de cette dernière : revenant escortée de sa fille Emmâwwâyes après s'être éloignée momentanément du lieu de la cérémonie pour aller discuter l'arrangement entre les deux familles, Malkâm Ayyahu exécuta une danse guerrière avec ses deux adeptes Aggadac et Fantây, en l'honneur de la paix qui venait d'être conclue et dont Abbâ Qwasqwes était censé avoir fait payer le prix. Au compte de ce zâr passablement vindicatif Malkâm Ayyahu portait, par ailleurs, divers actes de violence : à l'entendre, c'est Abbâ Qwasqwes qui, d'un coup de pied, avait brisé le poteau central de la maison au cours d'une des discussions que Malkâm Ayyahu avait eues avec son gendre lors du divorce d'Emmâwwâyes ; c'est lui également qui, durant mon séjour à Gondar, avait frappé l'adepte Adânac d'un coup de fouet parce qu'elle était allée faire le gurri chez une guérisseuse rivale et y avait reçu le bandeau de front lui attitrant un zâr, coup de fouet assez vigoureux pour qu'Adânac fût blessée à la paupière droite et au nez (ce dont Malkâm [64] Ayyahu, revenue de, sa colère, la soigna devant moi en oignant de beurre les parties lésées). Il est probable, au surplus, que c'est le caractère militaire de ce zâr qui explique son affinité avec des matières explosives et soudainement inflammables telles que la poudre à canon et le magnésium : étant allés, Abba Jérôme et moi, rendre visite à Malkâm Ayyahu le 13 août et lui ayant apporté comme cadeau quelques onces de poudre à canon que nous avions achetées au marché (sur l'avis d'Abba Jérôme, qui savait par expérience qu'un tel don serait bienvenu), nous la vîmes, en effet, revêtir instantanément la personnalité d'Abbâ Qwasqwes après que nous eûmes fait flamber un peu de cette poudre en la projetant dans le feu ainsi que nous aurions procédé pour une fumigation d'encens ; de même, le jour où la Mission

Dakar-Djibouti offrit une brebis en sacrifice à Râhêlo, soit le 20 septembre, on assista dans le courant de la matinée - alors que la brebis n'avait pas encore été égorgée - au remplacement immédiat de Sângit, par Abbâ Qwasqwes en tant que génie possesseur de Malkâm Ayyahu, réaction de cette dernière à un éclair de magnésium accompagnant la prise d'une photographie d'intérieur par Marcel Griaule. Le caractère éminemment énergique de ce zâr se trouve, enfin, marqué dans le rêve suivant, raconté le 13 novembre par Malkâm Ayyahu : au milieu de la nuit, une dispute éclate entre des gens connus d'elle et des inconnus qui sont auprès d'une maison (celle où, effectivement, elle avait passé la nuit précédente) ; ayant mis son pantalon et pris son ankâsê, Abbâ Qwasqwes - alias Malkâm Ayyahu - sort et disperse les gens puis rentre dans la maison, où l'on fait un wadâgâ.

L'on voit ici, assez clairement, comment un zâr peut être lié à certaines circonstances et comme automatiquement appelé par elles - gros travaux de maison, discussions d'intérêt (voire simplement disputes ou mouvements de colère) sont du domaine d'Abbâ Qwasqwes et c'est par conséquent en tant que tel que s'y livre Malkâm Ayyahu, de même que c'est le maintien, la conduite et l'identité de ce zâr qu'elle adopte aussitôt que survient, poussant aux poses héroïques, une incitation telle que flambée brusque de poudre ou de magnésium, image des dangers inhérents à la condition militaire dans un pays si familier des armes à feu que les cartouches de fusil Gras y sont employées comme monnaie divisionnaire.

[65]

Tout aussi clairement se dessine la figure du pieux Abbâ Yosêf qui, dans la série des personnages incarnés par Malkâm Ayyahu, est en quelque sorte le père noble à côté de Sângit la soubrette et d'Abbâ Qwasqwes le capitaine. C'est au nom de ce zâr « de Jérusalem » que chaque année Malkâm Ayyahu offrait un repas aux prêtres et aux notables de la paroisse Saint-Jean et c'est lui qui lors de l'Épiphanie, au moment du bain rituel des objets sacrés traditionnel en Éthiopie à ce jour de l'année, s'incarnait en la vieille guérisseuse pour

s'immerger dans la rivière Qahâ, en compagnie de son disciple Abbâ Lesâna Warq figuré par l'une des adeptes. Au cours d'un wadâgâ qui eut lieu chez elle dans la nuit du 23 au 24 août je vis Malkâm Ayyahu, possédée par Abbâ Yosêf, donner à plusieurs personnes de l'assistance, qui vinrent tour à tour se prosterner devant elle afin d'être bénies, des conseils pour une conduite judicieuse de leur vie : à son adepte Denqnas, qui passait pour de moeurs faciles et à qui, lors du madâgâ de la nuit du 10 au 11 septembre, Abbâ Qwasqwes reprochera à son tour d'être médisante et débauchée : « Tu as tort de coucher ainsi avec les domestiques » ; à une jeune femme que l'un des serviteurs d'Abbâ Jérôme, Kâsâhun, avait connue par son intermédiaire et prise pour maîtresse : « Tu regardes trop les officiers » ; à Kâsâhun lui-même, qui était un grand chasseur - « Ne tue pas d'antilopes. » Le 25 du même mois, Malkâm Ayyahu, sortie avec quelques-unes de ses adeptes et ayant passé à gué la Qahâ (qui traverse Gondar), eut quelque difficulté à la franchir au retour, la rivière ayant été considérablement grossie par un orage ; le lendemain, elle racontait comment elle se serait noyée si le zâr Markab, « bateau » ⁹⁴, n'était pas venu à son secours avec une cinquantaine d'autres invisibles et comment d'autre part elle avait failli être foudroyée peu avant de passer la rivière, Abbâ Yosêf ayant lancé la foudre, indigné de l'impiété qu'elle avait commise en travaillant et sortant ce jour-là, qui était celui de la fête des Apôtres. Un peu plus tard, le jour du sacrifice à Abbâ Morâs Warqê, Malkâm Ayyahu [66] (parlant en tant que Cangarê) racontait, à propos de l'affaire de la jeune fille enlevée, comment Abbâ Yosêf venait de passer la nuit entière chez Emmâwwâyes pour éviter que mort d'homme fût entraînée par le conflit survenu entre les deux familles ; elle montrait, ainsi, ce même zâr faisant œuvre de pacificateur. Vers la fin de la même journée, le prêtre Ayyala (frère puîné de MaIkâm Ayyahu, qui

⁹⁴ Deux jours après, Emmâwwâyes se plaignant devant moi d'une douleur, sa mère attribuait son mal à l'action de Markab : punition de s'être refusée à accompagner Malkâm Ayyahu jusqu'à la rivière le jour de l'orage. Emmâwwâyes fut soulagée quand sa mère, au nom de Markab, l'eut bénie en lui claquant fortement le dos de ses deux mains étendues à plat.

était venu pour sanctifier de sa présence la cérémonie) ayant récité une prière au moment du service de la bière, Malhâm Ayyahu se couvrit la tête d'un mouchoir et, devenue Abbâ Yosêf, chanta plusieurs chansons à tendances moralisatrices et cita des proverbes. Dans la journée du lendemain, comme j'étais revenu chez Emmâwwâyes pour assister à la suite de la fête, Abbâ Yosêf, toujours soucieux de bonne tenue, me reprocha d'être vêtu de shorts, disant que je fâcherais Kader, mon génie protecteur, en étant venu « nu » ; un peu auparavant, Abbâ Yosêf s'étant mis en colère contre une adepte qui se plaignait de n'avoir pas reçu sa part d'une distribution de bière, Emmâwwâyes s'était vu reprocher comme une incorrection de n'avoir pas entièrement converti en nourritures et en boissons un thaler qu'une femme de sa connaissance lui avait donné récemment à l'occasion de la Saint-Jean-Baptiste. C'est, par ailleurs, aux exigences de pureté d'Abbâ Yosêf que Malkâm Ayyahu attribuait un accident qu'elle avait subi durant une grossesse : « Il y a vingt-trois ans, déclara-t-elle à Abbâ Jérôme, Abbâ Yosêf a fait avorter son cheval car il ne veut entrer que dans les endroits propres ⁹⁵. » Elle rapportait encore, comme marque de la charité de ce zâr, le fait suivant : lors d'un incendie qui avait affecté le bâtiment consulaire italien, Abbâ Yosêf - secourable aux Européens, auxquels il s'apparente en tant qu'originnaire de « Jérusalem » (terme qui doit être pris dans une acception des plus larges) - avait donné asile au consul sinistré ⁹⁶ alors que les autres gens disaient : « Que l'hyène le mange ! » Enfin, c'est en tant que Mansur, askar d'Abbâ Yosêf, que j'ai entendu Malhâm Ayyahu au début d'un wadâgâ (le 19 octobre 1932) prophétiser par chants [67] l'invasion prochaine de la Haute-Éthiopie et annoncer : « Le pays est trahi ! » Bien des années après mon propre séjour en Ethiopie, je saurai que la piété d'Abbâ Yosêf ne s'est pas démentie. Le 11 août 1949 en effet, M. Joseph Tubiana,

⁹⁵ tuârâ, « pur, propre », Déclaration de Malkârñ Ayyahu, le 17 juillet 1932, lors d'une visite faite chez elle pour la veille de la Saint-Michel.

⁹⁶ Ostini, à qui devait succéder le commandeur POLLERA, prédécesseur de Raffaele di LAURO, consul lors du séjour de la Mission Dakar-Djibouti à Gondar.

aujourd'hui professeur d'amharique à l'École nationale des langues orientales vivantes et alors chargé d'une mission en Éthiopie, m'écrivait de Gondar pour me relater la visite qu'il avait faite à Malkâm Ayyahu et il m'apprenait que mon ancienne informatrice, très diminuée physiquement et intellectuellement, s'était faite religieuse sous l'influence d'Abbâ Yosêf, sans quitter pour autant sa maison de Baâtâ : « Elle porte au-dessus de sa figure rapetissée et sillonnée de rides le qob blanc des moines et des moineses, car Abbâ Yosêf, après un pèlerinage à Lâlibalâ, s'est fait moine. Au bonnet est cousu devant l'œil gauche un long lambeau blanc, car elle a perdu un œil, et l'autre ne va pas fort [...] J'ai eu l'impression que la maison s'était rangée. Elle n'a plus l'air très fréquentée et M. A. n'a plus, de son entourage, la moindre marque de considération [...] Tout cela a l'air tout à fait fini. Quant à M. A. elle répond à la définition de la moinesse éthiopienne : quand une femme est trop vieille pour être tentée ou pour offrir des tentations - et que pour la même raison elle se met à penser sérieusement au salut de son âme, elle n'a plus qu'à se faire moinesse. »

Ces menus faits montrent comment les zâr - en dehors même des occasions rituelles - interviennent constamment dans la vie quotidienne, qu'on fasse appel à eux pour justifier un mouvement d'humeur ou une décision, qu'on se fortifie de leur autorité pour influencer sur autrui ou que, simplement, on les place à l'origine de certains événements humains dont ils seront regardés comme les héros et qui s'intégreront éventuellement à leur mythe. D'autres exemples encore font voir avec quelle facilité le zâr peut être utilisé par le possédé comme moyen de dégager sa responsabilité en portant au compte de tel ou tel génie une action que, pour une raison quelconque, il entend ne pas assumer.

Le 23 octobre 1932 par exemple, Malkâm Ayyahu nous ayant fait faux bond pour une séance d'enregistrement phonographique qui devait avoir lieu à notre camp avec sa collaboration et celle de quelques-unes de ses adeptes, nous apprenons par le mari de l'une d'entre elles (une nommée Yasi Arag, [68] qui souffrait du mal dit

communément épanchement de synovie et que nous avons hospitalisée) que si Malkâm Ayyahu n'est pas venue c'est qu'elle a été brusquement possédée par Abbâ Qwasqwes et que ce zâr lui a fait des reproches : nous avoir laissés, Abba Jérôme et moi, emporter au camp sans lui avoir demandé son autorisation à lui le petit tambour à fond rond et à une peau qui sert à l'accompagnement des wadâgâ ; avoir consenti à aller jusque chez nous sans se faire payer d'avance. Or nous savions qu'en vérité Malkâm. Ayyahu avait ses raisons personnelles de ne pas venir : son confrère l'alaqâ Alamu (ancien soldat converti à l'islamisme depuis sa possession) et le nommé Leg Mangestu lui avaient en effet monté la tête contre nous, la poussant à se montrer financièrement plus exigeante ; par ailleurs, mon assiduité chez elle et chez sa fille Emmâw-wâyes (qui devait prendre part à la séance d'enregistrement) avait donné lieu à des racontars que cette dernière pouvait juger nuisibles à une réputation dont elle semblait soucieuse. Lorsque Malkâm Ayyahu, voyant ma colère, pensera qu'elle est allée trop loin et risque une fâcherie définitive, c'est en tant qu'Abbâ Qwasqwes qu'elle se réconciliera avec moi et c'est à lui encore qu'elle se référera un peu plus tard, me faisant dire en sous-main que ce zâr va être consulté et qu'on lui demandera permission de faire l'une de ces prochaines nuits un wadâgâ à notre camp, pour traiter l'adepte malade que nous y hébergeons et que nous avons décidée à se remettre aux soins de l'infirmier du consulat italien (ce à quoi son zâr, consulté en wadâgâ par Malkâm. Ayyahu, l'a dûment autorisée). La séance ainsi proposée - durant laquelle nous pûmes procéder aux enregistrements souhaités - eut lieu effectivement dans la nuit du 24 au 26 et plusieurs des zâr de Malkâm, Ayyahu, au cours de la réunion, firent leur soumission et se déclarèrent par sa bouche « esclaves des Français ». Ainsi, Malkâm Ayyahu pouvait doublement sauver la face : d'une part, elle se réconciliait sans avoir à se démentir et, d'autre part, elle serait en mesure d'attribuer aux zâr et non à l'infirmier du consulat toute amélioration susceptible de survenir dans l'état de sa patiente.

Le 11 du même mois, nous trouvant chez Malkâm Ayyahu à l'occasion d'un sacrifice de poulets auquel elle procédait pour quelques-unes de ses adeptes, nous avons assisté à la scène suivante. Vers midi ou midi et demie, entre dans la case des [69] réunions une nommée Mûn Assebos, que nous connaissons déjà pour l'avoir vue à deux reprises possédée par Azzûj Deho et dont le visage porte les marques d'une affection de la peau (ce qui peut expliquer son lien avec ce zâr auquel sont attribuées la lèpre et d'autres maladies regardées comme voisines)⁹⁷. Durant la fête consécutive au sacrifice d'un taureau à Sayfu Cangar, cette femme avait décidé de se séparer de son mari, qu'on disait lépreux (du fait d'Azzâj Deho) et dont elle craignait de contracter le mal ; mais son mari l'avait engagée à méditer l'exemple d'une certaine femme d'Azazo (village proche de Gondar) qui, dans des circonstances analogues, avait été égorgée par celui qu'elle voulait quitter. Le désaccord des deux époux ayant été porté devant les juges, Mân Assebos rentrait à l'instant même du tribunal et racontait comment elle avait juré qu'elle renoncerait à tout - et au besoin à sa chemise - pour pouvoir divorcer. Le premier des trois services traditionnels de café venait d'être pris quand, tout à coup et sans s'être voilée au préalable, Mân Assebos entra en transe, faisant le gurri et récitant le fukkarâ d'Adâl⁹⁸ puis poussant des youyous avec les autres adeptes ; en suite de quoi elle salua l'assistance en souriant et, toujours gaîment, s'en alla saluer son mari, (lui se trouvait au dehors : le zâr avait déclaré qu'il éprouvait les sentiments d'attachement les plus profonds à l'égard du mari et que son « cheval » était fou de vouloir divorcer. Cette réconciliation,

⁹⁷ Selon Enqo Bâhrêy, c'est le zâr Seh Ambaso, « cheikh lion », qui a donné la « grande maladie » (telleq bassetâ) à Azzâj Deho, pour dompter son caractère violent. Azzâj Deho, à son tour, donne la lèpre (lam| ou « lèpre blanche » suivant Abba Jérôme) ainsi que le mal dit qumiennâ (suivant Abba Jérôme « lèpre coupante », et suivant I. Guidi, op. cit., lèpre corrosive et autres maladies provoquant des ulcérations). (236 C, fol. 19).

⁹⁸ Il existe plusieurs esprits de ce nom : Adâl Mahammad, Adâl Qâlecâ, Seh Adâl (qui ne sont peut-être qu'un seul et même zâr musulman dont il n'est pas exclu que le kabêrê ou kabir Adâl Gwabanâ soit simplement un doublet).

toutefois, resta sans suite, ainsi que nous l'apprîmes un mois environ après. Exemple, à joindre à beaucoup d'autres, d'intervention des zâr dans les affaires de ménage : nous sûmes un peu plus tard comment le kabir Adâl Gwabanâ ⁹⁹ avait censément empêché le mariage de la [70] jeune adepte Webâlus, âgée d'une quinzaine d'années quand nous l'avons connue, avec le nommé Gabra Yohânnès, interprète du consulat italien à qui le kabir reprochait, paraît-il, l'heure trop tardive à laquelle il avait l'habitude de prendre son repas du matin ; de plus, il est entendu qu'une femme peut être prise par le zâr si son mari, par exemple, la bat en pleine nuit (l'un des moments où les zâr circulent) et l'on admet, quant à celle qui est déjà possédée, qu'elle sera sujette à des crises se manifestant par le gurri, chaque fois que les mauvais traitements ou la misère de sa condition seront pour elle causes de tristesse ou de colère ¹⁰⁰.

Un autre exemple illustre la manière dont des zâr différents peuvent être associés aux diverses humeurs d'une même personne, comme s'ils figuraient les sentiments contraires dont elle est animée : le 13 septembre 1932 vers la fin de la matinée, Malkâm Ayyahu, incarnant Abbâ Yosêf, pleure parce qu'elle a appris qu'une rixe a eu lieu dans la nuit et qu'au cours de cette rixe l'orfèvre qui lui a fait sa croix de cou a été blessé ; l'après-midi, Malkâm Ayyahu de mauvaise humeur déclare que si la chose est arrivée c'est que l'orfèvre lui devait 10 thalers sur le prix d'achat d'une maison et qu'il a encouru, de ce fait, la malédiction de Sângit.

S'il est des zâr spécialisés dans certaines activités techniques ou rituelles dont ils sont en quelque sorte les préposés, les quelques faits pris sur le vif qui viennent d'être relatés montrent que, d'une manière plus large, certains actes d'ordre purement privé qu'un possédé peut accomplir sont souvent attribués à l'intervention d'un esprit, soit que

⁹⁹ Gwabanâ ou le « rival d'amour », si l'on en croit Abba Jérôme. Cette épithète peut être liée au rôle qu'on attribue à l'esprit en question dans les affaires de mariage. Suivant la mère de la jeune Webâlus, Adâl Gwabanâ ferait avorter la possédée que son mari maltraite.

¹⁰⁰ 236 A, fol. 13 v°, et 236 C, fol. 2.

l'acte considéré apparaisse conforme à l'idée qu'on se fait du caractère de cet esprit (par exemple : Malkâm Ayyahu entrant dans les ordres sous l'influence d'Abbâ Yosêf) soit que, tout simplement, l'acte en question soit rapporté - quelle qu'en puisse être la nature - au bon plaisir de l'un des personnages mythiques avec lesquels l'intéressé est regardé comme en liaison (par exemple : Mân Assebos se réconciliant avec son mari sous l'influence d'Adâl, encore qu'on puisse se demander si ce zâr n'est pas un spécialiste des différends conjugaux puisqu'on voit son homonyme [71] partiel ou doublet Adâl Gwabanâ intervenir, de son côté, dans une affaire de mariage manqué).

À certains zâr sont attribués expressément les changements qui peuvent survenir dans le caractère ou la conduite habituelle d'une personne. Abbâ Jérôme définit, par exemple, Seh Aggâc comme « celui qui gâte le caractère en rendant irascible ¹⁰¹ » et Malkâm Ayyahu raconte comment ce zâr aurait été envoyé au consul italien de Gondar Raffaele di Lauro pour le punir d'avoir un jour allégué qu'il était occupé pour ne pas recevoir Abbâ Qwasqwes venu lui offrir des corbeilles qu'il avait fabriquées ¹⁰². D'autre part, l'adepte Adânac - femme dont le dévergondage était notoire et qui devait, disait-on, à l'« œil d'ombre » ¹⁰³ son œil à l'aspect vitreux et sa tendance à l'ivrognerie - aurait adopté, à l'en croire, sous l'influence du zâr Aggadaw Berru, les manières d'une « fille de taverne joueuse » alors qu'auparavant elle aurait toujours fait montre d'une grande réserve (cela parce que le guérisseur qui la soignait alors, le célèbre fit-awrâri Saggâyê de la région d'Enfrâz, avait jugé bon de laisser toute licence

¹⁰¹ 236 B, fol. 2.

¹⁰² 236 A, fol. 50, texte recueilli de Malkâm Ayyahu et commenté par Abba Jérôme.

¹⁰³ L'ayna telâ ou « œil d'ombre » est un mauvais esprit qui nuit à la bonne marche des affaires, donne des maladies d'yeux, fait maigrir et met un obstacle à la guérison en empêchant les possédés de se rendre aux réunions et de faire les offrandes voulues ainsi qu'en « fermant la bouche du zâr », c'est-à-dire en l'empêchant de révéler son identité. C'est à l'influence de l'« œil d'ombre » qu'on attribuait, dans l'entourage de Malkâm Ayyahu, le caractère quelque peu lunatique de l'un des muletiers de notre mission, le nommé Kabbada.

à celui-là des zâr par lesquels elle était possédée ¹⁰⁴). Enfin, l'adepte Asâmanac, originaire de Tchelgâ, raconte comment, possédée, elle peut prendre momentanément une attitude ou accomplir un acte qu'elle réproouve ou regarde à tout le moins comme contraire à sa façon normale de se comporter : en tant que zâr elle sait très bien danser le dankard alors qu'en tant que femme elle blâme cette danse, la tenant pour un « enfantillage » - ce qui amène ses zâr à la tourmenter - et n'admettant que le gurri parce qu'à la différence du dankard (exécuté pourtant, donne-t-elle à entendre, en état d'inconscience) on le fait « dominé » et « par force » ¹⁰⁵ ; [72] à elle qui est avare, il arrive également que le zâr fasse distribuer des choses qu'elle a chez elle et elle explique comment un zâr qui n'est pas « refroidi » ¹⁰⁶ distribue fréquemment, aux voisins invités, les denrées et les parfums qui se trouvent dans la maison, cela, même si le « cheval » a pris soin - quand il était dans son état normal - de cacher ces richesses en pensant que le zâr ne les trouvera pas et ne pourra donc les dilapider ¹⁰⁷. Ces assertions ne font peut-être qu'exprimer comment Asâmanac, femme apparemment sérieuse et ordonnée, est amenée par sa croyance à accomplir des actes dont elle aura regret et qu'elle mettra rétrospectivement sur le compte de son état d'inconscience parce qu'elle se refuse à les assumer : se donner en spectacle dans les réunions, dépenser pour certains rites accomplis à domicile.

Que le zâr, dans la mesure où le domaine où il joue dépasse celui de la maladie ou autres accidents, apparaisse comme spécialiste d'une tâche définie (soit rituelle, soit technique), comme pourvu d'un caractère défini qui (de façon permanente ou temporaire) sera celui

¹⁰⁴ 236 C, fol. 11.

¹⁰⁵ 236 C fol. 51 v° - « Si j'avais conscience (yammâwâq behon, lit. « si j'étais sachant ») je ne ferais pas le dankarâ, c'est mal. Mais le gurri, c'est bien [...] Le dankarâ, c'est un jeu d'enfants. A quoi sert-il ? Mais [quant au] gurri, c'est dominé (tagaztan, lit. « nous étant gouvernés »), par force (gedd) [qu'on le fait]. »

¹⁰⁶ sakkana, « se refroidir, se calmer », verbe employé à propos du café qui, après avoir bouilli, refroidit en se décantant.

¹⁰⁷ 236 C fol. 52 r° - v°.

de son « Cheval », voire simplement comme dirigeant selon son caprice les actes de ce dernier, il n'est aucun de ces cas où le personnage qui est censé agir ainsi par le truchement d'une personne réelle ou exercer sur cette personne une influence ne soit, pratiquement, le symbole d'une certaine façon de se conduire, fût-ce la plus changeante ¹⁰⁸. Toutefois, si le zâr est une personnalité dont on est regardé comme investi quand on accomplit tels gestes ou énonce telles pensées conformes au caractère qui lui est traditionnellement assigné et souvent, de façon plus ou moins claire, est exprimé [73] par son nom (ce qui, en l'occurrence, explicite sa liaison avec la conduite qu'il représente et définit en quelque sorte son emploi) ¹⁰⁹, il est tenu - ou, à tout le moins, donné - pour le promoteur de cette conduite, dont la cause serait l'emprise qu'il exerce par voie de possession ou de manière indirecte. Entité à qui l'on attribue non seulement un ensemble caractéristique de traits mais une efficience positive et qui est donc conçue à la fois comme un type et comme une force, ce personnage apparaît finalement doué d'une fonction qui fait de lui quelque chose de plus qu'une pure figuration ; à la lumière de ses interventions diverses dans le cours ordinaire de la vie, il s'avère traité, en somme, comme une manière de responsable qu'on met en cause, spontanément ou délibérément, quand se fait sentir le besoin - vis-à-vis de soi-même ou vis-à-vis des autres - d'expliquer, de justifier

¹⁰⁸ On dit volontiers des zâr qu'ils sont capricieux, d'où il découle qu'un zâr quelconque, par delà les traits particuliers de caractère qui lui sont attribués et dont on peut le regarder comme le symbole, est déjà significatif de conduite capricieuse. On admet d'autre part que les habitudes de certains zâr peuvent se modifier au cours du temps. il y eut, nie dit-on, une époque durant laquelle Abbâ Qwasqwes n' « attirait » (sâba « traîner, tirer » et aussi « évoquer ») pas le wadâgâ et ne buvait pas de café ; il se contentait alors de faire exécuter à son « cheval » un fukkard violent, puis il partait.

¹⁰⁹ Ainsi Sayfu Cangar, personnage héroïque dont les attributs principaux sont l'épée (sayf) et le fouet (cangar, « badine »), Abbâ Qwasqwes, dont le nom marque le caractère bouillant, Abbâ Yosêf au nom judéo-chrétien, Sâñqit ou « petite sâñqallâ », ce qui la situe comme esclave ou servante appartenant à l'une des populations noires que les Amhara qualifient dédaigneusement de Sâñqallâ, etc...

ou d'excuser une conduite, voire d'augmenter le poids d'un acte ou d'une déclaration ainsi portés au compte d'une puissance à quelque degré prestigieuse et promu du même coup au rang d'espèces de petits drames dont cette puissance serait le protagoniste principal.

De même, sur le plan médico-magique ¹¹⁰, le zâr apparaît non seulement comme symbole d'une manière d'être mais comme individualité efficiente et comme autorité responsable à qui l'on en réfère : promoteur d'une maladie (dont les symptômes indiquent déjà dans une certaine mesure de quel côté il convient d'en rechercher le fauteur, chaque esprit ayant ses façons propres d'agir) il doit être amené tout d'abord à faire connaître son identité, ce qu'on obtient dans la majorité des cas en entraînant le patient à des transes, en quelque sorte, de plus en plus stylisées, la possession primitivement diffuse se muant en possession précise dont l'agent supposé se révèle, d'où la possibilité de savoir de lui quel grief l'a porté à s'en prendre au patient et sur quelles bases il voudra bien entrer en composition ; cette longue série d'opérations, au cours desquelles de nombreux esprits peuvent entrer en lice ou être [74] appelés à l'aide, est menée par un guérisseur agissant, non en tant que personne humaine, mais en tant que zâr qui affronte des congénères et c'est à la fois comme causes par lesquelles on explique tant les états du patient que le pouvoir du guérisseur et comme symboles qui connotent leurs façons d'être respectives et définissent le protocole de leurs relations que les personnages mythiques interviennent. L'ensemble se déroulera sur un mode théâtral en ce sens que chaque épisode du traitement - et, singulièrement, les sacrifices sanglants qui en sont les moments les plus solennels - équivaut à une action figurée qui aurait pour héros les esprits possesseurs et pour acteurs les possédés qui se font incarnations de ces esprits ¹¹¹, soit le patient, le guérisseur et les

¹¹⁰ Sur cet aspect du culte des zâr, voir M. LEIRIS, articles déjà cités.

¹¹¹ Le « jet du danqarâ », par exemple, paraît assimilé à une chasse que mèneraient en brousse le zâr qui préside au rite en la personne du guérisseur et ses séides incarnés par des adeptes (M. LEIRIS, Un rite médico-magique...,

adeptes qui l'assistent dans les wadâgâ et autres cérémonies auxquelles le patient participe.

Dans le domaine de la vie quotidienne comme dans celui de la thérapeutique, on voit donc les zâr constituer une galerie de personnages caractéristiques constamment liés à une action, comme s'ils n'avaient pas d'autre raison d'être que de déterminer et signifier cette action. Ils ressemblent à cet égard à des personnages de théâtre, puisque ceux-ci n'existent qu'en fonction des événements scéniques qu'ils conditionnent et dans lesquels leur caractère trouve son illustration.

op. cit., pp. 68-69 : couplets de chasse et de guerre chantés par MaIkâm Ayyahu et ses adeptes au retour de la cérémonie),

[75]

Michel Leiris
La possession et ses aspects théâtraux
chez les Éthiopiens de Gondar

Chapitre IV

Conscience et inconscience chez les protagonistes des scènes de possession

[Retour à la table des matières](#)

En principe, une action théâtrale est une action non vécue mais seulement jouée par ses protagonistes, qui restent conscients de ce jeu avec quelque passion qu'ils s'y livrent. Si, comme ils l'assurent unanimement, les possédés du zâr sont inconscients de ce qu'ils font et disent durant leurs crises, qualifier celles-ci de « théâtrales » peut-il être autre chose qu'un abus de langage ? C'est pourquoi il convient, maintenant, d'examiner quel crédit il est permis d'accorder à cette assertion unanime.

Lorsqu'une personne quelconque (guérisseur ou adepte) a été possédée par un zâr et est revenue à son état normal ou se trouve possédée par un autre zâr, il est de règle qu'elle se comporte comme si elle n'avait gardé aucun souvenir de cette phase désormais close, qui correspond à une crise dont elle est censée n'avoir pas même été

consciente. Ainsi Denqê raconte comment son zâr Dam Tammân, « j'ai soif de sang », lui ayant fait cacher un jour deux bouteilles de raki que lui avait données son mari elle ne sut pas, quand le zâr l'eut quittée, où ces bouteilles se trouvaient ; pour sa part Asâmmanac affirme que, le zâr parti, elle ignore tout des cadeaux (parfums ou autres objets) qu'elle a pu recevoir et mettre de côté quand elle était en état de possession ¹¹². De même, le 12 octobre 1932, comme je parle dans le cours de la journée à la jeune Webâlus d'une amende qu'elle m'a infligée la nuit passée parce que [76] j'avais placé ma tasse à café d'une façon non conforme à l'usage, elle m'assure qu'elle ne se souvient de rien, le zâr qui la possédait alors n'étant plus là. D'autre part, dans la nuit du 26 août 1932, peu avant qu'Abba Jérôme et moi nous ne quittions la maison de Malkâm Ayyahu, Aggadac vient s'excuser de ne pas m'avoir dit au revoir lors du wadâgâ de la nuit précédente alors que je me rappelle fort bien lui avoir serré la main : j'apprends par une tierce personne que c'est en tant que zâr Dabbab qu'elle m'a salué la veille et que celui à qui revient maintenant en mémoire une incongruité dont il croit devoir s'excuser est le zâr Saggwedem et non pas Aggadac.

Qu'une telle attitude d'oubli ou d'ignorance réponde à une réalité psychologique ou, à une pieuse fiction, il demeure que lorsqu'un zâr a cessé de posséder une personne, celle-ci se comporte régulièrement comme si tout ce qu'elle a pu faire tandis qu'elle était censée subir une emprise étrangère devait être imputé, non à sa personnalité propre, mais à l'être invisible qui agissait ou s'exprimait par son truchement sans qu'elle en eût la moindre connaissance. De prime abord, il semble qu'à cet égard nul possédé ne soit pris en défaut ; mais des observations telles que les deux suivantes incitent pourtant à se demander s'il y a bien là quelque chose de plus qu'une simple convention et si, en fait, l'étanchéité entre la personnalité revêtue par le possédé durant sa crise et sa personnalité normale est vraiment aussi parfaite que les intéressés le prétendent.

¹¹² 236 C, fol, 58.

Dans la matinée du 12 octobre, la Tigréenne Abicu, agenouillée devant le ganda disposé sur le sol de la case des réunions pour le service du café, montre aux quelques intimes qui se trouvent là comment, au cours de la nuit précédente, elle a fait le gurri propre aux zâr musulmans (mouvement pendulaire du buste alternativement projeté vers l'arrière et vers l'avant) ¹¹³ en appuyant ses deux mains à terre, ce qui n'était pas régulier, puis elle exécute à titre démonstratif d'autres gurri irréguliers. Il n'est évidemment pas exclu qu'Abicu, au moment où elle effectuait cette démonstration, ait été censément possédée par le même zâr que celui qui dans la nuit lui avait fait exécuter un gurri irrégulier, auquel cas le principe serait sauf : ce n'est [77] pas elle, Abicu, mais c'est le zâr qui se rappelle, ainsi qu'il en était d'Aggadac et du zâr Saggwedem. L'allure de jeu qu'elle donnait à toute cette démonstration inclinerait, tou-tefois, à penser qu'elle prenait simplement plaisir à répéter devant ses compagnes des gestes qu'elle n'avait pas oubliés parce qu'elle en avait été pleinement consciente, cela bien qu'il reste parfaitement permis de supposer, par exemple, qu'une des personnes qui assistaient à la réunion de la nuit avait jugé bon de les lui décrire après coup.

Huit jours après que j'eus fait cette première observation, le 20 octobre dans le courant de l'après-midi, Malkâm Ayyahu s'en prenait à Adannaqus (la concubine du domestique Kâsâhun) dont la mère venait de s'ébouillanter : Malkâm Ayyahu - qui s'était abstenue d'aller chez l'accidentée présenter ses condoléances et blâmait sa fille Emmâwwâyes qui avait estimé devoir le faire - attribuait ce malheur (survenu après d'autres qu'avait subis la même famille, un sacrifice autrefois prescrit par Malkâm Ayyahu pour l'un de ses membres frappés par le zâr n'ayant pas été accompli) au fait que, le jour du sacrifice d'un taureau à Sayfu Cangar, Adannaqus avait cassé deux carafons en faisant le gurri et que ni elle ni Kâsâhun ne s'en étaient excusés, faute dont la coupable était châtiée dans la personne de sa mère. Bien qu'en principe le zâr seul soit l'auteur de ce que son

¹¹³ Ce qui serait une stylisation des gestes de la prière musulmane.

« cheval » a accompli en état d'inconscience, on voit en l'occurrence une guérisseuse faire peser sur une adepte la responsabilité au moins partielle d'un acte dont, selon la théorie, c'est le zâr qui est le fautif et ne tenir par conséquent pas compte de la cloison étanche qui se dresserait entre la personnalité normale du possédé et celles qu'il revêt dans ses moments de crise : Adannaqus, dont le zâr a brisé deux carafons, est regardée comme suffisamment solidaire de ce zâr pour s'être mise dans son tort en ne présentant pas des excuses, excuses qui n'auraient pas été celles du zâr mais bel et bien les siennes puisque son amant Kâsâhun (son proche à elle et non celui du zâr) était habilité à les faire à sa place.

Cette seconde observation fait à tout le moins ressortir qu'un possédé ne saurait entièrement se laver les mains de ce que lui a fait faire le zâr dont il n'était en principe que l'instrument passif : s'il est bien entendu que ce n'est pas Adannaqus mais le zâr dont elle était le « cheval » qui a brisé les carafons, [78] il reste qu'elle devait demander pardon de cette faute involontaire et qu'en omettant de le faire elle a commis une incorrection qui lui est directement imputable et dont les conséquences n'ont pas tardé à se faire sentir sur quelqu'un de son entourage. De même, quand Asâmmanac semble honteuse des dankard brillants qu'elle a exécutée en état de possession, l'alibi que représente pour elle le fait qu'elle était alors sous l'empire du zâr ne suffit pas à l'empêcher d'avoir honte quand elle s'est ainsi départie de son sérieux habituel. Tout se passe, en somme, comme s'il était implicitement reconnu que ce n'est pas le personnage mythique qui a agi mais la personne humaine, dans un état qui certes est regardé comme bien distinct de son état normal mais ne répond pourtant pas au changement temporaire de nom et de statut qui survient alors pour l'intéressé.

S'il y a donc, semble-t-il, croyance formelle mais non pas croyance absolue (poussée jusqu'à ses dernières conséquences) en une substitution de personnalité, quelle idée exacte les zélateurs du zâr se font-ils du rapport entre esprit censément agissant et individu censément agi, soit le rapport qui dans la présente étude a reçu

jusqu'à présent la qualification sommaire de « possession » ? Joint à un certain nombre de témoignages d'adeptes ou de guérisseurs se référant à leur expérience personnelle, l'examen des verbes amhariques employés pour désigner l'action des esprits sur les individus dont nous disons qu'ils les « possèdent » fournira un rudiment de réponse à cette question ¹¹⁴.

Parmi ces différents verbes, le plus fréquemment employé paraît être *yâza*, « prendre, saisir, mettre la main sur, empoigner », et l'on retrouve la même idée d'appropriation ou de capture dans l'usage, également courant, d'un verbe tel que *gazzâ*, « acheter, posséder, assujettir, gouverner » ¹¹⁵ ; désignant [79] de manière indiscriminée l'action d'un *zâr* qui sur un mode quelconque (et pas nécessairement par voie de possession manifeste) fait sa chose d'une créature humaine, ces verbes sont employés tantôt à l'actif et tantôt au passif, selon que l'événement envisagé est décrit du point de vue de l'esprit possesseur ou du point de vue du possédé. A cette idée très générale d'une mainmise de l'esprit - équivalent exact de notre idée de « possession » - s'adjoint une représentation particulière qu'illustre, par ailleurs, l'appellation de « cheval » donnée à celui qui subit l'emprise de l'esprit de façon précise quoique, au besoin, purement occasionnelle : le *zâr* est conçu comme « séjournant » (*addara*), « campant, s'installant » (*saffara*) ou simplement « étant » (*nabbara*, *hwona*) « sur » (prépositions *ba*, *ka* et parfois *lây*) celui ou celle qu'il possède, notion d'imposition dont le caractère impérieux est parfois indiqué plus explicitement par l'emploi de verbes comme *tacâna*, « se

¹¹⁴ C'est ici tout particulièrement que je dois remercier M. Joseph Tubiana, qui a bien voulu me faire profiter de sa connaissance approfondie de la langue amharique pour la partie philologique de mon travail.

¹¹⁵ À l'emploi de ce verbe, comparer celui de *naggasa*, « être roi, régner » : le *zâr*, « règne » sur la personne qu'il possède. Noter à ce propos qu'Enqo Bâhrey estime aussi lourde qu'une « couronne » la coiffure que forme le péritoine de la victime fixé autour du front du bénéficiaire d'un sacrifice au moyen de l'intestin vidé puis insufflé. Par ailleurs, Malkàm Ayyahu déclaré : « La punition de l'*awlyâ* étant plus dure que la punition du roi, dans la maison de l'*awlyâ* on doit se tenir avec crainte et rigueur » (236 B, fol. 46 v°).

poser dessus, monter en selle » (passif de *ädna*, « charger une bête »), *tasaqqala* (passif de *saqqala*, syn. de *câna*), *taqammata*, « être à cheval », qui tous évoquent une maîtrise - assimilable à celle de l'homme sur la bête de selle - que l'esprit possesseur exercerait sur la personne qu'il a choisie pour « cheval » ¹¹⁶.

Il semble donc que la possession au sens strict - c'est-à-dire l'état particulier que le *zâr* est censé déterminer par sa présence effective - soit conçue, aussi bien que le dom-mage physique ou autre espèce d'altération dont l'origine lui est imputable, comme le résultat d'une action s'opérant du dehors et d'une domination plutôt que d'une habitation intérieure. Certes, à côté de verbes tels que *warrada*, « des-cendre », ou *mattâ*, « venir, arriver, survenir », employés pour exprimer le mouvement accompli par le *zâr* au moment de la prise de possession manifeste à quoi répond la transe, on rencontre - affectés de la même signification - des verbes dont le sens le plus courant prête fortement à équivoque : ainsi *gabbâ*, « entrer », et *warrara*, [80] « envahir » ; mais le premier de ces deux verbes est employé aussi dans le langage courant avec le sens de « se marier » ou encore « s'occuper d'une affaire » et le second avec celui de « fondre en masse, faire une razzia ¹¹⁷ », de sorte qu'ils ne paraissent pas impliquer essentiellement l'idée d'une pénétration. L'emploi du verbe *gabbâ* exprimerait-il que le lien entre possédé et esprit possesseur est assimilé à un mariage, il s'agirait encore d'un rapport tel que l'une des deux parties n'est pas habitée par l'autre mais se trouve vis-à-vis d'elle en position d'associé ou tout au plus de subordonné ¹¹⁸. D'autre

¹¹⁶ Entre autres titres de bravoure que le *zâr* *Abbâ Morâs Warqê* se décerne dans son *fukkarâ*, on relève l'expression *gâlâbi*, « galopeur [de tel] », métaphore empruntée elle aussi à l'équitation (236 A, fol. 46). Selon certains, l'esprit monte sur les épaules de celui qu'il possède ; selon une vieille voisine d'*Emmâwwâyes*, la nommée *Walalâ*, il est sur lui comme un petit enfant que sa mère porte sur son dos.

¹¹⁷ Le nom du *zâr* féminin *Werar*, spécialiste des épidémies comme sa fille *Râhêlo*, se rattache peut-être au verbe *warrara* (qui donne le nom d'agent *warârî*).

¹¹⁸ Il semble que la possession soit, au moins dans certaines circonstances et certains cas, assimilée à un mariage, voire même à une liaison expressément

sexuelle. L'individu au bénéfice duquel vient d'être fait pour la première fois un derâd, sacrifice qui le lie à un zâr déterminé, reçoit le nom de muserrâ, « jeune marié(e) » ; ce terme s'applique à un zâr nouvellement attiré et apparaît notamment dans une chanson destinée à faire descendre le zâr sur un novice :

gebâ basewr muserrâ zâr

addisu zâr gebâ basewr

« Entre secrètement, jeune époux zâr.

Nouveau zâr, entre secrètement ! » (236B, fol. 55 v°.)

D'autre part, avec l'institution des mizê ou garçons d'honneur choisis parmi les assistants, comme avec les procès burlesques dont elles sont l'occasion (procès analogues à ceux qui prennent place dans les réjouissances nuptiales), les grandes cérémonies sacrificielles ne laissent pas de rappeler les fêtes de mariage. De plus, l'alaqâ Gassasa estime que la forme la plus courante de la possession est celle de l'association d'une femme avec un zâr mâle ou d'un homme avec un zâr femelle, esprits qui souvent joueraient auprès de leurs partenaires humains le rôle d'incube ou de succube (236 A, fol. 32) et par ailleurs Denqé compare à l'union sexuelle la possession manifeste : « Le zâr, quand il descend sur son cheval par le gurri, c'est comme un mari qui s'unit à sa femme par l'acte charnel (bâl-wand ka-mestu ba-gebrâ-segâ endammiwwâhâd). C'est comme cela (endazih naw) pendant le gurri entre le zâr et le cheval. Le zâr étant comme un mari et ayant fait sa femme du cheval (ersu zâr endabâl farasitu endamest selamâdragu naw), c'est pour cela qu'il barre la vie du ménage (nuro tedâr yâmmikalakkleât) ». (236 c, fol. 50). Enfin, un zâr musulman dit « le tueur de Carcar » (montagne de la région de Harrar) se targue dans son fukkard d'être « le mari des hommes » (yawandocu bâl) (236 A, fol. 40) organisation, dans les fêtes de mariage, d'une manière de cour de justice qui donne « des sortes de représentations, où les rôles improvisés sont tenus avec la verve et la vivacité d'esprit coutumières aux Abyssins », voir M. GRIAULE, *Mythes, croyances et coutumes du Bégamder (Abyssinie)*, « Journal Asiatique » (Paris, CCXII, 1, janvier-mars 1928), pp. 95-96, ainsi que *Jeux...*, p. 171, citée plus haut.

Signalons à titre comparatif que DESPARMET s'étend assez longuement sur les croyances relatives à l'incubat et au succubat dans les confréries illuministe ; de la Mettidja : il est fréquent qu'après avoir été hanté par une djannia amoureuse de lui l'un des étudiants d'une zaouia contracte mariage avec elle ; de même « les fiancées des génies ne sont pas très rares [...] si elles sont mariées, elles se refusent à leurs devoirs de mère et d'épouses ; elles adoptent une couleur de vêtement, un parfum, un aromate, déclarant n'en pas vouloir d'autres, parce que, seuls, ils plaisent à leur ami » (op. cit., pp. 199-201). « Si l'on cherche la raison pour laquelle Celui qui est sur son épaule tourmente une femme, écrit plus loin le même auteur, on rencontre souvent l'opinion qu'il en est amoureux. C'est par jalousie qu'il la rend stérile, dit-on [...] Il y en a qui ne supportent pas que leurs maris les approchent [...] L'homme

[81] part, on ne peut rien conclure de l'assertion de l'alaqâ Gassasa, qui (au demeurant, seul de cette opinion) assurait que le zâr ne « monte » pas sur le malade mais entre bel et bien dans son corps ; car il peut y avoir en l'occurrence confusion entre le zâr lui-même en tant qu'esprit possesseur et la douleur ou le mal tout intérieur qu'il est à même de déterminer. Certains, d'ailleurs, affirment catégoriquement que le « cheval » ne pourrait supporter sans mourir d'être habité totalement par le zâr ; celui-ci projette seulement son ombre (telâ) et c'est cela qui amène à faire le gurri, signe de la victoire que le zâr remporte sur le patient et manifestation de sa joie en même temps qu'expression des affres par lesquelles passe le vaincu ¹¹⁹.

Bien que l'action exercée par le zâr soit regardée (pour autant qu'il soit possible de s'orienter à travers des représentations fort éloignées de constituer les éléments d'une doctrine élaborée) comme rien de plus qu'une influence qui, même au moment de la possession proprement dite, s'exercerait de l'extérieur quelles qu'en puissent être les conséquences internes, il est admis que pendant toute la durée de cette crise dont le début [82] et le dénouement sont marqués par l'exécution d'un gurri le patient n'a pas conscience : il ne sent rien ¹²⁰ ; privé de sa connaissance, il n'est plus qu'un cadavre ¹²¹

une fois écarté, la femme prise par Celui qui est sur son épaule s'abandonne au génie », puis « elle accomplit exactement tous les rites du mariage » et, lorsqu'elle a revêtu sa toilette de noces, « s'applique à n'employer que cette sorte d'argot des génies que nous avons signalé comme étant celui dont on use avec les enfants [...] tout en onomatopéos, diminutifs, déformations puériles » (ibid., pp. 229-232).

Ajoutons que dans le vodu haïtien le mariage d'un esprit avec un adepte homme ou femme est une pratique courante (Alfred MÉTRAUX, *Le mariage mystique dans le Vodou*, « Cahiers du Sud » (Marseille, n° 337, octobre 1956), pp. 410-419).

¹¹⁹ Emmâwwâyes et Fantây, 236 B, fol. 48 v° ; Malkâm Ayyahu, ibid., fol. 37. Selon cette dernière, l'agitation du gurri est comparable aux mouvements qu'exécute, en se débattant avant que ne « sorte son âme », un poulet égorgé ou une bête touchée à mort par un chasseur. Voir aussi alaqâ Mazmur, 236 D, fol. 17.

¹²⁰ Denqé et Allafaë, 236 C, fol. 49 : menem attâwqem, « elle [la possédée] ne sent rien ».

que le zâr mène à son gré, cela (spécifie l'adepte Denqê qui, de même que ses pareilles, intègre à la foi chrétienne le culte des esprits) parce que Dieu a fait de cette créature humaine une balle de jeu pour le zâr ¹²². Les témoignages concordent pour assurer que la conscience de celui qui est ainsi possédé ne se perd pas d'un seul coup mais s'oblitére progressivement : palpitations, picotements, douleurs lancinantes, tremblements, hoquet, bourdonnements d'oreilles et d'une manière générale sensation de lourdeur et d'angoisse ¹²³ sont

¹²¹ Alaqâ Gassasa, 236 A, fol. 32 v° : « Mais la femme est un cheval, il n'y a rien [qu'elle sente] (menem yallawm) ; elle est un cadavre (baden), son cœur ne se rend compte de rien (lebbend [sic] yammihonawn hullu ayâwqawm) ». Cf. BAETEMAN, op. cit., s. v. : baden, « 1) cadavre ; 2) (fig.) homme flasque, mou, sans vie ».

¹²² 236 C, fol. 49 v° : egzêr kwàs maccâwalâ [sic] ekko adergon naw, « c'est Dieu ayant fait de nous un véritable jeu de balle ».

¹²³ Asâmmanac, 236 C, fol. 51 v° : « Un peu avant de commencer le gurri, pendant qu'on attire (sisâb) le wadâ-gâ, dans mon ventre (bahodê) [cela fait] befbet befbet ... Mon ventre et mon cœur ensemble se démolissent peu à peu (hodênnâ lebbé andegâ feresres feresres) et tout mon corps se perd (hullantennâyo [sic] teffett yelannâl). Sur mes épaules, des deux côtés, sur [l'endroit de] mes pulsa-tions [= creux au-dessus des clavicules, là où battent les artères (Abba Jérôme)] cela me pique, cela me pique (e-tekessâyê ba hulât waganu ba ergebgtâyê mawgât maw-gât). Après cela, je ne comprends rien du tout (kaziyâ wa-dyâ menem alâwqawm). [C'est] comme la souffrance dont je souffrirais si un grand fer était chargé sur moi (telleg berat siccânan endammeccannaqaw cenq). Quand vous montez une grande pente, n'avez-vous pas éprouvé la dé-tresse (telleg aqabat setwatu tacanqâchu attâwqumene) ? »

Yasi Arag, 236 D, fol. 13 : « Au début [le zâr] m'a fondu sur (werrerr adarragan, lit. « m'a fait werrerr ») le corps entier ; il me faisait bâiller (yâfasganndi), il me faisait m'étirer (yantâerrannâl), il me serrait (yecaqqwenannâl) comme un rapace (amorâ) à grandes ailes, avant de me faire faire le gurri, Le cœur [me faisait] derrec derrec derrec ; il se voilait (yessawwarâl) tandis qu'il [me] faisait trembler (eyyânqataqqatâ). »

Alaqâ Mazmur, 236 D, fol. 19 v ° : (c Quand la per-sonne commence à s'étirer (saw mantârârât yammigamme-raw) c'est quand l'awlyâ projette momentanément son om-bre sur elle (awlyâ felâwn fâl siyâdarg naw). [Cela] devient point de côté et hoquet (wegât « faq » yehwonâl) ; elle est lourde comme si cinq ou six personnes étaient char-gées sur elle (yekabdawâl amмест seddest saw barâsu en-datacânaw). »

Denclê, 236 C, fol. 49 v° : « C'est comme si l'on était blessé par une lance (for endawegât yâhel naw). »

les signes annonciateurs de la transe et pendant cette phase préparatoire on voit le patient bâiller et [83] s'étirer ¹²⁴ ; après avoir eu l'impression d'être « envahi » ou « ravagé » par des fourmis ou des abeilles ¹²⁵, le patient -dont l'esprit (lit. le « cœur ») avait été déjà partiellement « voilé » par l'audition des chants de wadâgâ ¹²⁶ et qui dans certains cas demeure longtemps sans chanter et battre des mains avec le reste de l'assemblée ¹²⁷ - glisse peu à peu vers l'état dans lequel, l'esprit obnubilé par le zâr, il exécute le gurri sous la pression de celui-ci ¹²⁸. En l'absence de tout seuil nettement délimité, il y aurait donc obscurcissement et, finalement, annulation de la lucidité. Mais s'agit-il pour autant d'une plongée dans l'inconscience à proprement parler ?

S'il en était ainsi, il va de soi qu'un possédé ne serait pas à même de rendre compte, sous l'angle introspectif, de l'état dans lequel il se trouve tandis qu'il est en crise. Or c'est un tel point de vue qu'adopta, sans s'apercevoir que c'était par un aveu implicite qu'il répondait à mes questions, l'un des professionnels de la possession que j'ai connus

¹²⁴ Voir note précédente, déclarations de Yasi Arag et de l'alaqâ Mazmur ; voir aussi Denqê (ibid.).

¹²⁵ Denqê, 236 C, fol. 49 : « Quand cela commence, cela m'envahit « yewarranâl) comme des milliers de milliers de fourmis rouges (gundân). »

Yasi Arag, ibid. : « C'est quand il nous envahit (siwarran) comme des abeilles (neb) en faisant werrerr werrerr que nous avons conscience (yamittâwaqan) ; mais après, quand il nous fait lever, quand il nous jette, nous ne sentons rien (menem annâwqem). »

Voir aussi la chanson chantée par le bàla-zâr Sayd (p. 53),

Comparer, dans le Prométhée d'Eschyle, Io prise de délire (Mania) sous l'aiguillon du taon (H. JEANMAIRE, Dionysos, op. cit., p. 116).

¹²⁶ Emmâwwâyes et Fantây, 236 B, fol. 48 v° : « Lorsqu'on chante les différentes chansons au zâr en commençant le wadâgâ, il abrutit (yâfazzâl) le cheval en lui obscurcissant progressivement le cœur (lebben sewwerr sewwerr eyyâ-derraga). »

¹²⁷ Tel serait, selon Denqê, (236 C, fol. 49 v°), le cas de Denqnâs et d'Adanac : avant de leur faire faire le gurri, leur zâr leur donne des fourmis et les fait se tenir tranquilles tant pour les chants que pour les battements de mains.

¹²⁸ Emmâwwâyes et Fantây, ibid. : « C'est petit à petit, ayant achevé d'obscurcir l'esprit (belo belo carreso lebben sawro naw), qu'il fait commencer le gurri. »

à Gondar : l'alaqâ Mazmur Ayyala, dont j'ai recueilli la déposition au cours d'un entretien qui eut lieu dans mon propre local de travail, en présence du seul Abba Jérôme, de sorte qu'il pouvait (semble-t-il) s'exprimer en dehors de toute contrainte rituelle ou protocolaire. Après avoir expressément déclaré (à l'inverse de ce que disent [84] d'autres possédés, en des témoignages d'ailleurs non exempts de contradictions) que « la conscience ne se perd pas quand on commence à faire le gurri » mais s'évanouit seulement ensuite, Mazmur explique en effet que pendant cette crise où la conscience est perdue « nous sommes zâr [alors que] l'autre est Amhara ¹²⁹ » puis, après cette assertion d'où il ressort déjà que la possession manifeste est pour lui un événement vécu à la première personne bien que théoriquement elle implique chez le possédé aliénation de son moi, il ne se fait pas faute de comparer au plaisir de quelqu'un qui se trouve « assis dans un palais » l'impression éprouvée pendant la crise par le « cheval » aussi bien que par l'awlyâ ¹³⁰, ce qui ne laisse subsister aucun doute sur la capacité qu'il a de se souvenir de tels états et revient à reconnaître bel et bien qu'il n'y a pas inconscience - à tout le moins totale - de la part du « cheval ». C'est donc avec les plus expresses réserves qu'il convient d'accepter l'affirmation générale selon laquelle un possédé n'aurait pas connaissance de ce qu'il peut faire ou dire quand un zâr est « descendu » sur lui : cela serait-il vrai pour la grande masse des non-professionnels - encore que plusieurs d'entre eux parlent d'une défaillance progressive de leur lucidité et d'une lutte à l'issue de laquelle ils seraient dominés par le zâr ¹³¹, ce qui exclut l'idée d'un

¹²⁹ Alaqâ Mazmur, 236 D, fol. 19 v° - ennâ zâr nan andu amârâ naw.

¹³⁰ Ibid. : « Pour l'amlyâ et pour le cheval, le plaisir est comme si nous étions assis dans un palais du gouvernement [...] » (dassetâw la-awlyâm la-farasun bêta mangest enda taqammafen yemaslanâi).

¹³¹ Denqê, ibid. : « Lorsqu'il arrive, le seigneur, c'est plus fort qu'il frappe (sidarsu kefunâ naw yammimatu gêtoc). C'est comme s'il terrassait très intérieurement (mafâlu wesf la-wesf [sic] naw) : un gaillard robuste, nous ayant vaincue, nous donne au zâr (and hâylânâ [sic] gwobaz asannefo lânden zâr sisafan naw). » L'on voit ici Denqê assimiler à une lutte ce que dans une déclaration citée plus haut (p. 80), elle comparait à un accouplement. Denqê et son amie Allafac déclarent par ailleurs (236 C, fol. 49) : « Le cheval a reçu

changement soudain d'état et de la nette substitution d'une personnalité seconde à la personnalité normale - il reste que chez certains (surtout parmi les professionnels ou les semi-professionnels) on constate une aptitude suspecte à être pris à point nommé par l'esprit voulu ¹³², comme [85] si la crise résultait alors pour eux d'un choix qu'ils auraient fait en fonction de la conduite qu'il leur faudra tenir - du rôle qu'ils devront jouer - et comme si leurs changements supposés de personnalité étaient réglés, au moins dans une large mesure, par un scénario pré-établi. Qu'en dehors même de toute convenance rituelle un gurri soit fait volontairement, sans être pour autant un simulacre, on l'admet d'ailleurs parfaitement (bien qu'il y ait là une irrégularité) et c'est ainsi qu'au cours de la journée du 10 octobre Abicu s'entendra dire par une de ses compagnes : « Faisant le gurri comme toi, veux-tu que je prenne ton zâr ? » Ce à quoi elle répondra : « Prends-le ! Cela m'est égal, pourvu que je retrouve ma santé pour vivre en filant ¹³³. » Que le gurri puisse être le résultat d'un choix de la part de celui qui l'exécute, le présent cas en est l'illustration manifeste.

En de telles conditions, il faut admettre que c'est, de toute manière, une part minime de l'ensemble de conduites envisagé ici qui peut être placée sous le signe de l'inconscience : s'agit-il du magicien pour qui ses propres crises et celles qu'il lui revient de déterminer chez autrui répondent à des nécessités techniques ou simplement sociales, s'agit-il du patient qui attend de la crise un bénéfice immédiat et (quelle que puisse être au demeurant sa répugnance) est venu là avec l'idée de la subir, la possession manifeste apparaît presque toujours comme une chose qui - entraînerait-elle une

l'ordre, il est forcé (tâzzâ ged hwonobbât) ; de même, quand un maître sévère commande (lammiyâzzaw) à un askar [ce dernier] obéit comme qui reçoit un ordre (tacan-neqo endammittâzzaz), il est exécuteur de volonté (faqâd fasâmi). »

¹³² Ainsi, Malkâm Ayyabu possédée par Sâñqit quand le moment est venu de servir la collation (voir pp. 61-62).

¹³³ 236 B, fol. 49. Avant d'avoir la main gauche partiellement paralysée, Abicu exerçait en effet la profession de fileuse.

inconscience temporaire chez les individus moins rompus à ces pratiques que l'alaqâ Mazmur - a été du moins attendue de façon consciente sinon cherchée délibérément. Les récits ne manquent pas, certes, où l'on voit la crise se déclencher inopinément chez quelqu'un qui n'y était pas préparé, mais pour des cas de cette espèce il est permis d'estimer que la croyance commune à la plupart (soit des représentations collectives situées au niveau de la pensée claire) ne laisse pas de jouer son rôle : à défaut de s'être attendu positivement à être ainsi saisi, l'intéressé ne pouvait manquer d'être dans une certaine mesure initié à la possession par les exemples qu'il en avait vus auparavant et il se trouvait de surcroît, non point en posture d'isolé tirant tout de son propre [86] fond, mais en présence d'autres personnes dont il lui eût été difficile de ne pas subir plus ou moins l'influence.

Si rien n'autorise à nier catégoriquement qu'en certaines circonstances et chez certains sujets il y ait évanouissement de la conscience au moment de la crise, il reste que c'est dans un cadre traditionnel et sous des formes de convention que se produisent pareilles éclipses, dont à tout le moins l'affichage théorique apparaît d'ailleurs exigé par la logique du système : dès l'instant où c'est le zâr qui est censé agir et non la personne humaine, il est en effet évident que cette dernière ne peut que se montrer ignorante de ce qu'a dit ou fait la personnalité mythique dont il est entendu qu'elle agissait en lieu et place de la sienne ¹³⁴ ; faire le contraire serait admettre, ne fût-ce que vis-à-vis d'elle-même, qu'elle n'a pas été réellement possédée et par conséquent dépouillée de son identité, de sorte que ses faits et gestes durant la crise n'auraient été que pur théâtre et, même en l'absence de toute intention de supercherie, resteraient agitation sans portée.

¹³⁴ J'emprunte cette idée aux vues que A. MÉTRAUX a données sur le vodu haïtien dans son article La comédie rituelle dans la possession (« Diogène », Paris, n° 11, juillet 1955, pp. 26-49).

Jointes à la mise au jour de représentations en considération desquelles il semblerait que la possession soit finalement conçue comme une domination exercée par le zâr (idée plus lâche que celle de substitution à quoi paraît répondre le protocole), les observations d'ordre quotidien d'où il ressort qu'un possédé porte à quelque degré la responsabilité de sa conduite pendant la crise, ainsi qu'une inconséquence telle que celle de l'alaqâ Mazmur s'exprimant comme s'il se souvenait d'états dont en principe il n'a pas eu conscience, incitent à penser - pour le moins - que le système n'est pas parfait au point de ne présenter aucune incertitude et de permettre à ses tenants de ne jamais se laisser prendre en flagrant délit de contradiction avec eux-mêmes. Toutefois, avant de taxer les intéressés de mauvaise foi au sens courant de l'expression, il serait injuste de ne pas mettre en cause l'impossibilité fondamentale qu'il y a de faire cadrer exactement les expériences vécues avec les idées reçues par tradition et, tout aussi bien, de vivre les premières sans qu'elles soient à quelque degré façonnées par ces dernières, impossibilité dont les effets n'auront été réduits en l'occurrence [87] par nul effort concerté pour transformer en doctrine tant soit peu adéquate ce qu'on se borne à accepter moins comme un corps organisé de dogmes que comme un ensemble sommairement ajusté de croyances. Il est certain en outre que si théâtre il y a dans ces manifestations, c'est un théâtre à qui sa base même interdit de jamais s'avouer tel, vu son étroite intégration à un rituel dont le sens se perdrait si l'on pensait que les êtres mythiques auxquels il se réfère n'y sont pas effectivement mis en jeu.

[89]

Michel Leiris
La possession et ses aspects théâtraux
chez les Éthiopiens de Gondar

Chapitre V

Théâtre joué et théâtre vécu dans le culte des zâr

[Retour à la table des matières](#)

« La faculté surtout de croire en tous ses mensonges », tel est le don principal que le grand historien romantique Michelet, vers la fin de l'étude qu'il a faite de la sorcellerie en France au moyen âge et sous l'ancien régime, pense pouvoir attribuer à la sorcière ¹³⁵. Or si, parmi les faits d'ordres divers que j'ai pu observer en vivant dans l'intimité d'un groupe de bâla-zâr, il est de nombreux faits relatifs à la possession où la sincérité du principal intéressé ne peut guère être mise en doute, il en est beaucoup également où cette sincérité prête fortement à litige. Une malade telle que Yasi Arag, affligée d'un épanchement de synovie, souffrait beaucoup chaque fois qu'elle faisait le gurri et il est clair qu'elle n'aurait pas gesticulé de façon aussi douloureuse pour elle si elle n'avait été animée par une foi profonde en la puissance du zâr ; une autre cliente de Malkâm Ayyahu,

¹³⁵ La Sorcière, édition définitive des oeuvres complètes de Michelet (Paris, Flammarion, s. d.), p. 330.

vraisemblablement poitrinaire et dont en cours d'enquête je devais apprendre le décès, se pliait elle aussi à des pratiques (transes, ablutions, etc.) que son état lui rendait certainement trop pénibles pour qu'on puisse penser à quelque comédie de sa part ; quand l'alaqâ Enqo Bâhrey s'effraye de voir Malkâm Ayyahu s'amuser à pincer les gens à la manière d'Azzâj Deho, si jeu il y a (au demeurant innocent) du côté de la guérisseuse, du côté à tout le moins de l'adepte la crainte n'est pas feinte et montre qu'il est bien persuadé qu'une telle mimique peut avoir des conséquences nocives. A l'inverse, il est difficile d'accepter qu'il y ait complète sincérité chez Malkâm [90] Ayyahu quand elle est, par exemple, possédée par Sângit au moment précis où il convient que ce zâr préside au service de la bière, comme le lui a rappelé tout bas une familière complice ; sans qu'on puisse l'accuser à proprement parler de tricherie (étant entendu qu'une crise de possession n'est pas forcément spontanée mais bien souvent provoquée selon les besoins du rituel grâce à la mise en œuvre de moyens tels que les chants, les battements de mains ou autres procédés évocatoires) on est pourtant en droit d'être frappé par la constance de son succès lorsque les circonstances exigent que tel génie se manifeste sur elle ou sur quelqu'un de ses adeptes : que les possessions opportunes soient ainsi obtenues à coup sûr n'est guère concevable en dehors d'un minimum de complaisance, devrait-on écarter l'idée d'un truquage. Et que dire d'un cas tel que celui de la compagne d'Abicu prête, somme toute, à truquer en faisant délibérément le gurri caractéristique du zâr de cette dernière mais certaine que, ce faisant, elle s'appropriera effectivement l'esprit ainsi évoqué ? Comme on l'a vu plus haut, l'accusation de supercherie est fréquente de possédé à possédé ; pour qu'une pareille suspicion intervienne aussi couramment dans les rapports entre bâla-zâr, c'est-à-dire entre gens fort éloignés d'être sur ce chapitre des sceptiques a priori, il faut bien qu'elle s'appuie soit sur l'expérience personnelle des intéressés (conscients de leurs propres complaisances) soit sur les observations qu'ils ont pu faire de cas où la supercherie était assez manifeste pour qu'eux-mêmes n'en soient pas dupes, quel que soit leur respect envers ce qui se présente sous le couvert du zâr.

Si le mensonge en matière de zâr est souvent dénoncé tant par les affidés que par ceux qui se tiennent en dehors de ce culte, il reste que pour le fidèle tout se passe comme si sa croyance en l'authenticité de la possession n'était sérieusement entamée ni par les cas de fraude caractérisée qu'il a pu observer chez autrui (voire les fraudes éventuelles dont il devrait s'accuser tout le premier) ni par ceux de « complaisance » que lui fournissent ses propres expériences de possédé habitué à être pris, en quelque sorte sur commande, par le génie approprié à la situation. Qu'une adepte comme Abicu déclare dans un mouvement d'humeur : « Si le zâr existe, fermons les portes et les fenêtres et brûlons la maison et tous les zâr ! » son accès [91] d'impiété, à ce qu'il semble, n'ira pas plus loin : punie sur-le-champ de son insolence en étant frappée par le zâr (scénario dans lequel elle entrera) elle participera, comme si de rien n'était, au wadâgâ du soir ainsi qu'aux autres réunions qui auront lieu dans les jours qui suivront ¹³⁶. De même, quand Asâmmanac déclare que le dankarâ (danse guerrière) est de l' « enfantillage », sa critique n'engage pas l'essentiel de sa foi puisqu'elle ajoute aussitôt qu'il n'en est pas ainsi du gurri que l'on fait « dominé ». Si tant est que la possession soit un mensonge, il semble donc que pour les adeptes ce soit du moins un mensonge auquel ils croient globalement, l'acceptant dans l'ensemble, même s'il n'est pas toujours et sous tous ses aspects à l'abri des contestations. A côté des cas pour lesquels il serait légitime de parler de théâtre joué parce que le mensonge y apparaît prépondérant, il y a des cas où la réalité de la possession n'est douteuse ni pour l'intéressé lui-même ni pour aucun des assistants et qui répondent à ce qu'on pourrait qualifier de théâtre vécu, autrement dit : un théâtre joué peut-être lui aussi, mais avec un minimum d'artifice et en dehors de toute intention d'en imposer au spectateur.

C'est dans la mesure surtout, semble-t-il, où la possession revêt une forme théâtrale propre à frapper l'imagination ou à séduire qu'elle

¹³⁶ Ce fait, qui se serait passé chez Malkâm Ayyahu, dans l'après-midi du 23 octobre 1932, nous a été rapporté, à Abba Jérôme et à moi, au cours du wadâgâ de la nuit.

éveille une suspicion, et le caractère litigieux de pratiques spectaculaires telles que la danse et le gurri des possédés paraît bien ne pas échapper à certains adeptes. Non seulement Asâmmanac, comme on l'a vu, n'a qu'une piètre estime pour la danse dite dankarâ mais divers autres pratiquants du zâr, faisant l'éloge de tels grands illuminés de leur connaissance, notent que chez eux on ne danse pas ou presque pas. Ainsi Adânac assure que chez l'alaqâ Haddis, de la paroisse Madhânê Alam à Gondar, il n'y a « ni battements de mains ni danse » ; « on n'y pense même pas », ajoute-t-elle ¹³⁷. Suivant la même informatrice, « on danse peu chez le fit-awrâri Saggâyê, seulement à la Saint-Michel, à la Saint-Gabriel et à Notre Père l'Apôtre ¹³⁸ ». Il est entendu également que certains grands zâr, [92] qui comptent parmi les plus respectés, ne déterminent pas le gurri chez ceux qu'ils viennent posséder et ne reçoivent pas non plus de « sang » (autrement dit : ne reçoivent pas de sacrifices animaux) ; tel est le cas du saint Abbâ Yosêf et celui d'Abbâ Qwasqwes, par exemple. D'autre part, la distinction est clairement faite par certains entre les pratiques collectives de l'illuminisme musulman et les réunions de possédés qui imitent plus ou moins ces pratiques ; un guérisseur converti à l'islamisme, l'alaqâ Alamu, estime en effet que « le chant et le gurri du zâr sont une chose qui diffère du wadâgâ propre ¹³⁹ » et l'alaqâ Taganna, de Fit MikâêI à Gondar, guérisseur chrétien, note que devant le fameux thaumaturge du Tambên, Sheikh Mahammad Sayd dit Abbâ Wâ, il n'y a ni danse (à tout le moins profane) ni gurri : « Il ouvre seulement la hâdrâ au Prophète ¹⁴⁰. » Sans doute faut-il conclure pour le moins d'un tel souci de discrimination et du jugement tant soit peu défavorable qu'il implique sur les pratiques dont il est traité ici, qu'en face des grandes religions

¹³⁷ 236 C, fol. 8 v°.

¹³⁸ Ibid., fol. 10 v.

¹³⁹ fwarâ, « pur, propre ». 236 C, fol. 3.

¹⁴⁰ (arabe) hadhra, lit. « présence, réunion », séance de litanies et de danse extatique (E. DERMENGHEM, *Le culte des saints dans l'Islam Maghrébin*, Paris, Gallimard, 1954, glossaire). 236 A, fol. 23.

monothéistes répandues en Éthiopie (christianisme monophysite, islam) le culte des zâr est senti comme fortement teinté de paganisme ou de magie, même par certains de ses tenants professionnels.

Une pieuse tendance à faire cadrer le culte des génies avec les enseignements de la religion officielle est observable, certes, chez les affidés aussi bien musulmans que chrétiens et les génies apparemment les plus révéérés sont censés appartenir à l'une des deux grandes confessions ; mais la multiplicité de ces entités et leur lien avec des lieux ou des régions déterminées ¹⁴¹ comme leur attachement à des personnes se situent à un niveau trop fruste par rapport aux dogmes fondamentaux de l'un ou l'autre des monothéismes pour que ceux-ci ne prennent pas leurs distances avec un culte basé sur un pareil corps de croyances. Il est certain aussi qu'on observe chez les techniciens du zâr un désir vigilant de maintenir sur un plan de dignité les diverses cérémonies (dont même les moments de détente sont intégrés au rituel) et il est, par ailleurs, entendu que les [93] crises de possession, d'abord désordonnées, doivent ensuite se soumettre à un protocole assez strict ; mais bien que des limites à la fois théoriques et pratiques soient ainsi imposées à ce qui pourrait relever du simple jeu ou du pur déchaînement ¹⁴², le pivot de ce système que les procédés chamanistiques dont il use et les buts auxquels il tend inclinent vers la magie demeure le phénomène équivoque de la transe, dans laquelle tout se passe comme si une personnalité seconde se substituait à la personnalité normale.

¹⁴¹ Cf. M, LETRIS , articles cités.

¹⁴² Abba Jérôme note dans un chant de zâr l'emploi du mot azubâ, qui évoquerait l'action de se déchaîner ainsi dans la transe : azubdâ: yasiqâ inawcâ yafukkarâ mawcâ malat naw yalebba awaffâ, « azubâ = faire sortir le siqâ [c'est-à-dire, selon l'information recueillie par Abba Jérôme « accorder une satisfaction sans frein à ses désirs »], faire sortir le fukkarâ ; il a fait sortir de tout son cœur » (236 B, fol. 29). Pour certains, ce mot s'appliquerait aux zâr femel-les, voire à l'ensemble des zâr et bâla-zâr. Il demeure que la notion de déchaînement paraît impliquée à tout le moins dans l'expression « faire sortir le siqâ ». Selon I. GUIDI (supplément au dictionnaire, s. v.), siqâ voudrait dire « ex-altation, élan ».

Fondé essentiellement sur des techniques extatiques et visant à la satisfaction d'intérêts individuels (guérison des maladies, réussite dans les entreprises, etc.) beaucoup plus qu'à un bien d'ordre général serait-il limité à une seule classe de la société ¹⁴³ mené en outre par des spécialistes que leurs consultants rétribuent directement et de façon ouverte (à cela près que l'intéressé peut sauver les apparences en recevant son paiement, non pas en son propre nom, mais en celui de l'un des génies qui le possèdent), ce culte officiellement réprouvé mais abondamment pratiqué et que son caractère collectif permet seul de qualifier de religieux au lieu de le dire pure magie comporte un élément autant de discrédit que d'attrait : ses aspects théâtraux, plus accusés qu'il n'en est dans les cérémonies proprement religieuses tant chrétiennes qu'islamiques. Car dans le culte des zâr on voit intervenir - en la personne des possédés par qui ces rôles sont assumés - des entités qui ne sont pas simplement des êtres mythiques ou légendaires mais bel et bien des personnages se présentant devant une assistance avec le langage qui les caractérise et, pour la plupart d'entre eux, l'indicatif qu'est le fukkarâ ou devise (accumulation assez libre [94] de stéréotypes qui font songer aux épithètes homériques ¹⁴⁴) ainsi

¹⁴³ Notons toutefois que certains zâr (Râhêlo, par exemple) passent pour provoquer, non point des maux individuels, mais des calamités publiques telles qu'épidémies et maladies du bétail. Le culte qui leur est voué répond donc à un intérêt général.

¹⁴⁴ Voici à titre d'exemple un fragment de fukkarâ de Sayfu Cangar, noté le 7 septembre 1932 d'après Malkâm. Ayyahu et Enqo Bâhrey (236 A, fol. 50 v°) :

<i>arbâ aqwâdâs</i>	Offrant des quarante !
<i>arbâ mallâs</i>	Rétributeur des quarante !
<i>yârbâw mari</i>	Le guide des quarante !
<i>yârbâ sari</i>	Organisateur des quarante !
<i>si nadâfi</i>	Qui blesse mille !
<i>si asnaddâfi</i>	Qui fait blesser mille !
<i>si garâfi</i>	Qui fouette mille !
<i>si asgarrâfi</i>	Qui fait fouetter mille f
<i>Sayfu Cangar</i>	Sayfu Cangar !
<i>yâwlyoé mâgar</i>	Soutien des awlyâ !
<i>[...] genn tayyâqi</i>	[...] Inquisiteur de djinns !
<i>bâhr falâqi</i>	Qui plonge dans la mer !

que leurs gestes, leurs manières d'être et, en maintes circonstances, l'attirail vestimentaire conforme à la nature qu'on leur assigne, tous ayant au demeurant leurs goûts particuliers et parfois même leurs exigences quasi scéniques en matière d'éclairage¹⁴⁵, - personnages qui par conséquent ne diffèrent guère que par leur fonction de ceux que dans ses formes les plus traditionnelles notre théâtre met en scène.

Entre la possession que l'on pourrait dire authentique (soit spontanée soit provoquée mais subie en toute bonne foi, dans une perspective magico-religieuse où la transe ne dépendrait d'aucune décision consciente de la part du patient) et ce qu'on appellerait à l'inverse possession inauthentique (simulée délibérément [95] pour se donner en spectacle ou pour exercer sur autrui une pression dont on tirera un bénéfice matériel ou moral) il existe trop d'intermédiaires pour que la frontière ne soit, pratiquement, difficile à tracer. En bien des circonstances, par exemple, la possession tient lieu au possédé d'alibi lui permettant de prononcer des paroles ou d'accomplir des actes dont il s'abstiendrait si cela devait être porté au compte de sa

ya Râhélo wandem

Le frère de Râhélo !

Deux épisodes mythiques rapportés à Sayfu Cangar sont évoqués dans ce texte : comment, traversant la Mer Rouge au retour de Jérusalem en compagnie des zâr qui s'y étaient instruits avec lui et avec qui il forme le groupe des « quarante », il se fit leur aqwâdâs en leur fournissant magiquement leurs maqwâdasâ ou offrandes rituelles appropriées ; comment il délivra sa sœur Râhélo qu'un djinn avait enlevée et entraînée dans le Nil Blanc (épisode que celui qui officie en tant que Sayfu Cangar ne manque pas de rappeler dans son fakkarâ lorsqu'on procède au type de « jet du danqarâ » qui a pour théâtre un torrent)

Bon chrétien, Sayfu Cangar commence toujours son fakkarâ par la récitation de la formule basmulâb (ba-semu la-ab) ou basmââb (ba-semaab), « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. »

¹⁴⁵ Ainsi, selon Enqo Bâhrey, quand le zâr femelle Sasitu se manifeste au cours d'un wadâgâ on baisse la lampe jusqu'à la rendre « crépusculaire ». A l'inverse des autres awlyâ (pour qui l'on doit réduire l'éclairage et même la flamme du foyer), Sayfu Cangar aime une vive lumière et Arab Zayné « cherche une lumière assez forte mais adoucie sur son visage » (236 D, fol. 19 v°).

personnalité normale ; recourt-il à cet alibi de façon préméditée (auquel cas sa possession, dont il aurait lui-même fixé le scénario, serait une comédie) ou bien se borne-t-il à mettre à profit, plus ou moins lucidement, une situation qu'il n'a pas créée (auquel cas, sans que sa bonne foi soit totale, il serait néanmoins imprudent de l'accuser de tricherie) ? D'autre part, le patient pour qui la transe représente un pas vers la guérison et qui en exécute les gestes docilement à la façon dont il obéirait à une prescription médicale n'agit-il pas avec une certaine mauvaise foi, que n'atténue en rien le fait que son intention soit seulement de recouvrer la santé et non de faire impression sur ceux qui le regardent ? Sauf que le but qu'il poursuit est un but sérieux auquel demeure étrangère toute idée de jeu, son cas diffère-t-il notablement - au point de vue de l'authenticité de la possession - de celui de tel patient pour qui la transe est un plaisir et qui, chose fréquente chez les femmes, rêve dès le matin (comme en d'autres climats on peut rêver à un bal) au wadâgâ dont il sait qu'il y trouvera satisfaction ¹⁴⁶ ? Dans l'un comme dans l'autre cas, la possession est à tout le moins sollicitée et les zâr qui entreront en jeu seront des personnages qu'on a tenu à incarner parce qu'on y était incité soit, par un désir honnête de guérison soit par la pensée, plus frivole, des joies qu'on en peut tirer dans l'immédiat. Il semble que ces cas intermédiaires soient de beaucoup les plus nombreux et qu'on soit ainsi fondé à définir la possession par les [96] zâr - telle du moins qu'elle se pratiquait presque ouvertement à Gondar en 1932-1933 - comme un théâtre vécu, et non comme un théâtre joué ou comme l'expression d'un délire collectif.

¹⁴⁶ Allafac compare l'état d'esprit d'une femme qui doit se rendre le soir au wadâgâ à celui dans lequel on est « quand on va à la maison de mariage ou à la maison de danse et de chant » (236 C, fol. 49). D'autre part, si la discorde règne souvent dans un ménage dont la femme est possédée, c'est fréquemment parce que cette dernière est accusée de se rendre aux cérémonies du zâr dans un but de dissipation. Négliger son mari, exiger de lui des dépenses sous forme de sacrifices et de dons pour le zâr, tels sont les griefs les plus couramment formulés contre la femme affiliée à une confrérie.

Véçu par l'acteur (qui n'a pas grand-peine à se mettre, comme on dit, dans la peau du rôle, encouragé qu'il est par l'ambiance et par sa propre croyance en la réalité du zâr en tant qu'esprit se manifestant normalement par possession), ce théâtre d'une espèce assez particulière, puisqu'il ne peut jamais avouer sa nature théâtrale, est vécu également par le spectateur. D'un instant à l'autre, ce dernier peut en effet être possédé lui aussi et, de toute manière, il n'est jamais un pur observateur vu que non seulement il contribue par ses battements de mains ou par son chant à l'évocation des esprits mais que, une fois ceux-ci « descendus », il a commerce avec eux bien loin d'être tenu à distance par ceux qui les incarnent. Même s'il n'est pas à son tour possédé et n'intervient que secondairement, le spectateur ainsi mis en cause participe à un événement et le vit avec ses protagonistes, au lieu d'en être le simple témoin passif. Grâce à cette participation de tous, à cette osmose constante entre acteurs et public, de telles manifestations (quoique en rupture avec le cours ordinaire des choses) ne se situent pas, à la manière de manifestations proprement théâtrales, dans une sphère particulière où les êtres qui y évoluent sont séparés des autres et se trouvent, de ce fait, en marge de la vie. Il s'agirait, en somme, de moments privilégiés où c'est la vie collective elle-même qui prend forme de théâtre.

D'une façon générale, on constate que le culte des zâr présente à la campagne un caractère familial, alors que ce caractère s'efface plus ou moins dans les grandes agglomérations. En milieu villageois, c'est en effet la mère qui est considérée comme le réceptacle des zâr de la famille ; on sacrifie à ses génies attitrés quand quelqu'un du groupe est malade et son plateau à café représente le centre matériel du culte ; si c'est un alaqâ ou autre spécialiste qui assume la direction des cérémonies, il n'est pratiquement qu'un technicien qu'on fait venir de l'extérieur. En milieu citadin, il existe des groupes plus étendus dont chacun constitue une sorte de confrérie recrutée sur une base beaucoup plus large que la famille ou le quartier. Chacune de ces confréries généralement rivales a pour pivot un possédé professionnel, bâla-gandâ ou « teneur de gandâ », dont la maison [97] est un lieu de

passage où des gens très divers sont amenés à se coudoyer : membres de la maisonnée, tels que parents ou domestiques du chef de confrérie ; adeptes (anciens malades doués d'un zâr attiré et continuant à venir pour rendre hommage ou parce qu'ils aspirent à être eux-mêmes des magiciens, personnes en condition de kaddâm ou d'askar qui sont soignées ou initiées moyennant un temps indéterminé de service) ; clients et habitués (malades en cours de traitement, gens en consultation, personnes pieuses qui viennent honorer les zâr pour se les concilier, magiciens ou affidés d'autres groupes, amateurs de danse et de chant, etc.). Ainsi, la maison du chef de confrérie se trouve être à la fois une officine de consultations, un hôpital, une église (local où se tiennent les réunions et s'accomplissent la plupart des rites, lieu aussi de rassemblement pour les sorties publiques) et elle joue pour certains le rôle d'un endroit de divertissement ¹⁴⁷ ; en outre, on y consomme couramment des boissons fermentées comme dans un cabaret et il arrive (comme on l'a vu) qu'elle fasse fonction d'hôtellerie ¹⁴⁸.

À partir du moment où au lieu d'être le fait d'un petit cercle de parents et de voisins il est celui d'une confrérie aux membres plus nombreux et recrutés sur une base plus large, le culte du zâr - dont les principaux desservants sont alors des professionnels et des semi-professionnels constituant une sorte de clergé par rapport au groupe des fidèles - prend un aspect plus commercial et revêt en même temps des formes plus spectaculaires. Non seulement le chef de confrérie est rétribué pour les consultations qu'il donne et les traitements qu'il opère, mais les offrandes apportées par les fidèles constituent une bonne part des ressources de la maison ; elles sont l'équivalent d'un paiement en nature, encore qu'il soit entendu que le « grand awlyâ »

¹⁴⁷ A telle enseigne qu'il y eut une époque où à Addis Ababa les maisons de zâr étaient soumises aux mêmes taxes que les « maisons de fag », cabarets où l'on sert de l'hydromel et qui sont pratiquement des maisons de prostitution.

¹⁴⁸ Voir p. 62, note 2. Lorsque Abba Jérôme se fut installé à notre camp ses deux domestiques, Kâsâhun et Unatu, continuèrent d'avoir leur pension chez Malkâm Ayyahu.

déploie un certain faste et que, loin de thésauriser les offrandes, il les livre au moins en majeure partie à la consommation au cours des diverses cérémonies et réunions [98] auxquelles il préside ¹⁴⁹. D'autre part, alors qu'un petit groupe paysan n'est guère à même d'ordonner une grande mise en scène et n'a, au demeurant, nul intérêt positif à le faire, il en va différemment pour un chef de confrérie, car celui-ci non seulement dispose d'un personnel et de moyens moins restreints mais voit s'accroître le rayonnement de sa maison si les réunions qui s'y tiennent ont par elles-mêmes un attrait et apparaissent comme une illustration du haut niveau de ses talents ; donner dans sa maison des wadâgâ où l'assistance est nombreuse, où les danses et les chants sont à quelque degré des attractions et où des crises de possession impressionnantes se déclenchent présente évidemment pour lui un intérêt publicitaire (à l'égard tout au moins du gros de la clientèle), de sorte qu'il est aisément tenté d'insister sur les aspects esthétiques ou théâtraux du rituel, voire même de frauder pour obtenir l'ambiance souhaitable.

Un autre facteur de sophistication dans le culte du zâr tel qu'il se pratique dans les villes est qu'en passant du milieu rural au milieu urbain il devient le fait d'un groupe non seulement plus étendu mais plus hétéroclite de fidèles. Au sein de tels groupes, l'on rencontre en effet à côté de fort honnêtes gens des femmes, par exemple, dont la réputation plus que douteuse est celle de prostituées ¹⁵⁰ ou au moins de dévergondées ¹⁵¹ ; une maison de guérisseur étant par définition une maison ouverte, puisque n'importe qui est en droit d'y venir

¹⁴⁹ Dans l'entourage de Malkâm Ayyahu, certains attribuaient la déchéance de son ex-gendre l'alaqâ Hayla Mikâêl Abarrà, tombé dans la misère après avoir été un guérisseur estimé, au fait que ses zâr l'avaient quitté au profit d'une possédée professionnelle qui les avait attirés par des cadeaux. Faut-il entendre que sa clientèle était passée à une concurrente chez qui (en raison peut-être de la simple supériorité de ses ressources) un plus grand faste était déployé ?

¹⁵⁰ Ainsi en était-il d'Aggadac, ancienne prostituée d'Asmara.

¹⁵¹ Tel était le cas de Denqnas et d'Adânac, que Malkâm Ayyahu sermonnait d'ailleurs fréquemment sur leur conduite.

consulter ¹⁵² et que l'hospitalité est de règle lors des sacrifices [99] ou des wadâgâ, il arrive également que s'y introduisent des hommes ou des femmes que le guérisseur - ne serait-ce qu'en raison de la nécessité où il se trouve de sauvegarder son prestige - est tout le premier à juger indésirables ¹⁵³ ; certaines personnes enfin sont connues comme allant de gandâ à gandâ avec pour mobile principal la quête d'une aventure, le désir de se divertir ou le parasitisme. Quelle que soit la réaction du guérisseur à cet égard, la présence habituelle ou fortuite de pareils éléments est, d'évidence, peu propice au maintien des réunions sur un plan de dignité purement magico-religieuse.

Bien que les réunions et autres cérémonies auxquelles donne lieu le culte du zâr soient loin d'avoir une fonction essentiellement théâtrale, on voit donc que ce culte contient les germes d'un développement possible dans le sens du théâtre : non seulement ses tenants sont

¹⁵² Un guérisseur toutefois peut toujours éconduire, sous un prétexte ou sous un autre, quelqu'un qu'il ne veut pas soigner. Il est d'ailleurs d'usage qu'avant d'entreprendre un traitement le guérisseur s'assure par voie divinatoire (observation, par exemple, de la combustion d'un fragment d'encens apporté par le consultant) que sa chance, gembâr, lit. « front », s'accorde avec celle du patient et l'on ne man-que pas de louer l'honnêteté d'un guérisseur qui, constatant que son intervention serait inefficace, renvoie le consultant ou lui conseille d'aller chez un confrère qu'on peut espérer plus adéquat. Denqê raconte comment un guérisseur de Tchelgâ, homme à la peau foncée, lui dit qu'il ne pouvait pas la soigner parce qu'ayant le teint « rouge », c'est-à-dire clair, elle n'était pas de sa « division » (kefel), entendant probablement par là qu'elle était tourmentée par des zâr sur lesquels les siens n'avaient pas de pouvoir ; en conséquence de quoi, il l'engagea à s'adresser à Cangarê » (236 C, 16 v°).

¹⁵³ Ainsi, dans la soirée du 13 septembre 1932, Malkâm Ayyahu fit mine d'exclure une femme du wadâgâ qui se tenait chez elle. La voyant se traîner au milieu de la pièce en remuant comme si elle allait faire la gurri, Malkâm Ayyahu déclara que sa maison n'était pas une « maison de fous » puis demanda qui avait amené cette femme. Une adepte ayant répondu que c'était un inconnu reparti presque aussitôt, Malkâm Ayyahu dit qu'elle ne voulait pas d'un « zâr prostitué ». Mais, finalement, elle toléra la présence de l'indésirable, qu'elle connaissait pour lui avoir dispensé, deux ans auparavant, des soins qui lui avaient permis d'avoir un enfant.

dressés au cours de leur traitement à des trances tant soit peu « théâtrales » dans la mesure où elles sont stylisées conformément au caractère du personnage qu'il y a lieu d'incarner ¹⁵⁴, non seulement il leur faut sur le plan du [100] rituel oral être à même de réciter les sortes de tirades semi-improvisées que sont les fukkarâ, devises ou poèmes de circonstance aux formules stéréotypées, mais le culte leur fournit des occasions nombreuses de s'engager avec plus ou moins de bonne foi dans des manières de comédies, alors même qu'il ne s'agit pas de jouer expressément quelque saynète pour divertir l'assemblée. N'est-il pas significatif, d'ailleurs, que l'un des traits les plus manifestes de l'évolution de ce culte (si l'on admet que ses formes rurales répondent à son état le plus archaïque) soit fréquemment sinon généralement une amplification de ses aspects esthétiques ? Par un mouvement dont on voit assez clairement quelles sont les conditions sociales concrètes, de sorte que le rattacher au seul déclin de la foi serait schématiser avec excès, l'on glisse peu à peu du théâtre vécu vers le théâtre joué, la part du sérieux diminue par rapport à celle de la frivolité et à côté de ce qui n'était, au pire, que pieux mensonge apparaît de plus en plus souvent la fraude intéressée.

Il semble en définitive que l'élément de théâtre ou, plus largement, d'art pour l'art entre dans de tels rituels ne soit pas un élément adventice apparaissant comme simple conséquence d'une sophistication, mais qu'il représente bien plutôt quelque chose de fondamental qui tend à croître en importance lorsque les circonstances se prêtent à un tel développement. La possession en elle-même est

¹⁵⁴ À propos du bori haoussa, H. JEANMAIRE note l'importance de cette stylisation comme acheminement vers le théâtre proprement dit : « La possession individuelle en vertu d'un mécanisme psychologique et d'autosuggestion que les phénomènes hallucinatoires rapportés à la « grande attaque » hystérique ont rendu classique, tourne au « caractère » qu'incarne le possédé parce qu'on prête à l'esprit qui le possède tel ou tel caractère. Avec la curiosité éveillée par le côté spectaculaire de ces « imitations », la transition est donnée naturellement et presque nécessairement vers la scénette ou, comme on pourrait dire, le sketch, qui est déjà embryon de théâtre » (Dionysos, op. cit., pp. 307-308).

déjà du théâtre puisqu'elle revient objectivement à la figuration d'un personnage mythique ou légendaire par un acteur humain. Musique et chant employés pour évoquer les esprits sont en même temps les moyens de créer une ambiance et de susciter un enthousiasme ¹⁵⁵ dans l'assemblée. Quant aux danses, si on leur attribue une valeur curative dans la mesure où le zâr y trouve satisfaction, elles sont par elles-mêmes un divertissement et un spectacle. On a donc affaire ici à un type de rituel où la part de l'art et du jeu apparaît, dès le principe, singulièrement étendue et dont on pourrait dire, sans paradoxe, que ses échecs eux-mêmes sont pour lui une source d'enrichissement esthétique, puisqu'on les attribue le plus souvent à quelque négligence (d'où la nécessité [101] d'apporter un soin plus grand encore à régler les détails de la mise en scène) ou bien au mécontentement de quelque esprit à qui l'on n'avait pas songé (ce qui entraîne la mise en course, voire l'invention, de personnages nouveaux et joue par conséquent dans le sens d'une diversification des caractères représentés, outre qu'on voit ainsi apparaître une sorte de relance pour d'autres cérémonies).

D'un point de vue strictement médico-magique, la capacité quasi illimitée d'explication des insuccès et de renouvellement des tentatives que présente un tel système constitue à n'en pas douter un facteur favorable à la persistance de l'emploi de ces méthodes curatives qui pourtant s'avèrent si souvent inefficaces. Mais en dehors des facilités ainsi offertes par la teneur même du système il importe de considérer - parmi d'autres facteurs susceptibles de jouer dans un sens identique - le réconfort moral ou le plaisir positif que les fidèles trouvent en règle générale dans la fréquentation des réunions. Même des adeptes comme Denqê et Asâmmanac, qui ne laissent pas de critiquer Malkâm Ayyahu et la dépeignent notamment comme une femme intéressée et jalouse de ses privilèges, parlent de la sollicitude

¹⁵⁵ Au double sens du terme, qui désigne chez Aristote « la possession, le sentiment d'une présence et d'une influence divines » (JEANMAIRE, *ibid.*, p. 317 sq.).

qu'elle leur a témoignée ainsi qu'à ses autres malades ¹⁵⁶. C'est un rapport quasi familial qui lie entre eux les membres d'une même confrérie et tous ceux, par exemple, qui ont été soignés par Malkâm Ayyahu lui donnent généralement l'appellation de « notre mère » quand ils parlent d'elle familièrement et sans dire Abbâtê Cangarê, « mon père Çangar », d'après le nom de son grand zâr. Une adepte telle qu'Abicu, souvent frondeuse et généralement prête à la plaisanterie, déclarera pourtant, voyant Abba Jérôme noter des noms de zâr sur son carnet et craignant qu'à ainsi faire il se les approprie : « Le zâr c'est comme mon père et ma mère. Ne me l'enlevez pas par le papier ! Je meurs si le zâr s'en va de moi. ¹⁵⁷ » On a vu, par ailleurs, quelle fascination le wadâgâ peut exercer sur les femmes et telle déclaration de la jeune veuve Allafac ¹⁵⁸ n'est pas sans évoquer le passage de *La Sorcière* où Michelet observe que « ces danses étaient, dit-on, l'irrésistible attrait qui, chez les Basques, précipitait au Sabbat tout le [102] monde féminin, femmes, filles, veuves (celles-ci en grand nombre) ¹⁵⁹ ».

Les femmes représentent une majorité dans le personnel des confréries, sinon dans le cadre des guérisseurs, et d'autres faits donneraient à penser que le zâr est une institution plus féminine que masculine : c'est à Ève que la tradition apparemment la plus répandue fait remonter l'origine des zâr, c'est en ligne féminine que sont établies leurs généalogies et dans le langage conventionnel des confréries le terme « Adam » désigne les créatures humaines en tant qu'espèce étrangère à celle des esprits ; être possédé est à la fois moins courant et plus mal vu pour un homme que pour une femme et, selon le prêtre Ayyala frère de Malkâm. Ayyahu, l'homme « qui a le zâr » ne pourrait faire partie des sociétés groupées autour d'un saint patron non plus que des associations d'aide mutuelle pour l'agriculture,

¹⁵⁶ Cf. 236 B, fol. 57 v° -58, et 236 C, fol. 16 v° et 52.

¹⁵⁷ 236 B, fol. 47 v°.

¹⁵⁸ Voir supra, p. 33 et p. 95, note 1.

¹⁵⁹ Op. cit., p. 515. D'après Pierre de LANCRE, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, Paris, 1612.

car il est réputé awtâtâ, « instable, inquiet, vagabond ¹⁶⁰ ». Quant à cette majorité féminine, il faut retenir que les pratiques relatives au zâr constituent - en quelque esprit que l'intéressée s'y adonne - un moyen d'indépendance dans l'immédiat (en raison des occasions de sorties qu'elles fournissent) et, pour ce qui concerne la transe elle-même, un moyen éventuel de pression sur l'entourage (comparable à ce que peuvent être dans nos sociétés crise de nerfs ou évanouissement) ; le sexe mâle n'ayant dans le domaine du zâr pas plus de privilège que dans celui de l'illuminisme en général ¹⁶¹, les femmes y trouvent encore à s'affirmer les égales des hommes (par l'entremise d'entités grâce auxquelles, du reste, il leur est possible d'assumer publiquement des rôles masculins, ce qui répond sur un mode hautement imagé à cette affirmation).

D'une manière générale, il est probable enfin que si le théâtre [103] en tant que tel possède une certaine vertu de katharsis ou « purgation » des passions (moins nocives dès l'instant qu'elles ont été extériorisées dans une action scénique) c'est, à ce point de vue, une vertu plus grande encore que doit avoir un théâtre ou, loin de rester confinée dans la passivité ou d'être tirée d'elle-même pour une activité de pur jeu, la personne est intégralement mise en cause outre qu'elle peut dans une certaine mesure inventer elle-même les scènes dont elle devient protagoniste. Tel est le cas des réunions et des cérémonies auxquelles donne lieu le culte du zâr et il paraît légitime de penser que l'adepte en retire à tout le moins une certaine euphorie, bénéfique positif qui ne peut que tendre à l'attacher à ces pratiques, aussi décourageants que pourraient par ailleurs en être les résultats.

¹⁶⁰ Le cas d'Enqo Bâhrey, adepte et marigêtâ ou chef du choeur des dabtarâ de sa paroisse, ne dément pas cette assertion : il avait bien été possédé, mais c'était là une chose passée car ses zâr avaient été transférés à sa femme (236 A, fol. 53). Il est probable au demeurant que l'assertion du prêtre Ayyala ne vise pas les possédés exerçant comme guérisseurs.

¹⁶¹ C'est un homme, surnommé Abbâ Wâ, qui était lors de mon séjour à Gondar l'illuminé le plus notoire du nord de l'Éthiopie. Mais il faut noter en revanche la grande célébrité que vers la même époque avait la nommée Sebbâs dite « Notre-Dame d'Arusi », prophétesse respectée dans l'ensemble du pays.

L'on touche ici, semble-t-il, à ce qui fait la grande force des magies en dépit des démentis continuels que l'expérience leur inflige : les éléments affectifs qu'elles mobilisent, avec leur matériel de mythes et d'images comme avec la part de drame et de spectacle qu'elles contiennent.

Fin du texte