

## NOTE SUR LES PRATIQUES RELATIVES AUX GÉNIES « ZAR » EN T.F.A.I.

par Jacques LAURIOZ, Capitaine d'Infanterie de Marine

L'alternance du jour et de la nuit, de la vie et de la mort ne détermine pas seulement le biologique pour l'homme africain. Elle a également valeur cosmologique, dans un monde où règnent les forces vitales, visibles ou occultes.

Institutionnalisé par l'Islam, dans le Ramadan ou la prière quotidienne, et plus prosaïquement concrétisé pour tous par un temps de relative fraîcheur, le crépuscule, passage de la lumière aux ténèbres, est également, en Afrique, le début d'une activité nouvelle, dont les aspects et les bruits sont caractéristiques de la cité, du village ou de la tribu.

Les gammes lancinantes et cristallines du tam-tam constituent le fond sonore familier de la nuit, à Djibouti. On le retrouve également, mais plus épisodiquement, dans les villages de l'intérieur, où il vient couvrir le tintamare des cigales ou des grillons, tout en s'accordant étrangement à lui.

Ces rythmes célèbrent souvent les grandes fêtes du calendrier officiel, islamiques ou républicaines, ou encore tel ou tel événement local ou familial et, par conséquent, toujours communautaire et ostentatoire. Mais ils supportent parfois une cérémonie très particulière aux rives de la Mer Rouge, appelée *zār*.

### 1. — *Un cérémonial « Zār ».*

Il est difficile, pour les fidèles eux-mêmes, de prêter au *zār* un cérémonial-type, tant il est vrai que, si les variétés en sont très nombreuses

dans notre Territoire, elles tendent à s'édulcorer et à perdre leurs caractères spécifiques au fur et à mesure que leurs protagonistes quittent le cadre conservateur du campement, de la fraction ou du village, pour le « quartier », à Djibouti.

Parmi les nombreux témoignages enregistrés, nous nous efforcerons successivement de définir un type de cérémonie *zār* plus généralement attesté, puis de dresser la liste des autres rites, en usage dans le Territoire Français des Afars et des Issas.

Pour la néophyte (et, en effet, le culte du *zār* est essentiellement féminin), l'initiation se présente généralement en deux étapes, que l'on peut intituler successivement : « diagnostic » et « traitement ».

Car il s'agit bien de « soigner » une maladie dont souffre la candidate. Se plaignant de langueur, de toux, de nausées, de fatigue, de courbatures ou encore de saignement de nez, affirmant souvent que le médecin du dispensaire de quartier s'est avéré impuissant à la guérir, la jeune femme se laisse finalement convaincre par ses amies de consulter telle ou telle guérisseuse, qui jouit d'une mystérieuse réputation.

Elle se rend, accompagnée de ces amies, dans la maison de cette femme, qu'on désigne sous le nom de *alaka*. Celle-ci ausculte la malade et ne tarde pas à déceler la nature du mal : la jeune femme est, de toute évidence, possédée par un *zār*. Elle doit recevoir un traitement adéquat.

Si ce diagnostic a été gratuit, le traitement consistera, lui, en une cérémonie coûteuse, qu'il sera même peut-être nécessaire de renouveler plusieurs fois. Généralement arrêté à l'avance et, opportunément, proportionnel à la condition sociale de la malade, le prix peut atteindre des sommes importantes : jusqu'à 50 ou 60.000 francs Djibouti. Le déboursement d'une telle somme par le mari n'est pas, on s'en doute, l'étape la moins difficile à franchir, pour la malade...

Rendez-vous a donc été fixé, et, à la tombée de la nuit, une par une, des silhouettes féminines franchissent la porte basse et exigüe de la maison. Abandonnant leurs sandales dans l'étroit couloir, elles s'entassent dans la petite cour intérieure, éclairée par quelques lampes à pétrole ou quelques ampoules électriques. Tandis que la patiente se tient auprès de la *alaka*, une femme s'installe, sur un petit banc, avec un tambourin composé d'une armature cylindrique en bois, sur laquelle sont tendus, à chaque extrémité, des fragments de peau de chèvre.

Sur un signe de la guérisseuse, le tambourin se fait entendre, et le rythme rapide est aussitôt scandé par l'assemblée : chacun bat des mains et se balance, alternativement, sur une jambe et sur l'autre.

Puis la malade se place au centre d'un cercle formé par l'assistance et commence à danser, encouragée et excitée par l'appel du rythme et le bruit des battements de mains et des youyous. Elle dansera longtemps, d'autant plus longtemps qu'elle sera plus nouvellement initiée, et ne cessera que pour s'effondrer par terre, véritablement épuisée ou sacrifiant d'instinct au dénouement théâtral de rigueur. La *alaka* se penche alors sur elle et l'interroge, car, désormais, par la bouche de la jeune femme, c'est le *zār* lui-même qui répond, dévoilant son nom.

Mais l'agitation n'a pas cessé pour autant dans la cour : c'est maintenant au tour des autres femmes de danser et de sacrifier à une véritable hystérie collective. A genoux ou « à

quatre pattes », vêtements en désordre et cheveux sur le visage, la malade continue également à suivre le rythme.

Lorsque le silence se fait, et tandis que les femmes se désaltèrent, en buvant de l'eau, du coca-cola ou du jus de fruit, la *alaka* administre à sa cliente un traitement approprié au *zār* qu'elle a dû débusquer ; ce traitement consistera en gestes rituels (souffler sur la malade, effectuer sur elle des massages avec du parfum, un produit gras...), ou en médicaments divers : dourah grillé, graines variées, lait ou même sang frais, si l'on a tué un mouton avant la cérémonie, comme c'est parfois le cas.

Les honoraires demandés, en effet, par la guérisseuse, peuvent être versés partiellement en nature, sous forme d'un mouton et d'aliments que l'assemblée se partage.

La postulante (malade) est alors initiée, elle appartient au *zār*, dont elle est désormais le *cheval*.

## 2. — Variétés de *zār* attestées sur le Territoire.

En fait, ce schéma général d'une cérémonie se retrouve toujours, plus ou moins édulcoré, dans les nombreuses variantes que nous avons pu étudier ici. Il dérive, en effet, d'un archétype éthiopien, sorte de rite orthodoxe, beaucoup plus précis.

Michel Leiris et Joseph Tubiana ont décrit les rites du *zār* éthiopien. Ils ont montré l'extrême organisation d'une véritable confrérie, dotée d'un clergé (féminin), lui-même distingué par des vêtements cérémoniels rouges et officiant selon des rites et un dogme, qui fait des *zār* une redoutable cohorte, bien hiérarchisée, de génies redoutables, en marge des dieux et des hommes, et qui porte, peut-être, la marque de l'ordre abyssin ou du dogme monophysite.

Le terme de *zār*, lui-même, recouvre d'ailleurs en Ethiopie :

1° La hiérarchie des génies (mâles et femelles) ;

2° Tantôt les effets psycho-physiques, tantôt la cérémonie elle-même.

### 2.1. — *Zār habaši* (1).

C'est, comme son nom l'indique, le cérémonial attesté dans le Territoire, qui se rapproche le plus du *zār* d'Éthiopie. Il est d'ailleurs généralement pratiqué sous l'égide de *alaka* éthiopiennes, épouses ou veuves de Somali ou d'Afar.

Sa caractéristique essentielle est d'être la variété la plus coûteuse et spécifiquement réservée à un public féminin, ce en quoi il faut voir, assurément, une preuve d'orthodoxie. Qu'un homme s'approche, et « la malade se mettra à « gémir » ou « à aboyer » et, d'ailleurs, les femmes qui l'entourent s'empresseront de menacer l'intrus avec des cailloux...

Des vêtements rouges utilisés en Éthiopie, il reste un morceau d'étoffe, de même couleur, que la *alaka* appliquera sur la tête de la malade, au moment de l'interroger.

### 2.2. — *Baddi Kubūr*.

Il semble qu'il s'agisse là d'un autre nom du *Zār habaši*, sans qu'on puisse trouver de différences sensibles. Un homme jouerait parfois du tambourin, devant le cercle des femmes, mais il s'éclipserait dès que l'une de celles-ci entretrait en transes.

### 2.3. — *ʿafar Dār*.

C'est le *zār* le plus souvent pratiqué en milieu 'Afar et, lorsque la fraction ou le village ne dispose pas d'une *alaka* d'origine éthiopienne, susceptible d'imposer un cérémonial plus orthodoxe et d'une assistance exclusivement féminine.

(1) Les 'Afar disent : *Hjabšad-d dār*.

L'*ʿafar Dār* groupe, en effet, les deux sexes, de part et d'autre d'un cercle réservé à la danse. Un homme assis devant le tambourin joue et chante des refrains de chameliers :

« *Chameau rouge, camarade joli,  
Chameau pour faire des prises...* »

ou de gardiens de troupeaux, que tous reprennent en chœur. Les femmes dansent, tombent, se relèvent pour danser encore, jusqu'à épuisement complet, tandis que les hommes les excitent en buvant et en mangeant du *kât*.

### 2.4. — *Zār tumbura*.

D'origine soudanaise, ce cérémonial est encore plus loin de l'orthodoxie éthiopienne. Hommes et femmes y participent et la *alaka* elle-même est doublée par un *cheikh*, qui en est l'équivalent masculin et possède également le « savoir » (*mueallem*).

Le centre de la manifestation est constitué par une imposante harpe à six cordes, empanachée et peinte, et fort curieusement appelée « *tumbura* », terme pourtant réservé, en langue arabe, aux instruments à percussion.

Quoiqu'il en soit, c'est un instrument sacré « au contact duquel le poil se hérissé » (phénomène auquel nous sommes, hélas ! resté réfractaire...), et devant lequel chacun doit se déchausser.

Véritable club, dont les membres sont liés au *cheikh* par un contrat (ils versent une amende, s'ils sont absents à l'une des cérémonies), le *Zār tumbura* a conservé des rudiments de la hiérarchie en usage dans le *zār* éthiopien : après avoir offert une chèvre pour son initiation, le postulant peut, en effet, avoir droit au port d'un bracelet d'argent sur un bras, s'il assiste régulièrement aux cérémonies et s'il totalise au bout d'un certain temps sept autres sacrifices de chèvres.

Les fidèles masculins du rite sont tous de solides mangeurs de *kât* et de fervents buveurs de bière ou de whisky...

2.5. — *Autres variétés.*

D'autres variétés existent encore dans le T.F.A.I.

En « brousse », les *Zār Ginnili* et *Kalluwalle*, qui sont de véritables cérémonies de divination. Des hommes, dans le premier, ou des femmes dans le second, sont en effet sensés, au stade extatique atteint à la fin de la danse, répondre aux questions qu'on leur pose sur l'avenir : pluie, guerre, etc.

A Djibouti, le *fannān*, qui réunit hommes et femmes sous le même prétexte de magie et de danse, dégénère rapidement en orgie et en débauche.

3. — *Origines de la croyance au zār.*3.1. — *Etymologie.*

Michel Leiris voit dans le *zār* un dérivé de la divinité suprême des *Couchites* païens, le Dieu-ciel appelé en langue agaw : *Djar*, et en langue sidamo : *Yarō* (Kaffa) ou *Darō* (Buoro).

On trouve effectivement diverses transcriptions du mot *zār*, les plus courantes étant : *zār* (amharique et arabe), *sār* (somali) et *dār* ('afar), ce qui n'a rien d'étonnant, les dentales *z*, *s* et *d* étant très voisines et souvent confondues dans les langues sémitiques et couchitiques.

La transcription la plus habituelle en langue arabe est *zār* ( زار ) et permet des conclusions intéressantes. En effet, cette racine « Z-W-R » recouvre, en arabe, la signification de « visiter », mais aussi celle de « contrefaire », et par extension celle de « faux dieu ».

3.2. — *Mythologie.*

Plusieurs supports mythologiques au culte *zār* nous ont été rapportés :

Pour les uns, il s'agit d'une partie de la descendance d'Eve qui aurait été écartée de la vie terrestre et serait désormais jalouse des hommes. Cette filiation est assez curieusement reprise dans le cérémonial du *zār* éthiopien, où les hommes sont désignés sous le nom d'Adam, et les divers *zār* sous celui d'Eve.

Pour d'autres, il s'agit d'un djinn du désert (d'Arabie) qui aurait traversé la Mer Rouge et se serait réfugié en Ethiopie. Et l'on retrouve ici la vieille tradition millénaire du « passage » de la Mer Rouge, et de l'interpénétration des populations entre les deux rivages.

D'ailleurs, le roi Salomon lui-même est impliqué dans une autre explication mythologique. Ayant reçu des mains de Dieu le pouvoir suprême sur les humains, mais défié par un démon, seigneur des vents, Salomon aurait appris à imposer son autorité par la musique ou le sang (d'où le sacrifice d'un animal, régulièrement pratiqué en Ethiopie au cours des cérémonies *zār* où la possédée se voit administrer un bol de sang frais)...

Cette qualité de « seigneur des vents », prêtée à l'ancêtre du *zār*, est intéressante, car elle permet d'établir un contact avec les croyances islamiques. Largement influencé par la tradition bédouine anté-islamique, et donc par l'influence chrétienne et himyarite (ces vents sont d'ailleurs appelés parfois « vents rouges », de la même racine : *Hja-Ma-Ra*), le Coran insiste dans plusieurs sourates sur la lutte de Mahomet contre les Djinns et les Vents, dont l'un aurait même attaqué son petit-fils (fils de Fatimah et d'Ali) et l'aurait rendu malade.

Il est donc possible de lier ces traditions et ces rythmes, qui s'inscrivent, au bout du compte, dans cette cosmologie africaine qui oppose deux mondes, celui, visible, des hommes et l'autre, occulte, des esprits et des démons. Ces dieux du vent ne ressemblent-ils pas étrangement, par exemple, à ce Dieu de la Pluie des Djerma ou des Sonrhaï d'Afrique noire, dont les femmes sont les prêtresses, seules capables d'intercéder auprès de lui, également par la danse et l'extase ?

Moins imaginatif ou, peut-être, confrontés avec des réalités plus difficiles, les Somalis font, de leur côté, du *zār* un Djinn malfaisant que leur auraient envoyé les Ethiopiens désireux de se venger de leurs multiples agressions.

#### 4. — *Le Zār et le milieu.*

##### 4.1. — *Milieu géographique.*

Le *zār* semble caractériser une mentalité mythique essentiellement sédentaire. Le village, aussi rudimentaire soit-il, constitue un cadre essentiel, puisque le cérémonial nécessite, d'une part, la présence d'un personnage central, jouissant de renommée et de considération, et, d'autre part, une assistance relativement homogène, toutes choses impliquant la stabilité du groupe.

Toutefois, la « fête » ne se déroule pas obligatoirement dans une maison. Dans les villages de l'intérieur, notamment, et lorsqu'il s'agit d'un rite « orthodoxe », c'est-à-dire uniquement féminin comme le *Baddi Kubūr* par exemple, le *zār* peut se dérouler en plein air ; ce sera, de préférence, en période de pleine lune, à proximité immédiate du village, dans un lit d'oued ou sous un arbre. Le « lieu » des réunions de femmes s'oppose alors à celui où les hommes se groupent autour des chefs.

Il existe également des « lieux inspirés ». C'est ainsi qu'au nord-est d'Obok, Ras Syan a été signalé dans plusieurs témoignages comme une demeure favorite du *zār*. A noter qu'il existe, près d'Aden, et donc de l'autre côté de la Mer Rouge, un lieu sacré appelé Ras Imran. Le *zār* est en effet attesté au Yémen, de même qu'en République Somalie, en Erythrée, au sud du Soudan et, bien entendu, en Ethiopie.

##### 4.2. — *Eléments de sociologie.*

Comme cela est d'ailleurs vrai pour l'ensemble des équilibres démo-psychologiques du Territoire, l'agrégat urbain, à Djibouti, n'est pas sans influence sur la composition des communautés.

D'une part, ce rite communautaire pourrait constituer pour le nouvel habitant du *magala* un palliatif ou une solution de rechange à la perte de l'encadrement fondamental de la tribu ou du village. Le *zār* participerait alors, quartier par quartier, au regroupement des éléments issus d'un même milieu.

D'autre part, il peut s'agir, au contraire, d'une forme de restructuration d'une société déséquilibrée. En facilitant les contacts entre individus différents, jusqu'alors séparés ou même souvent opposés, le *zār* trouverait un support nouveau.

L'essor actuel, en milieu urbain, du *zār* et le fait, confirmé par beaucoup, que l'origine familiale ou ethnique n'est pas déterminante dans l'orbite de chaque *alaka*, confirme cette seconde hypothèse. La nationalité éthiopienne de beaucoup de ces *alaka* favorise évidemment cet éclectisme.

Cette orientation est complétée par un phénomène de « creuset ». La femme somalie constitue, à Djibouti, un facteur important de fusion entre les ethnies. En effet, elle est souvent entrée irrégulièrement sur le Territoire et, par conséquent, démunie de pièces d'identité. De ce fait, elle est relativement « dévalorisée sur le marché » et n'exige qu'une dot assez modeste, tout en étant souvent plus attirante et plus évoluée que la femme 'afar. Aussi trouve-t-elle rapidement époux, dans tous les milieux, engageant un processus d'osmose typique du milieu urbain évolué, fonctionnaire en particulier.

Passé l'âge de l'engouement nuptial et alors que les maris commencent à chercher des épouses plus jeunes, le *zār* fournit à ces femmes un *club* (« Le *zār* attache, il ne guérit pas »), où elles peuvent se retrouver et comploter à loisir contre le joug masculin.

*Le zār et le mariage.* — Il est caractéristique, en effet, de constater que les rencontres *zār* groupent des épouses ou des veuves ayant dépassé la trentaine (la femme vieillit vite dans les civilisations africaines). Complètement

absente à l'âge de la nuptialité et de l'initiation, à moins d'être abandonnée ou prostituée, la femme connaît cependant le *zār* auquel elle a souvent assisté, petite fille, auprès de sa mère, dans le village. Il est fréquent de voir, en effet, dans la brousse, des fillettes s'exerçant à battre des mains et à danser auprès du cercle des femmes, le soir de cérémonie *zār*.

L'homme n'a donc pas à se soucier, au moment du mariage, de savoir si sa future conjointe « a le *zār* », puisque celui-ci « vient après le mariage ». En constatant plus tard que sa femme s'y adonne (mais, d'une part, toutes les femmes n'y viennent pas, et d'autre part l'homme porte une large responsabilité dans ces écarts), il feindra le plus profond mépris pour ces réunions (« Les femmes y croient, mais les hommes s'en amusent... »), unissant l'ensemble de leurs adeptes dans une même réprobation ironique (« le *zār* ressemble surtout à son cheval ») et maudissant leurs instigatrices : « Ces vieilles qui se disent toutes plus fortes les unes que les autres... »

*Le zār et l'Islam.* — La femme va peu à la mosquée dans la tradition coranique et, à Djibouti, elle n'y va pas du tout. Cette caractéristique de l'empreinte islamique explique le rôle conservateur joué par la femme en matière de coutumes traditionnelles et de superstitions. Ainsi en est-il, peut-être, du *zār*, jalousement et ostensiblement perpétué par les femmes, dont les cris et le tam-tam succèdent à la voix (ou au disque) du muezzin.

Ils lui succèdent, mais ne la couvrent pas. En effet, le *zār* cesse pendant la prière de la mosquée, ainsi que durant la période du Ramadan. Cependant, les *cheikh* des mosquées s'évertuent à dénoncer dans leurs homélies (*khutba*) le caractère nocif et idolâtre de ces pratiques, reprenant ainsi les efforts jadis déployés par le Prophète contre le culte des Djinns.

*Le zār et l'ordre public.* — En ce qui concerne l'administration et l'ordre public, le *zār* ne fait l'objet d'aucun ostracisme particulier dans le Territoire. En ville, les *alaka* vont régu-

lièrement demander aux chefs de quartiers l'autorisation de « jouer », autorisation qui leur est régulièrement accordée, soit jusqu'à 21 heures, soit jusqu'à minuit.

Certains chefs de quartiers et bien d'autres personnalités autochtones affectent de « croire au *zār* » et manifestent un prudent respect envers ces « rassemblements de femmes ». L'un d'eux nous a conté, par exemple, comment il avait été, un soir de l'été 1939, entraîné dans une moderne version de la célèbre chevauchée nocturne de Mahomet sur son cheval Bourak : « Monté dans une vieille voiture avec une femme possédée... je me suis retrouvé une première fois dans l'oued Hol-Hol, puis ensuite au Yémen... Je porte encore à la jambe la trace d'un coup que m'a donné le *zār*... »

*Le zār, le kât et la prostitution.* — Ces étranges confidences nous amènent à traiter des relations entre le *zār* et le *kât*. Il est difficile de ne pas constater d'abord que la répartition géographique du *zār*, de part et d'autre de la Mer Rouge, correspond à peu près à celle du marché du *kât*, et qu'ensuite tous deux sont étrangement complémentaires, en tant que technique et drogue facilitant l'accès aux états convulsionnaires.

En dépit des dénégations des intéressés, il est fréquent de voir le sol des maisons des *alaka* tapissé de feuilles de « salade ». La femme somalo-afar étant moins gourmande de *kât* que son mari, on pourrait peut-être avancer que celles des femmes qui s'adonnent au *kât*, fournissent au *zār* l'essentiel de sa clientèle.

En ce qui concerne la prostitution, et si beaucoup d'hommes s'empressent de la relier au *zār* (« Les femmes y vont pour se déshabiller et se débaucher... »), il semble qu'il s'agisse là, surtout, pour eux, d'un moyen facile de manifester leur mépris et leur hostilité à ces pratiques. La prostitution ne paraît intervenir, en fait, que dans la mesure où elle est dans le Territoire, comme le *zār*, une spécialité éthiopienne.

Nous citerons enfin un extrait paru dans un journal de la République Somalie (où, dans certaines provinces, les manifestations *zār* ont été interdites) : « Ces coutumes *qui gagnent du terrain* troublent nos nuits et notre bien-être économique et social. Elles ne peuvent plus être tolérées chez nos femmes, maintenant que nous sommes indépendants... » On sait qu'au lendemain de l'indépendance, les jeunes nations cherchent souvent à « retrouver » une personnalité *authentique* ; aussi, lorsque celle-ci est teintée d'islamisme, sa première manifestation est-elle une solide reprise en main de la femme, dénoncée comme principale victime de la « corruption coloniale »...

*Le zār et la médecine.* — Le *zār* possède, nous l'avons vu, un contenu thérapeutique certain, sans qu'on puisse établir que son intervention se situe *avant* ou *après* celle de la médecine occidentale, ni affirmer, par conséquent, qu'elle nuise à celle-ci.

L'ensemble des témoignages s'accorde plutôt pour distinguer deux types de maladies : celles qui sont simplement « humaines », et donc du ressort du dispensaire, et celles qui impliquent une intervention des Esprits et échappent au médecin. Celui-ci « calme, mais ne guérit pas » dans ce domaine, où le psychiatre et le sociologue auraient leur mot à dire.

Caractérisé par un communautaire fondamental, renforcé encore par l'influence islamique et les perturbations de l'ordre traditionnel, le milieu humain implique, pour l'individu, la manifestation extérieure, permanente, ostensible et souvent théâtrale de son être. Cette identification quasi-totale de l'être et du groupe, qui est une véritable assurance de l'individu contre le milieu naturel hostile, se traduit dans tous les domaines : organisation sociale, langage, médecine, religion... Le corps devient le véhicule du sacré, les Dieux le chevauchent, empruntent sa voix. En ce qui concerne la maladie, elle est aussi une agression extérieure contre laquelle le groupe réagit, manifestant son appui et sa présence autour du malade pour le défendre contre les démons et lui dispensant les thérapeutiques traditionnelles.

Celle du *zār* comporte un aspect collectif et violent, qui rappelle certaines cérémonies africaines dans lesquelles des ethnologues ont voulu trouver des techniques apparentées à nos électrochocs.

La prédominance féminine, attestée dans le culte du *zār*, peut confirmer encore des hypothèses. La menace d'isolement est, en effet, particulièrement sensible, à partir de la trentaine, chez la femme somalo-afar, soumise au bon-vouloir de son mari qui peut la répudier à tout moment.

Le renforcement, en milieu urbain, de la croyance au *zār* serait ainsi un indice de tension sociale, destiné à la fois à pallier et à montrer la condition défavorisée et injuste de la femme. Il comporterait donc un aspect conservateur en tant que rite et thérapeutique, aussi bien qu'un aspect dynamique par son contenu défensif et revendicatif, dont un résultat est, par exemple, cette méfiance des hommes en général (et des chefs de quartiers en particulier) vis-à-vis de ces réunions de femmes, méfiance dont nous avons déjà parlé.

## CONCLUSION

Au terme de ce survol du culte *zār* dans le Territoire Français des Afars et des Issas, nous pouvons donc conclure à une double et contradictoire évolution de cette *superstition* importée d'Éthiopie.

D'une part, une dégénérescence en milieu traditionnel, concrétisée souvent par l'entrée des hommes dans l'assemblée. De prêtresses, les *alaka* tendent à devenir de vulgaires sorcières ou des guérisseuses souvent redoutées, tandis que le cérémonial est vidé de son contenu mythologique et rituel. En associant dans une anarchie plus ou moins grande le rythme et la danse, l'extase et la transe, le *zār* s'apparente au chamanisme et aux croyances et pratiques de possession de l'Africain noir.

D'autre part, la résurgence en milieu urbain du culte *zār*, avec une assistance exclusivement féminine, semble, sous un aspect conservateur, contenir plutôt une signification nouvelle de résistance aux perturbations du milieu, perturbations islamiques ou modernes et occidentales, elles-mêmes contradictoires en ce qui concerne, en particulier, la condition de la femme.

Plus prosaïquement, et rejoignant en cela le bon sens populaire exprimé dans de nombreux témoignages, avec une certaine malice, nous verrons dans le culte du *zār* perpétué en milieu somalo-afar :

— un moyen pour les femmes de faire front devant la suprématie masculine et de défendre une position rapidement compromise après quelques années de mariage ;

— un moyen pour ces mêmes femmes de pallier (et de plagier) l'exclusivité masculine de la religion islamique. Le *zār* devient alors « la mosquée des femmes » ;

— un moyen encore de gaspiller l'argent du mari et donc d'empêcher ou de retarder l'entrée d'une autre femme plus jeune dans la maison... ;

— une institution permettant aux « vieilles » d'acquérir du prestige et de l'influence sur leur entourage.

#### BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

CERULLI (Enrico). — Article « ZAR » dans *Encyclopédie de l'Islam*.

FULLER TORREY (E.). — *The Zar Cult in Ethiopia*. Communication au Congrès des Etudes Ethiopiennes, Addis-Abeba, avril 1966.

GRIAULE (Marcel). — *Le livre de recettes d'un dabtara abyssin* (appendice). Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnographie, Paris, 1930.

LEIRIS (Michel). — Articles dans *Minotaure*, n° 2.  
— *Aethiopica*, 2<sup>e</sup> année, n° 3-4 et 3<sup>e</sup> année, n° 2.  
— *Journal de psychologie*, 35<sup>e</sup> année, n° 1 et n° 2.  
— *L'Afrique Fantôme*, Paris, 1934.  
— *Le Culte Zâr à Gondar* (Ethiopie du Nord). Notes pour deux conférences prononcées à l'Ecole des langues orientales vivantes, Paris, 1955.  
— *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Paris, 1958.

MESSING (Simon D.). — « Group Therapy and Social Status in the Zar Cult of Ethiopia », dans *Culture and Mental Health*, New-York, 1949.