

L'EAU DANS LES MONTS DU MANDARA

Véronique de COLOMBEL

LACITO du CNRS

Résumé

C'est à travers l'examen des rites et des coutumes, de la tradition orale et des expressions de la langue qu'est exposée l'originalité de la conception ouldémé de l'eau. L'eau, par son rôle de maîtresse du feu et de conductrice de forces fécondantes, crée un lien entre divers plans : celui du rapport entre les éléments, ceux de la fertilisation du sol et du pouvoir social, de la cuisson des aliments et de la procréation, de la parole et des rapports humains. L'objectif à long terme est de dégager les particularités qui permettent de cerner des aires culturelles susceptibles de donner des indications sur l'histoire des groupes tchadiques. Mais les études de ce type de conceptions sont encore tellement fœtales que la comparaison n'est pas encore possible.

L'objectif dans ce domaine est de préciser une méthode diachronique en synchronie dynamique, inspirée et aidée par les rigueurs linguistiques. Elle exige de pouvoir distinguer un fossile culturel d'un élément motivé ou productif, par exemple un rapprochement métaphorique d'un rapprochement empirique. Mais pour saisir une étape de la connaissance empirique, il est nécessaire de déconnecter d'une autre (l'occidentale), donc d'ouvrir les connaissances dites universelles ! La tâche n'est pas mince.

Mots-clés : eau, feu, pouvoir, fertilisation, procréation, cuisson, parole, initiation, proto-tchadique culturel, ethnolinguistique, ouldémé, Cameroun.

Abstract

The author brings out the particular nature of the Ouldemes' conception of water by an examination of rites, customs, oral tradition and linguistic expression. Water is the mistress of fire and the bearer of fertilising powers. As such, it is a linking factor in several relationships: between the elements, between soil fertility and social power, between cooking of food and procreation, between speech and human relationships.

The author's ultimate objective is to identify features which can be used in defining cultural areas that may provide new understanding of the history of the Chadic-speaking populations. Unfortunately, studies of this kind are in such an early stage that a comparison is not yet possible.

The author therefore tries to develop a diachronic method for use in dynamic synchronic analysis. This method finds its inspiration and source in the theoretical strictness of linguistic science. It must allow the analyst to distinguish a cultural fossil from a motivated or productive item, e.g. a metaphorical relationship from an empirical one. To capture a given stage in empirical knowledge, however, the analyst must disengage himself from his own framework (the Western model), and thus widen the domain of so-called "universal" knowledge. This is no mean task.

Keywords: water, fire, power, fertilisation, procreation, cooking, speech, initiation, proto-Chadic culture, ethnolinguistics, oudeme, Cameroon.

"L'eau et le feu sont semblables. En effet, tout comme le feu te tue, l'eau aussi peut te tuer, si tu tombes dedans. De plus, l'eau, aussi bien que le feu, sont nécessaires. Eau et feu sont toujours ensemble pour préparer la boule. En conséquence, même si la mort arrive par l'eau ou le feu, on ne peut refuser ni l'un, ni l'autre. L'homme ne peut lutter ni contre le feu, ni contre l'eau. Par contre, l'eau tue le feu et l'eau commande le feu."¹

Ce bref essai d'explication rappelle que, comme on le rencontre généralement dans la tradition africaine, la conception de l'eau fait référence aux autres éléments : terre, feu, air. Cette eau y est communément reconnue comme source de vie et comme élément féminin. Fleuves et rivières, souvent demeures des génies, sont des lieux de rites et de sacrifices liés à la fécondité des femmes. C'est donc à travers l'examen des rites et des coutumes, de la tradition orale et des expressions de la langue que nous cernerons l'originalité de cette conception en pays oudémé. Nous verrons comment, par son rôle de maîtresse du feu et de conductrice de forces fécondantes, l'eau crée un lien entre divers plans : celui du rapport entre les éléments, ceux de la fertilisation du sol et du pouvoir social, de la cuisson des aliments et de la procréation, de la parole et des rapports humains. Notre objectif à long terme est de dégager les particularités qui permettent de cerner des aires culturelles susceptibles de donner des indications sur l'histoire des groupes tchadiques.

¹ Informations du devin-guérisseur Bağama, à Ouldémé, en mars 1993, avec l'aide de Delbo Nzavo, informateur principal. Une grande partie de l'information date de 1977. Elle a été vérifiée et complétée en 1992 et 1993.

1. EAU ET POUVOIRS

On peut comprendre aisément pourquoi, dans les sociétés paysannes des monts du Mandara, situés en bordure du Sahel, l'eau peut être un enjeu pour les pouvoirs politiques et religieux². Mais, pour saisir les rouages de ces pouvoirs, il faut remonter à la conception des rapports entre les quatre éléments et voir si elle n'a pas une incidence sur la hiérarchie des différents pouvoirs.

1.1. Les quatre éléments : eau, feu, terre, air

L'eau et le feu sont nécessairement liés dans tous les plans évoqués : fertilité, fécondité, cuisson, parole et relations humaines.

"Et même si le feu boit l'eau, l'eau a toujours autorité sur le feu. Le soleil fatigue l'homme, mais quand ce dernier se baigne, l'eau lui redonne des forces. L'eau lutte contre le feu. L'eau a raison des terres arides, lors de la germination des graines dans le sol"³...

"La terre est aussi nécessaire pour le travail de l'homme qui est obligé de cultiver même le sol des tombes. On sème le mil sur les tombes où il prend vie. L'argile, mélangée à l'eau, sert aux constructions. Et l'homme la pétrit pour fabriquer des ustensiles".

"La terre est passive. En effet, L'homme lui donne tout. Elle faiblit toujours. L'homme lui donne de l'eau en faisant des terrasses pour retenir la pluie. Quand l'homme l'a trop blessée, en revenant sur les anciennes plaies, c'est comme si elle mourait. Il la nourrit, alors, avec des cendres et des déchets de chèvres. Elle mange aussi l'homme, devenu pourriture. Mais, elle

² Dans nos traditions, la suprématie est donnée à Zeus et Jupiter, dieux-soleil, gouverneurs des phénomènes physiques : pluies, foudre, jours et saisons. Ils sont les garants des pouvoirs politiques et sociaux et de l'ordre social. Louis XIV n'était-il pas Roi-soleil ? Dans la langue française, c'est le feu qui est une riche métaphore pour évoquer la force. Par ailleurs les épouses divines Héra et Junon, investies des fonctions matrimoniales et reproductrices, n'ont pas de références évidentes à l'eau. Mais Aphrodite et Vénus, déesses de l'amour et de la fécondité, épouses infidèles, favorisant le mariage et l'amour en dehors de toutes lois, sont nées de l'écume de mer, une eau sauvage qui ne sert pas directement les humains. Ces références du pouvoir au soleil n'ont rien d'universel : en effet, les monts du Mandara abritent plusieurs chefferies de pluie (pour les Mofu, voir les travaux de VINCENT).

³ Toutes ces informations ont été données par Bağama, en mars 1993.

n'a pas la force de métamorphose comme l'eau (génies, voir 5.2) et le feu (sorcières, voir 3.3)".

Le vent, qui ne fait que pousser les nuages ou donner le rhume à l'homme, est sous la dépendance de la pluie ; il n'a pas non plus le pouvoir de métamorphose.

1.2. La chefferie de la pluie

Ainsi, le chef politique, dit chef de pluie (*jik i vər*)⁴, demande aux prêtres (*ała mat*), appartenant à un clan autochtone, du nom de Mejeleŋ, d'exécuter leurs sacrifices de pluie (*mat i vər*). Ces rituels utilisent les attributs de la fécondation, huile et feu : une aspersion d'huile (*amaI*) et la manipulation des dits "excréments du soleil" (*zəy fat*), comme pour opérer la fécondation de la terre. Le maître de pluie, lui, reçoit ensuite ses compagnons, pour agir avec ses pierres de pluie et son "*aIongozo*". Ce dernier est un objet en bois de *Nauclea latifolia*, couvert d'une peau. Ainsi, l'ordre est donné aux bons vents (*arəy mamad*) de souffler pour faire revenir les nuages (*arəy mamad' angrəraya məkwərβəβə*) et aux tourbillons (*adəwar*) d'appeler la pluie (*adəwar azala avər*). Pour ceux-ci, il n'y a pas de rites particuliers. Ils n'ont pas de prêtre. Ils font corps avec la pluie. Les pierres de pluie mâles ne sont visibles que par le maître. Le Bélier de la pluie (*gwara i vər*), quand il vient, se métamorphose dans des pierres devenues brillantes ; alors, apparaissent l'éclair ou "couteau de pluie" (*makec i vər*) et le tonnerre, avant la pluie. En effet, l'eau maîtrise le feu. On reconnaît un futur maître de pluie parce qu'il naît avec la charge de la chambre de pluie, *kwədakwədakw* ("chambre-chambre"). On lui reconnaît cet attribut, car "l'eau sort là où il naît. Il naît au milieu de l'eau, dans un fleuve (*dəIəv*), apparu à sa naissance et cela même en saison sèche"⁵.

⁴ Nous ne noterons pas les tons de la langue dans cet article, car leur pertinence est très limitée. Elle ne porte pas sur le lexique. Elle est presque exclusivement limitée aux modalités verbales.

⁵ Le héros fondateur *Agədzavərnda* est né dans l'eau et a reçu les excréments du soleil d'une vieille femme. "Le chef de canton actuel n'est pas né avec cette charge. Adolescent, il a voulu pénétrer dans cette chambre. Comme c'était interdit, le Bélier de la pluie lui a crevé l'œil". "C'est son frère qui a pris la charge" (COLOMBEL 1985).

1.3. Hiérarchie des pouvoirs de pluie, de feu, de terre et d'air

Les trois autres éléments donnent lieu à des rites soumis à ceux de la pluie. Les prêtres du feu ou plutôt des incendies (*ała mat i mändekedem*)⁶ officient avant la coupe du mil, pour protéger des incendies qui reviennent avec la sécheresse. Les prêtres de la terre (*ała mat i həhərad*)⁷ exécutent leurs rites, chaque année, quand le mil est à mi-hauteur et quand les feuilles deviennent rouges, "comme si la terre était abîmée". Mais, tous ces prêtres attendent l'ordre du maître de pluie pour exécuter leur sacrifice. Pour les rituels d'un troisième vent appelé *məfəfer*, il s'agit, comme pour le feu et la terre, d'une protection contre des actions négatives : les tornades qui emportent les toits. Les dons à ce prêtre se font en cachette. En effet, en arrêtant les dégâts de *məfəfer*, ce dernier freine les actions du maître de pluie. Inversement, les rites de la pluie s'opposent à ses pouvoirs. Officiellement, ces deux chefs ne s'entendent pas. Mais, officieusement, les compagnons du maître de pluie font des offrandes à ce prêtre, pour qu'il chasse les tornades, quand leur maître le leur dit.

1.4. L'eau et les pouvoirs familiaux

Des naissances exceptionnelles donnent lieu à des rites et à des pouvoirs particuliers : celle des *zigeł*, enfants nés le cordon ombilical autour du cou et avec un bonnet blanc, celle des *mə əra i mbəłə* ou "jumeaux du sac". Lors de ces deux sortes de naissances, il pleut, quand c'est la saison des pluies, ou bien, il y a de la brume, quand c'est la saison sèche. Il n'y a pas cette humidité pour les jumeaux de *mambał* ("feuilles sèches"). On dit que les jumeaux du sac "sont sortis du sac des pierres de pluie". Ces deux sortes de naissances, *zigeł* et *mə əra i mbəłə*, apporteront abondance, richesse et fécondité à la famille. On dit aussi que les enfants jumeaux du sac naissent dans un fleuve : *war mə əra i mbəłə a erege a dələv age*. Mais on ne le dit pas des *zigeł* dont les pouvoirs sont moindres. Les jumeaux du sac ont des pouvoirs équivalents à ceux des

⁶ "Le prêtre Badawaya, d'un clan autochtone, est mort en 1991. Son fils héritier, ne croyant plus à ce rôle, a fait jeter les objets du culte dans une caverne. Il est mort à son tour, au petit matin du jour où il avait crié à ses enfants que la lune apparaissait dans son salon et qu'il allait mourir. Alors ses gens sont allés rechercher les objets et son frère officie désormais. Malgré la présence de la mission catholique, il faut continuer la tradition." (Bałama 1993)

⁷ Les prêtres de la terre résident à Bestar. Autrefois, des prêtres du clan autochtone Méouré exécutaient aussi un rituel de terre.

sorciers, mais d'action positive : ils ne mangent pas les gens. Dans les deux cas, jumeaux et *zige1*, s'il s'agit de filles, la richesse de mil reste chez le père, où a lieu le rite, et la richesse des cultures de femme, gombo, pois, haricots, sésame et souchet, la suit chez son mari.

La puissance, qui se mesure à la possibilité d'acquérir des richesses grâce à l'abondance des récoltes, dépend traditionnellement, en cette région sahélienne, plus de la venue de l'eau que de la possession des terres. Elle dépend, également, de la santé et de l'abondance de la descendance⁸.

2. EAU, SOURCE DE FORCE, SANTÉ, VIE OU ÉLAN VITAL

L'eau est universellement source de vie et de santé (baptême, eau bénite). Mais à Ouldémé, elle est conçue comme ayant un lien tout particulièrement étroit avec la puissance et la force qu'elle véhicule.

2.1. Eau régénératrice de forces

L'homme qui boit de l'eau ou se baigne répare les forces que le soleil ou l'effort lui ont prises : *yam acileŋ merez*, "l'eau fait remonter une personne" (*acileŋ* : "faire frissonner, faire remonter", le frisson étant un passage positif de force ; *cəl* : "monter"). En effet, "si tu ne buvais pas, les forces te manqueraient". L'eau fraîche se dit *yam tədəma*. *tədəma* est un souhait de santé et de vie (*sifa*). Il est présent dans tous les rituels utilisant de l'eau mêlée à de la farine (*yam i həmbə*) et dans les formules de bienvenue, de souhaits de chance et de bon départ.

2.2. Eau purificatrice et force

təcak yam i mandata est un rite de purification dans lequel l'eau lave le mal pour redonner de la force et de la vie. Il est utilisé pour qu'un malade retrouve son *sisiyə* qui est, à la fois, son âme et ses forces morales, quand il lui a été dérobé ou qu'il s'est affaibli. *ndaŋay* veut dire "rafraîchir", et *cak* "asperger". Ce rite est également en usage lorsqu'un ennemi a jeté un sort dans le champ de quelqu'un ou sur sa maison, afin de reprendre le dessus ou récupérer des forces, après avoir lavé le mal. *məndetəŋ ay* est dans ce cas "faire rafraîchir la maison", ou la laver pour faire partir le mal, pour qu'ainsi les cultures reprennent des

⁸ La colonisation, l'évolution sanitaire et l'accroissement de la population, la scolarisation, l'application progressive des droits fonciers, apportent des modifications à cet équilibre, et certainement une évolution dans les conceptions.

forces, redeviennent abondantes, pour que les chèvres recouvrent la santé ou que les voleurs soient empêchés de les voler, grâce à la force familiale reconquise.

2.3. Eau corporelle et force

Le nouveau-né reste "eau" (*war aləkwə yam*, "un enfant reste eau") jusqu'à ce qu'il s'arrondisse (*aveverenge və*, "il s'arrondit le corps") et que cette eau lui ait donné de la force, vers l'âge de trois mois. C'est alors qu'il devient homme. Par contre, la maladie et la vieillesse font perdre eau et forces : *yam anganida a merez age, agiya məkwələd*, "il n'y a plus d'eau dans la personne, elle devient sèche". *aləkwə mida, emiz anege* : "quand on reste humide, on a encore du sang". Comme on dit pour le bois vert : *yam alikege ałał yaŋ age*, "il lui reste de l'eau dans les os (ou dans le bois)". On dit encore : *aləkwə dangwəlay, yam anege*, "elle reste jeune, elle a encore de l'eau dans le corps" ou *law və yaŋ anganida, andəverge, emiz ałerge* : "elle n'a plus de chair, elle est finie, son sang est sorti d'elle" ; ou *ahwaserge ve, nzəda yaŋ anganida, yam ałerge* : "il s'est rétréci et ridé, il n'a plus de forces, son eau l'a quitté".

L'eau, dans le corps, a une influence sur la santé, la fécondité et la force. Et quand tu as perdu ton *sisiyə* (double, âme ou *animus*), ta santé est atteinte, mais aussi ta fécondité, tes cultures et tes biens. Il s'agit de l'atteinte d'une force irradiée, qui engage ton enceinte familiale et qu'on peut te dérober de façon maléfique. La relation santé, fertilité, fécondité n'est pas un simple rapprochement métaphorique, elle provient de l'expérience de l'interférence des différentes réalités physiques, physiologiques, psychiques, sociales et matérielles. C'est à ce carrefour que la conception de l'eau prend son importance en tant que transmetteur de forces et agent de puissance.

3. EAU ET FÉCONDITÉ

Le nouveau-né, qui est eau, tire ses forces vitales de l'eau, comme les forces du fœtus lui ont été transmises par l'eau. De même, pour la procréation, l'eau est le conducteur des forces fécondantes.

3.1. Eau et rituels de fécondité

Presque tous les rituels utilisent de l'eau à laquelle on a mélangé de la farine de mil et dont on verse une petite quantité à terre en demandant santé, richesse et fécondité. Mais il existe des rites plus spécifiques à la fécondité. *dawəlam* rend stérile (*aseŋ merez*, "il coupe les gens"). Il faut faire à cet esprit des offrandes au pied d'un arbre : on verse de l'eau sur un oeuf blanc qu'on dépose sur le chemin. La blancheur sortira l'enfant de l'obscurité et l'eau lui donnera vie dans le

ventre de sa mère. Le rituel de *has ma vər* ("le kaolin de la porte de la chambre"), qui s'exécute au pied du grenier de mil, lors des grandes fêtes de l'année, aide la richesse et les naissances. Après avoir vidé la bière du grand pot, qui est fiché en terre et qui lui est réservé, on le remplit d'eau. Celui qui ne goûte pas cette eau sera stérile. "Cette eau donne la vie". *agatele*, également, rend stérile. On lui sacrifie une poule blanche et on boit *yam i həmbə*. Pour le grand sacrifice de *jəgwav*, rocher qui sert d'autel pour les ancêtres, le prêtre dépose une marmite d'eau au pied du rocher. Elle doit rester là deux jours. Un homme qui a des rapports sexuels avec sa femme ne peut passer près du pot, sans devenir stérile. En conséquence, deux nuits avant ce sacrifice, les hommes qui sont présents ne doivent pas dormir avec leur femme. Pendant ce rite, on boira *yam i həmbə*. Enfin, quand une jeune épousée sort de la réclusion dans la chambre et qu'elle va, pour la première fois, chercher de l'eau au puits, on dit qu'"on lui donne de l'eau sur les pieds" (*mandəbara yam aka sek i wal kwakwa*) pour lui délier les pieds, et plus que les pieds. En réalité, des vieilles femmes lui versent de l'eau sur le dessus des mains pour que cette eau donne la nouvelle vie. Les vieilles disent *akapili yam ene*, "payez-moi cette eau", ce qui veut dire : "donnez des enfants qui m'apporteront mon eau".

3.2. Eau corporelle et fécondité

Pour qu'une femme soit féconde, il faut qu'il y ait de l'eau et du sang dans son corps : *yam anege, emiz anege a law və ge*. L'expression : *yam alikerege avizay a wal*, "il reste de l'eau dans l'anus de la femme", où "anus" est employé pour "vagin", veut dire qu'"il lui reste des enfants dans le ventre" et de l'eau et du sang dans le vagin, comme il lui en reste dans le corps. L'expression "eau de vagin" ou *yam i wədəm* est fréquente. Pour qu'un jeune homme soit fécond, il faut qu'il ait au préalable "mis de l'eau dans ses testicules" (*apege yam a dediyage*), ou qu'il soit pubère (testicules matures) depuis quelques années. Ainsi, le mil donne des semences, quand "il a mis de l'eau dans l'enveloppe de l'épi" (*hay apege yam a cekage*). Un vieil homme, dont l'eau a quitté le corps, ne peut plus donner d'enfant.

3.3. Eau et procréation

Chacun peut reconnaître l'usage des eaux corporelles dans la procréation, mais il faut exiger la présence d'une autre eau, elle aussi conductrice de force, celle de la parole et des relations humaines. Outre l'universelle séduction, traditionnellement, la procréation qui est considérée comme un travail demandant une préparation, comme la nourriture, ne peut se faire comme celle des chiens,

sur la place du village. Elle est socialisée : elle requiert la participation d'une cellule familiale où chacun a son rôle. Et, quand on prend une nouvelle femme, elle doit être intégrée au projet collectif de fécondation des semences du clan. Cette participation demande un acquis culturel, nécessitant l'apprentissage d'un langage à la fois participatif et discret, glossolalique et initiatique, verbal et/ou sensitif, à contenu affectif et à parcours semé d'embûches. Le sens donné à l'eau y est une clef de voûte.

3.3.1. La partie verbale dite "eau", qui a un rôle de transmetteur de force par suggestion, met en jeu un langage métaphorique et poétique, qui fait voyager continuellement entre divers niveaux de signification : la nourriture et sa préparation, la fécondation corporelle, l'échange de parole, la relation au groupe et aussi la fertilisation végétale (voir 1.1). Proposons les brefs exemples suivants :

- 1 - *kəsi yam da, kəwi war da*
 "Si tu ne bois pas d'eau, tu ne mets pas au monde un enfant, tu n'accouches pas."
 "Si tu n'as pas compris, tu ne suivras pas les conseils."⁹
- 2 - *kəhwarə da, yam anida*
 "Tu n'écrases pas (la farine), il n'y pas d'eau (il n'y a pas de nourriture)"
 "(Si) tu ne bouges pas les reins, il n'y a pas d'eau"¹⁰.
- 3 - *ana yam anida, aməzaka da*
 "S'il n'y a pas d'eau, nous ne prenons pas (femme)."
ana yam anida, aməbəs avəh da
 "S'il n'y a pas d'eau, nous ne cultivons pas."
- 4 - *ałene tənzi da, təcineŋ yam kəlaw da*
 "Ceux qui n'aboutissent pas, ne connaissent pas l'eau de crue (eau de gombo, ou eau qui s'amoncelle sans qu'on puisse le prévoir)."

⁹ *mena agerege war* n'importe qui lui a fait un enfant, n'importe qui l'a conseillé ; et comme il faut accoucher d'un conseil avant d'en recevoir un autre, on ne peut, alors, plus rien lui conseiller ; on lui a donné un mauvais conseil, il ou elle ne peut plus écouter les bons. *kəgerge war da* : ne l'influence pas.

¹⁰ Eau de vagin ou parole.

5 - *kəḡav mərez da, adaba kəḡaḡ da*

"Tu ne filtres pas (avec eau) les gens, car tu ne bats pas le haricot"¹¹.

"Tu ne choisis pas les tiens, parce que tu ne vibres pas pour eux."

3.3.2. La partie sensitive requiert une prise de conscience du passage de l'influx nerveux (picotements, vibrations) et du fonctionnement des organes, dans différentes attitudes psychiques et physiques : souffle, coeur, estomac, etc., rythmes divers ; conscience qui est à la base des échanges sympathiques verbaux et sensitifs, liés autant au psychisme qu'aux mouvements corporels. Ainsi, le rythme de chants ou de poème, ou simplement de la voix, peut accompagner un rythme corporel, celui du souffle ou du coeur, ou celui d'un mouvement, avec tous les changements rythmiques impliqués. C'est l'eau de la parole qui induit cette conscience ou ces perceptions pour permettre un certain contrôle physique et psychique, qui ne peut rester individuel.

3.3.3. L'essentiel de l'objectif, dans le cadre de la procréation et de son contexte affectif et social, est donc d'obtenir, à la fois, l'acceptation et le contrôle relatif de la lutte de l'eau avec le feu, dans laquelle l'eau doit aboutir à la maîtrise du feu et à la conduction des forces pour obtenir la vie. Il est aussi d'associer la procréation à un mystère, ou d'utiliser le domaine très riche de la procréation pour procéder à une initiation culturelle contrôlée par le groupe ou pour procéder à une pratique culturelle qui soude le groupe.

3.3.4. Le mystère de la vie est perçu ainsi à travers le rôle de l'eau humide ou verbale. Les essais d'explication, cités en introduction et en 1.1., font entrevoir les bases de cette conception : la fonction de l'eau face au feu et au soleil, à la mort et à la vie. Les expressions : 1 "on sème le mil sur les tombes (morts), où il prend vie (grâce à l'eau)", 2 "l'eau commande le feu", sont lourdes de signification sur tous les plans, celui de la procréation corporelle (1 petite mort, 2 maîtrise des désirs), celui de la fécondation végétale (1 comme si la terre mourrait en 1.1 et 1.3, 2 action de l'eau en 1.1.), celui de la vie psychique (1 prostration, 2 dynamisation) et des relations humaines. A tel point que la plus grande répression traditionnellement exercée dans cette société¹², celle de l'accusation des sorcières est basée sur cette conception. Le "*sisiyə*" (double, force psychique) des sorcières apparaît la nuit sous forme d'un feu. "Le feu prend la vie, l'eau la donne. Le feu mange les gens, les sorcières sont du feu (*akwə*

¹¹ Le haricot peut être ici le clitoris.

¹² Si elle n'a plus recours à des accusations et à des punitions publiques, elle reste une active conception qui permet d'assainir les rapports conflictuels, par les pratiques citées.

apad mærez, wal kwəzar ata akwə)" (Bağama 1993). En effet, ces dernières refusent l'action de l'eau sous toutes ses formes : refus de la procréation, refus de la parole, atteinte à la santé et à la vie des autres, auxquels elles dérobent le *sisiyə*. D'où le soin apporté, dans les échanges en langage glossolalique, à l'expression, à l'assouvissement des désirs, à la suppression de la possessivité, à l'acquisition de la sérénité, au règlement des conflits. Cette méthode est curative et purificatrice. Traditionnellement, pour l'enfant à naître, il serait moins dangereux d'être conçu une fois tous les feux (désir, amour, passion) canalisés par les méthodes préconisées, l'eau et la parole ayant un grand rôle, à la fois régulateur et dynamisant.

4. L'EAU ET LA PAROLE

C'est ainsi que dans un grand nombre d'expressions, la parole est nommée "eau", et/ou les qualificatifs qui s'y rapportent sont identiques à ceux de l'eau. Certaines de ces expressions ne sont pas réservées uniquement au langage initiatique, mais pénètrent dans le langage ouvert.

4.1. La parole agréable

Pour jouer son rôle de puissance fécondante, la parole doit avoir la qualité de l'eau fraîche (*yam tidema, ma tidema*) qui suit les veines et les nerfs, fait frissonner et donne des forces (*aciley mærez*). Alors, tu comprends et tu agis. "Si tu es en colère (*bərv akwakwar*), tu ne peux boire de l'eau, ton mal au coeur fait ressortir l'eau ; de même, tu ne comprends pas ce qu'on dit". La parole qui n'est pas agréable te met en colère et inversement. La parole agréable se dit : *ma tidema*, "parole fraîche et bonne", et *ma kwarak* (*kwarak* : "bruit d'avaler de l'eau et de la salive") est une parole plaisante parce qu'elle apporte quelque chose, un avantage. Par métaphore, tu bois *yam i Iəwir*, "l'eau de *luwir*", miel d'un petit insecte, pour te rendre la parole agréable et sucrée, si tu as à séduire une fiancée ; et tu en mets sur ta flûte pour rendre le chant de ta flûte agréable. La parole agréable a un effet dynamisant.

4.2. La compréhension

"Boire de l'eau" veut dire que l'on comprend :

- 6 - *nəserge yam da*
 "Je n'ai pas bu d'eau."
 "Je n'ai pas compris."

7 - *nəserge yam a ma yakw age*
 "J'ai bu de l'eau dans ta bouche (*ma* : bouche, parole)."
 "J'ai compris ce que tu as dit."

8 - *nəserge yam a ma yaŋ age da*
 "Je n'ai pas bu d'eau dans sa bouche (ou parole)."
 "Je ne l'ai pas compris ; je ne réponds pas de lui."

Comprendre est agréable et dynamisant. Et lorsqu'il s'agit de la compréhension d'autrui, elle entraîne sympathie et engagement, souvent référé à un cadre social déterminé.

4.3. Paroles désagréables et trompeuses

Exemples :

9 - *kəvəlirige yam gwəvam*
 "Tu m'as donné de l'eau folle, ivre."
 "Tu me dis n'importe quoi (c'est faux ou désagréable)."

10 - *nəsi yam i sif*
 "Je bois de l'eau de marc de bière (au lieu de bière)."
 "Je me suis laissé abuser ; j'ai été bête, fou ; je regrette."

11 - *kəvəlirige yam a həndar age da*
 "Ne me donne pas de l'eau dans le nez."
 "Ne me fais pas boire par le nez."
 "Ne me fais pas croire des choses fausses ; tu me trompes."

12 - *kəsi yam kəʃad aw*
 "Peux-tu boire l'eau de la gargoulette ?"
 "Peux-tu vider la gargoulette ? (c'est trop et désagréable)"
 "Es-tu fou pour écouter les idiots qui te donnent des illusions ?"

13 - *təvəlakw yam i tə war aw*
 "Est-ce qu'on te donne l'eau des joues ?" (comme la mère donne celle de sa bouche au bébé).
 "Tu n'es pas un bébé pour écouter les imbéciles."
 "Tu es assez grand pour juger toi-même."

14 - *kəvəlirige yam a nay aw*

"Ne m'as-tu pas donné de l'eau à moi ?"

"Est-ce que je n'ai pas compris (que tu me trompais ? Je n'ai pas bu cette eau.)"

Les paroles désagréables et trompeuses sont sources de colère, d'incompréhension, de désengagement. Elles sont aussi des mises à l'épreuve dans certaines des pratiques citées.

4.4. La parole régulatrice et dynamisante

L'eau-parole ramasse le négatif pour l'évacuer et le remplacer par du positif, comme l'eau et le sang véhiculent les déchets et la force dans le corps ; comme l'eau dynamise la nourriture et les déchets en mêlant à la terre et en les conduisant dans l'eau de la plante (la sève se dit "eau de...", et voir intr. et 1.1.). La parole assainit les conflits à l'endroit où tous les feux peuvent prendre : rivalités, désirs, amour, passions. A la fois, elle libère et maîtrise les forces psychiques par suggestion et régule les rapports sociaux. L'activité en langage glossolalique libère cette eau-parole des inhibitions en mettant à profit les moments de perte d'attention au réel que sont les phases de demi-sommeil. Alors, les échanges verbaux et sensitifs oscillent entre les extrêmes, avec de fortes charges émotives et avec violence (feu). L'inconscient perceptible par l'autre ressurgit. Ainsi, les conflits et les frustrations sont revécus et exprimés par les opposants. "C'est pour se connaître". "On se lave les yeux" : *kəbariya aka ray*. L'eau évacue les feux.

L'effet régulateur de la "parole" verbale et sensitive intègre l'individu au groupe. En effet, le groupe contraint l'individu à faire preuve d'un choix sensitif et affectif "par vibration" (ex. n°5) pour un groupe de référence dont l'individu doit accepter de défendre les intérêts. Dans la démarche initiatique, il faut trouver sa place dans un parcours sensitif significatif, parsemé d'embûches¹³. C'est pour cela que cette pratique est intense lors d'un choix matrimonial. Elle est aussi utilisée pour qu'un membre du groupe qui a perdu son *sisiyə* (double, âme, *animus*) retrouve son énergie. Elle entre, semble-t-il, également dans le contrôle des activités des sorciers qui requièrent une secrète affiliation à l'extérieur du groupe de référence et qui, de ce fait, peuvent causer du tort à ce groupe. Les conseils des anciens passent aussi par cette voie, ainsi que le ciment du groupe qui y vit ses plaisirs affectifs et sensitifs, ou ses projets de procréation, en

¹³ A rapprocher de *L'herbe et la petite fumée*, p. 31 à 38, de CASTANEDA, dont la référence globale aux effets de la drogue fausse, sans doute, la nature de certaines pratiques, qui n'ont rien à voir avec ces effets.

collectivité secrète. Cette "circulation d'eau" donne un poids énorme à la vie de groupe. Le soupçon de sorcellerie tombe souvent sur ceux ou celles qui vivent à l'écart de ces pratiques, sur celui qui est "replié sur lui", parle peu (refuse l'"eau") et mange seul. Ce genre de personnage est appelé *ala dəkwlə*, *dəkwlə* voulant dire "coup de poing". Son antithèse est le *ala tidemmema* dont la parole est fraîche douce et bonne, comme l'eau.

À l'issue de ces pratiques, si aucun résultat n'a été atteint, on peut dire, quel qu'ait été le but à atteindre : *yam ali da*, *awi war da*, "il n'y a pas assez d'eau, elle ne mettra pas au monde" ou "il n'y a pas assez de conseils, elle n'exécutera rien", *aserge yam da*, *məwi war da*, "elle n'a pas bu d'eau, elle ne mettra pas au monde ou elle n'a pas compris, elle ne parlera pas". Qu'il s'agisse d'eau ou de parole, il s'agit bien d'une puissance fécondante. Si l'eau n'est pas suffisante, il n'y a pas de procréation, il n'y a pas accouchement d'un conseil, il n'y a pas, non plus, de parole et d'engagement. On peut encore dire que l'eau de vagin fait parler, comme si la parole (ou l'alliance) naissait du vagin de la femme¹⁴.

5. L'EAU QUI TUE, EN NE TUANT PAS, OU LES GÉNIES DE L'EAU

5.1. Les génies de l'eau

Cette eau de puits qui "tue" pourrait contredire l'idée de source de vie. Il n'en est rien. Car les génies de l'eau font disparaître sans rendre de cadavre : la personne se transforme, mais ne "meurt" pas. Génie à son tour, elle en emporte d'autres. Son *sisiyə* (double, esprit) est devenu un *sisiyam* (*sisiyə i yam*, "esprit de l'eau") immortel. On dit même qu'il s'agit alors d'"une union entre mari et femme, même s'ils sont enfants ou vieillards. Ils changent d'âge. L'homme emporte une femme, et la femme un homme" (Bağama 1993). C'est, en effet, ce que pourrait laisser entendre un récit sur le puits de *pəlad bətala*, fait en 1993 par Alerɣwa. Mais, si l'ensemble des quarante récits ne permet pas de faire cette déduction, cette explication a pour but de rappeler le rôle que peut avoir un puits d'eau.

5.2. Les puits et le territoire

C'est au bord des puits que les alliances se nouent : c'est là qu'à la période des fiançailles les jeunes gens rivalisent et luttent, selon des coutumes précises. Le puits est, relativement aux autres espaces, un lieu d'échanges. En effet, l'examen

¹⁴ Voir Dieu d'eau, p. 149, de GRIAULE : "Sorti d'un sexe de femme, la parole rentre dans un autre qui est l'oreille".

des lieux-dits, des lieux sacrés et du partage social du territoire révèle, d'abord, une centaine de rochers sacrés, dominant chacun une unité morphologique, croupe, versant, arête, habitée par l'un des trente-cinq lignages, ou l'un des sous-lignages, ensuite, s'opposant à ces rochers, des descentes d'eau où se logent plus de quarante puits. Ces descentes font généralement office de frontières entre les territoires lignagés (voir cartes)¹⁵. Même si le puits se trouve dans le champ d'un particulier, les "étrangers" au lignage et surtout les femmes se retrouvent à l'eau. La pratique est inverse vis-à-vis d'un rocher sacré où, seuls les descendants masculins du clan vont rendre leur culte aux ancêtres. Le puits est un lieu de "circulation d'eau".

5.3. Les rituels au bord des puits

Les *sisiyam*, en plus des disparitions, ont à leur actif des ulcères ou plaies sans fin et des maladies en rapport avec la naissance. Pour ce, des rituels sont exécutés au bord des puits traditionnels, où l'eau ne tarit pas. Quand quelqu'un a un ulcère, un enfant est alors chargé de transporter des haricots et des arachides grillées sur des tessons de poterie ; l'homme à la plaie s'en saisit et fait trois tours de puits, la femme quatre, avant de déposer l'offrande au bord du puits. Quand le *sisiyam* a fait disparaître quelqu'un, il faut lui sacrifier un mouton ; le prêtre est le propriétaire du champ où se trouve le puits. Si un *sisiyam* apparaît à quelqu'un, la personne n'est pas en danger, mais il faut offrir un sacrifice. Un sorcier peut donner le *sisiyø* d'une personne au *sisiyam*. Dans ce cas, la personne peut avoir un accident, une maladie, ou tomber dans l'eau. Certains rites pour la fécondité et les maux de ventres des femmes se font au bord des puits.

5.4. Les récits et légendes sur les génies de l'eau¹⁶

Sur une quarantaine de récits relevés en 1977, quatorze sont des descriptions complètes d'"événements" qui remontent à quelques décennies, à l'enfance ou à la jeunesse du conteur Bağama. Les personnages y sont nommés par leur nom. Les autres, plus disparates, concernent parfois des légendes, ou relatent brièvement la réputation d'un puits. Donnons quelques exemples:

¹⁵ Le lien entre le territoire et l'identité sociale est très fort. Changer de territoire, c'est changer de statut social et perdre le contact entretenu avec les ancêtres, grâce à des rites liés à la maison, aux arbres et aux rochers. Dans cette société patrilinéaire et patrilocale, seules les femmes sont amenées à changer de territoire lors des mariages (COLOMBEL 1987).

¹⁶ voir tableau

Récits au sujet des puits
(les 14 premiers contiennent en plus une description d'évènement)

	1. Disparition			1bis sisiye ds eau	2						3 trans- mutation	4 rituel	5 prêtre avec nom	6 deux récits
	— avec cadavre	— sans cadavre	— non spécifiée		sisiyam signalé	femme qui file	vieille édentée	serpent	berger/ mouton	grenouille				
pələd batała					+	+	+					+		2
kedem	+													2
mətələh	+								+				+	2
lagway		+			+	+	+					+	+	2
yar wazay	+	+			+								+	
yar wazay		+			+								+	
yar wazay	+	+			+								+	
mazaŋ				+										
məsəkəkəw				+	+									2
məndərtaiaak	+			+	+	+					+		+	2
dələŋ					+	+							+	2
pələd paway		+			+								+	2
mazaway		+			+									2
məzilim		+												2
gavagar					+					+				
mazam	+	+										+	+	
məkwərni	+		+										+	
məğeme												+	+	
kwazəŋkwa			+					+					+	
debeleŋ												+		
wağa			+									+		
məferakwə												+		
wədamay												+	+	+
wəsədəvi									+			+		
məywe												+		
asakw												+		
yar pələd					+								+	
zawəta			+		+							+	+	

5.4.1. Événements au puits de *Iagway*

C'était il y a dix ans (1967). Deux enfants, ceux de Rabay et Marvay, un petit garçon et une petite fille, sont allés chercher de l'eau pour leur mère. Ils ont été emportés par deux vieilles édentées, qui les ont amenés, vivants, au fond du puits. Leur famille, en rentrant des champs, le soir, alla les quérir chez les voisins. "Ils sont partis au puits à midi" leur répondit-on. Auprès du puits les gens aperçurent deux vieilles en train de filer qui tombèrent aussitôt dans l'eau. Restaient les deux gargoulettes. On ne retrouva jamais les corps, malgré les sacrifices de *kwasekwa*. On pleura les disparus. Dans les tombes, les cadavres des enfants, furent remplacés par ceux de margouillats. Le prêtre, à nouveau, immola un mouton. Depuis, il n'y a plus de disparitions, mais parfois l'eau se transmute en sang. Elle rougit.

Ce récit, complet, contient les cinq éléments dégagés de l'analyse des quarante récits [voir tableau] : une disparition sans cadavre, l'apparition de *sisiyam*, une transmutation, des rituels avec un prêtre dont on connaît le nom. On y relate aussi le nom des victimes et l'époque de l'événement. Parmi ces descriptions d'événements, cinq sur quatorze contiennent des disparitions après lesquelles on retrouve des cadavres : pour *kedem* et *mətəlah* on n'a pas pu voir de *sisiyam*, car il s'agissait d'accidents simples ou provoqués par des sorciers. Pour deux autres cas, *ar wazay* (deux récits), plusieurs personnes sont tombées à l'eau et seul un des cadavres a pu être retrouvé ; des *sisiyam* ont été aperçus qui sont logiquement les responsables des seuls cas d'enlèvement. Pour *məndərətək*, il y a eu un récit de chaque type. Trois autres récits, ceux de *mazaŋ*, *məsəkək*, *məndərətək*, se réfèrent à des actions de sorciers *gwendele* qui avaient mis le *sisiyə* d'un jeune dans l'eau. L'eau sentait. Ces jeunes, qui n'étaient pas dans l'eau, mais en vie, moururent sous peu. Pour dix puits sur quatorze, des *sisiyam* ont été signalés. Pour quatre, il s'agissait de femmes qui filaient. Pour sept puits, on a signalé des rituels, et pour cinq, les noms des prêtres. Les récits qui relatent la réputation d'un puits sont plus brefs que ces derniers et omettent bien des détails. Ils ont été faits pour vingt-huit puits.

5.4.2 Ce qu'on dit du génie de l'eau de *gavagar* (récit de Bağama de 1977)

J'avais, alors, dix ans (vers 1930). Les *mevar* ont fait une bière pour une pêche collective de grenouilles. Pendant la journée de pêche, ils n'ont trouvé qu'une seule grenouille, énorme, de trente centimètres. Sur le chemin du retour, vers *gambaŋ*, la grenouille s'est mise à chanter : "je suis le *sisiyam* de *gavagar*...". Et cela trois fois. Quand ils voulurent la faire griller, de

retour à la maison, le feu qu'ils avaient préparé est devenu eau, au moment de l'y mettre. Du coup, la grenouille s'est encore mise à chanter et est retournée dans son eau. Elle y est encore et personne ne peut l'attraper. Quand il y a beaucoup d'eau, elle sort et les gens meurent.

Tous les récits portant, comme celui-ci, sur la réputation des eaux ou des puits ne signalent, en général, qu'un ou deux éléments [voir tab.], à *gavagar*, l'apparition d'un *sisiyam*-grenouille, à *kwazəŋkwə* et *wəsedəvi*, celle de *sisiyam*-serpents. Souvent, des disparitions de personnes sont signalées sans préciser si le cadavre a été retrouvé ou non. Les transmutations (couleur rouge, noire, sang) sont fréquemment relatées, ici dix fois, et les rituels ont été signalés six fois.

Ces récits, outre le fait de souligner que les disparitions sont sans cadavre et que les *sisiyam* se transmutent, livrent de nombreux détails soumis à l'expression de la conception de l'eau. Dans le récit de *gavagar* (5.4.2.), le feu vaincu par l'eau est, certainement, un symbole de la fécondation. La présence des vieilles femmes qui filent exprime à la fois le conseil initiatique, le déroulement de la parole et l'activité de la procréation, comme dans d'autres sociétés¹⁷.

Si la croyance aux génies de l'eau pâlit face à de nouvelles réalités matérielles, dont celle des forages¹⁸, si l'autorité politique du maître de pluie a faibli à cause

¹⁷ "Il existe une solidarité mystique entre les initiations féminines, le filage et la sexualité", ELIADE 1966, p. 106. Voir aussi GRIAULE, p. 31.

¹⁸ "Depuis l'arrivée des Blancs, ces esprits se sont mêlés aux blancs et ne sont plus méchants. Autrefois (vers 1950) un missionnaire du nom de Nzele a visité tous les puits" (Bağama 1977). Avec la sécheresse, les eaux permanentes des anciens puits diminuent. Depuis quelques années, après quelques réticences locales, on désinfecte les puits traditionnels à murs de pierres et en forme d'entonnoir. Les missionnaires ont encouragé, en piémont, la construction, avec des buses de ciment, de puits plus propres, dans lesquels on tombe moins facilement. Depuis très récemment, des forages ont été percés : il n'est plus question d'y tomber. Après la mise en place d'un premier forage dans un village de piémont, les réactions, qui ont été enregistrées en 1988 lors d'une conversation familiale, sont très révélatrices des préoccupations propres à chaque génération. Sans se faire réellement entendre, l'enfant de neuf ans expliqua, avec maints détails, ses frayeurs, lorsqu'un grand l'avait menacé de le jeter dans un puits à buses, très profond, dans un village de plaine. Le père de quatre-vingt-dix ans n'avait de cesse de savoir si un fleuve (nappe) courait au fond de ce puits, et également au fond du récent forage du village, pour pouvoir en déduire si des *sisiyam* pouvaient y résider. La mère, de quarante-

de son partage avec un chef administratif, le chef de canton, si les rituels sont moins assidûment exécutés, le vécu physiologique, psychologique et social de l'eau, reflété par les conceptions et encouragé par les pratiques évoquées, n'est peut être pas prêt à s'éteindre, quelle que soit l'évolution de ces pratiques. Les nouvelles religions "conquérantes" auraient sans doute tort d'étouffer ces dernières, par ignorance ("pratiques diaboliques" !). En effet, les pratiques curatives mises au point, qui agissent très finement sur la partie psychosomatique et sociosomatique n'ont, sans doute, rien à envier à nos thérapies de pointe, à nos hôpitaux psychiatriques et surtout n'ont aucun équivalent dans les dispensaires de brousse. En ce sens, les "dites" croyances aux sorciers seraient, peut-être et encore, à réexaminer, si l'on ne voulait pas faire disparaître une science et une pratique originales des relations humaines, qui valent bien nos psychanalyses et qui, à coup sûr, ne découpent pas la réalité humaine en rondelles de saucisson. On aurait, peut-être, beaucoup à en apprendre.

De ce qui précède, tirons l'enseignement suivant. Pour mieux repérer les particularités des aires culturelles tchadiques, il serait tout autant nécessaire d'"ouvrir"¹⁹ les connaissances dites universelles que d'étendre aveuglément une connaissance tronquée ou parcellaire des conceptions locales. Le biais de la tradition orale et celui des expressions de la langue peut apporter un témoignage assez rigoureux pour détecter ce qui est susceptible d'évoluer et pour établir un rythme d'évolution, à condition de ne pas passer à côté de l'essentiel. Ainsi, dans un but de synchronie dynamique, il ne faudrait pas oublier d'approfondir cette connaissance des conceptions actuelles, afin, par exemple, de ne pas appeler métaphore et symbole ce qui ne l'est pas encore tout à fait : une perception physiologique peut devenir métaphore pour qui en a perdu conscience, pour qui l'a toujours ignorée, ou pour qui ignore certaines pratiques (cf. note 14). Une étape de la connaissance empirique n'est saisissable qu'à condition de se déconnecter d'avec une autre (occidentale). Ainsi, peut être appelée métaphore, ici, ce qui est expérience, ailleurs. Cette précision est importante car le fossile culturel n'a pas même teneur historique que l'élément motivé ou productif. En

neuf ans, se préoccupait de savoir s'il y avait un fer solide (grillage), au fond du puit, pour retenir la chute, et si le forage avait des eaux durables. Le frère de seize ans, élève, accompagné du plus jeune, s'est appliqué à décrire très exactement la perforation du sol et la mise en place des conduites d'eau, sans omettre les bruits impressionnants, les fantastiques jets d'eau et de terre, les étranges dents foreuses... Les jeunes qui ont été à l'école parlent peu des *sisiyam*.

¹⁹ Faire entrer un enseignement local dans l'universel !

bref, les études de la conception de l'eau sont tellement fœtales qu'on est très loin d'en établir les aires culturelles.

Bibliographie

BACHELARD G., 1942 et 1993, *L'eau et les rêves*, Paris : José Corti.

-----, 1949, *La psychanalyse du feu*, Paris : Gallimard.

CASTANEDA C., 1977, *L'herbe et la petite fumée*, Paris : Ed. du Soleil Noir.

COLOMBEL V. de, 1985, La naissance d' Agədzavərnda ou un pouvoir enfanté et transmis par les femmes. Tradition ouldémé du Nord-Cameroun, *Femmes camerounaises*, Paris : ORSTOM-Karthala, pp. 219-232.

-----, 1987, *Les Ouldémés. Introduction géographique et ethnologique à l'étude d'une société animiste de cultivateurs de mil dans les Monts du Mandara*, Paris : SELAF (LCA 8), 100 p.

GRIAULE M., 1966 et 1991, *Dieu d'eau*, Paris : Fayard.

MIRCEA ÉLIADE, 1959 et 1992, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris : Gallimard (Folio).

LES ROCHERS SACRÉS

