

L'homme et l'animal en pays tupuri

Réalités et représentations

Suzanne Ruelland

Le Tupuri¹ vit en étroite osmose avec le monde animal. Bien qu'il soit d'abord agriculteur, l'élevage est omniprésent et la possession de bétail signe de richesse. Les animaux les plus valorisés sont dans l'ordre : les bovins, les caprins et ovins, les gallinacés, enfin le chien. Quant aux animaux sauvages, une partie entre dans la catégorie du gibier, tandis que certains animaux peuvent devenir amis protecteurs d'une personne, voire « saints patrons » d'un lignage. Le Tupuri entretient donc avec plusieurs catégories d'animaux des relations d'interdépendance complexes. L'animal domestique et l'animal sauvage sont souvent investis d'une fonction symbolique transposée dans des institutions aussi bien sociales que religieuses.

Après avoir exposé le lexique des notions concernant l'opposition humain/animal, nous tenterons d'analyser le symbolisme des animaux à travers la description des institutions sociales telles que le Tupuri les perpétue de nos jours.

¹ Formant une population de peut-être 300 à 400 000 personnes, à cheval sur la frontière tchado-camerounaise, dans la région du Bec de Canard, les Tupuri sont de langue Adamawa-oriental mais partagent de nombreux traits culturels avec leurs voisins masa et kéra aux langues tchadiques.

■ Sémantique du lexique

Dans la langue tupuri l'opposition générique humain/animal n'est pas binaire mais trinitaire. L'humain s'oppose à l'animal sauvage et aux animaux domestiques. À partir du concept de « personne » jè- qui en tant que nominal dépendant a donné l'indéfini jōbō « quelqu'un » <|personne-certaine| le Tupuri exprime le générique homme par le composé jè-tí-wārē « homme »/ personne-sur-mari/. Si la notion d'humain est ici véhiculée par un terme marqué comme masculin², son pluriel jārē désigne « des personnes, des gens » : jāār tūpūrī « les Tupuri ». Face à ces termes exprimant l'humanité, perçue comme masculine, le concept « animal » se traduit par nāy, *pl.* nāy.rē. Ce nom recouvre plutôt le concept d'animal sauvage, restreint le plus souvent aux gibiers chassés pour leur viande, d'où l'extension aux notions de « viande, chair »³. Enfin le terme hōrōgē « bétail, cheptel, troupeau », principalement bovin, mais incluant aussi les autres petits animaux domestiques, caprins et ovins, voire les gallinacés désigne le bétail domestique. Traditionnellement considéré comme la seule richesse des Tupuri, hōrōgē est de nos jours utilisé pour formuler toute richesse monétaire ou autre. Par ces trois lexèmes la langue tupuri oppose l'humain à l'animal sauvage et à l'animal domestiqué. Le lexique marquant l'opposition sexuelle est en revanche commun aux hommes et aux animaux. Le signe wārē « mari » donne le syntagme qualificatif māā tí-wārē « mâle »/celui sur-mari/, et wāāy « femme, épouse » donne māā tí-wāāy « femelle »/celle sur-épouse/, qualificatifs employés pour désigner le sexe de tout être vivant. Deux autres termes encore rapprochent hommes et animaux avec des connotations variées. bōlō est utilisé pour désigner l'animal mâle, non châtré : bōlō dāy « un taureau »/mâlebovin/, bōlō kāk « coq »/ mâle|gallinacé/. et s'appli-

² Formé avec le terme wārē « mari », l'élément « personne » de ce composé sert à former les agents d'activités réservées aux hommes : jè kōd dāy /personne gardien vache/«berger », jè hālōgē /personne de la divination/«devin », jè fāugē /personne peau/nom que les Tupuri se donnaient autrefois en raison du seul vêtement que les hommes portaient, une peau d'animal sur les fesses; jè tūj /personne de l'enclos/«chef de famille ».

³ Ce concept entre dans les dénominations de parties du corps charnues : nāy gōlōgē « fesse »/chair du postérieur/, nāy jāgē « lèvres »/chair de la bouche/, nāy sāj « gencive »/chair de la dent/...

quera au sens familier, voire vulgaire, à l'homme. Je le traduis donc par « un type, un mec » (début de conte : *bōlō pō yāŋ*... « Il y a un type... »/ homme *vir* lun certain/existe/). Pour désigner des animaux femelles, la langue emploie le terme de parenté *māān*⁴ – « mère » : *māān dāy* « vache »/ mère|vache/. Ce couple de signes oppose ainsi la virilité sexuelle masculine (d'où la connotation familière dans l'emploi du terme pour les humains) à la fertilité des génitrices. J'ai montré ailleurs⁵ comment la société se structurait sur une hiérarchie par âge parmi les hommes avec, comme enjeu pour l'homme tupuri, d'obtenir d'une femme une descendance pour son lignage. Pour l'obtention d'épouses, l'homme utilise comme monnaie d'échange l'animal domestiqué.

■ L'Homme et l'animal domestique

Des vaches et des femmes

Tout Tupuri a pour idéal d'acquérir un troupeau de bœufs *hōrōgē*. Ceux-ci, *dēerē* (sg. *dāy*) sont traditionnellement le seul moyen d'obtenir une épouse. Un jeune homme, le plus souvent aidé par son segment de patrilignage *tī-b inī*/sur|pénis/comprenant le père, les oncles paternels, les frères et cousins aînés, doit donner neuf bœufs au père de la jeune fille qu'il veut épouser. S'il n'y a pas de troupeau immédiatement disponible, c'est le cas dans des familles à nombreux fils, un jeune homme n'a comme recours que de se « louer » en tant que gardien de bœufs chez les voisins peuls au Nord-Cameroun⁶. Le lévirat, au sein du segment de lignage, fait aussi que les fils aînés

⁴ Le terme *māān*- entre d'autre part en opposition au terme *pān*- « père », dans le paradigme de la parenté humaine. Une partie des insectes sont composés avec le terme *māān* sans que cela implique qu'ils soient perçus comme féminin.

⁵ Cf. Ruelland, 1993.

⁶ La rétribution pour une année de gardiennage est d'un jeune bœuf. Autrefois les Tupuri s'expatriaient, obtenant dans les villes camerounaises des travaux de gardiennage, ce qui de nos jours n'est plus rentable.

auront quelque chance d'hériter, souvent tardivement, d'une épouse de leur père ou d'un oncle paternel. Une fois versée, la compensation matrimoniale est souvent immédiatement remise en circulation afin d'acquérir une épouse pour un frère de la jeune mariée. Un témoin jè tàwgi, garant du bon déroulement des tractations économiques entre les deux familles, vérifie l'état de santé et la taille des bœufs donnés, voire leur remplacement en cas de décès dans l'année qui suit le mariage⁷. Parfois le père de la fille fait partiellement et provisoirement crédit à son gendre et accepte de céder sa fille en échange de la moitié des bœufs normalement demandés. Cependant, tant que le mari n'aura pas versé la totalité de ce qu'il doit, son beau-père peut exiger la restitution de sa fille. Cette compensation, fort élevée, garantit la solidité du mariage⁸. Sauf violence extrême de la part de sa femme ou comportement anormal, un mari ne la renvoie pas chez son père. Quant à la famille de la femme, elle fera toujours pression sur sa fille pour qu'elle ne quitte pas son mari, et cela, de peur d'être obligée de rembourser l'ensemble de la compensation, menus cadeaux compris⁹. En revanche, une femme qui n'a pas eu d'enfant après deux ou trois ans de mariage quittera vraisemblablement son mari pour aller vivre avec un autre homme dans l'espoir d'engendrer. Le mari délaissé recevra du nouveau compagnon cinq ou six bœufs, versement qui entérinera le nouveau mariage.

Ainsi, du point de vue économique, l'échange bœufs/femmes soude les patrilignages entre eux en tissant des circuits de créanciers et de débiteurs qui forment l'étoffe sociale. L'homme tupuri se positionne comme donneur de bœufs et récepteur de femmes, puis donneur de filles et récepteur de bœufs.

L'équivalence vaches/femmes se manifeste aussi au niveau symbolique comme l'attestent les nombreux noms de naissance choisis pour

⁷ Le mariage de notre informateur Jean Baptiste Menkréo se fit suite au mariage d'une sœur et à la demande de son père en possession de cinq bœufs. Il est préférable de rentabiliser au plus vite le troupeau avant qu'une bête ne tombe malade.

⁸ Il faut ajouter au troupeau de bœufs ou « dot » proprement dite, des chèvres, de l'argent et de nombreux cadeaux. Cf. Feckoua 1985, et Koulandi 1990.

⁹ De nos jours le mariage forcé de jeunes filles a pratiquement disparu, de même que le mariage préarrangé par les pères de jeunes enfants.

les filles et y faisant allusion ¹⁰ : m āy-dāy « La fille de la vache », m āy-dēerē « La fille des vaches », dāy-pā « Des vaches encore », dāy-kís « Cent vaches », dāy-fēr-lē « Les vaches sont revenues », dāy-fúlí « Les vaches en brousse » (allusion à l'abondance de vaches que procurera la fillette), dāy-lírj « Les vaches à la maison », dāy-ndūu-wē « Les vaches sont venues », dāy-ní « Les vaches y sont », dāy-sō « Des vaches donc », dā-dāy « Qui aime les vaches », búl-dāy « Qui libère la vache », etc. ¹¹

La possession de bœufs, seule richesse pour les paysans agriculteurs, est sans doute un des facteurs les plus valorisants pour l'homme, puisqu'elle lui donne accès aux femmes qui perpétuent son lignage et en assurent la survie. Un mari se vantera volontiers d'avoir versé la totalité des bœufs de la compensation matrimoniale et sa propre épouse en tirera aussi vanité. Il n'est nullement question de se sentir « achetée », même en milieu scolarisé ¹². Si le mari n'a pas fini de verser les bœufs de la dot, en cas de dispute l'épouse ne manquera pas de le lui reprocher souvent publiquement. L'identification jeune fille/vache est par ailleurs fréquemment attestée dans les chants où l'exclamation m āān dāy / mère vache / ¹³ est un compliment pour une femme ou une jeune fille. Comme l'argent en Occident, le troupeau de bovins est investi par les Tupuri de valeurs symboliques mélioratives dues à ce rôle social prépondérant de médiateur entre lignages qui échangent leurs femmes contre des bœufs.

Le Tupuri trie parmi son troupeau ceux des bœufs qu'il est prêt à céder en compensation matrimoniale et les vaches laitières ou génisses

¹⁰ Pour un nom de fille, les Tupuri choisissent la traduction « vache » plutôt que bœuf, même si stricto sensu, pour signifier vache on ajoute le terme « mère » au terme bovin. De même les noms sont formés sur le singulier alors qu'ils font allusion au troupeau de la compensation matrimoniale.

¹¹ Cf. S. Zoccarato.

¹² De nos jours les hommes scolarisés versent encore des compensations pour épouser une jeune fille du « village ». A N'djaména on nous rapporte qu'en milieu européenisé les pères occidentalisés ne s'attendent plus à recevoir de compensation.

¹³ Ce qui ne va pas sans poser quelques problèmes de traduction dans nos cultures occidentales ! Une phrase d'un chant dit ndī yāŋ wō hēe jāk nēbīndēmso, m āān dāy // je / existe / vers-centrifuge / saluer + *inacc.* / bouche / à/mère / vache // J'irai saluer Bindemso, la vache ! On peut entendre l'adresse élogieuse : ?ā lā, m āān dāy : Viens ici, la vache !

qu'il souhaite garder. Il humanise les vaches qu'il garde en leur donnant des noms, soit des descriptifs – la rousse, la tachetée, etc. – soit des sobriquets *masa* correspondant aux surnoms d'origine *masa* que les jeunes gens ont l'habitude de se donner entre eux. Les *Tupuri* ignorent le sens¹⁴ de ces noms qu'ils empruntent par snobisme. Parfois même c'est sous ce surnom d'origine *masa* qu'un vieillard est identifié par les plus jeunes.

Par ailleurs, la solidarité entre l'homme et son troupeau de bœufs, grâce auquel il acquiert une (ou des) épouse(s) se trouve magnifiée dans une institution nommée le *gürnā*.

Le *gürnā* a été emprunté aux voisins *masa*¹⁵. Il est associé comme chez eux à la « cure de lait ». Transformé au cours de ces cinquante dernières années par les *Tupuri*, le terme désigne de nos jours un club d'hommes qui se forme au niveau d'un village, voire de plusieurs villages si ceux-ci sont petits. Pour adhérer, chaque homme doit théoriquement amener une vache laitière et son veau¹⁶. Leur nourriture préférée sera la bouillie de restes de « boule » de mil rouge malaxée au lait des vaches.

Chaque année vers le mois d'octobre ou novembre, une fois les récoltes de mil et de coton achevées, les jeunes gens d'un village, libérés des travaux champêtres, se choisissent un chef de *gürnā*, ancien gardien de vaches expérimenté, qu'ils chargent de demander aux chefs de terre et de village un terrain pour l'installation d'un campement. Choisi à l'ombre d'un arbre, le terrain sera parfois entouré d'épineux pour éviter tout vol de veaux pendant la nuit. Les hommes y vivent pendant six mois, jusqu'à la dissolution du club au moment de la préparation des champs pour les semailles en avril ou mai. Le chef de *gürnā* procède à des rites d'installation du camp et distribue les tâches respectives à chacun des membres, l'organisation du camp

¹⁴ Voir exemples de noms de bovins donnés par les *Masa* dans Dumas-Champion (1983).

¹⁵ Voir I. de Garine (1964) et F. Dumas-Champion (1983).

¹⁶ Le *gürnā* de Mindaoré de 96-97 comprend 16 hommes et neuf vaches laitières seulement. Il semble que celui qui n'a pas de vache laitière peut apporter un bœuf, voire partager à deux une vache laitière. Mais c'est là un écart à la règle et qui montre l'évolution du *gürnā* *tupuri* qui se dissocie de la cure de lait *masa* d'origine bien que la nourriture soit à base de bouillie de lait.

étant rigoureusement hiérarchisée. Corvées de pâturage et de garde au camp échouent aux plus jeunes, tandis que les plus âgés ont le droit de dormir chez eux et de s'absenter du camp à l'occasion des fêtes. La majorité des membres sont des hommes relativement jeunes, souvent mais pas nécessairement célibataires. Pour être accepté au gürnā, un jeune homme doit déjà avoir eu des rapports sexuels avec une jeune fille.

Lorsque l'on demande aux gürnā leur motivation, c'est avec le sourire que tous évoqueront le plaisir de bavarder ensemble, de s'exercer à la lutte ¹⁷, mais surtout de boire du lait afin de grossir – l'embonpoint est en effet pour les hommes signe de beauté – pour mieux séduire les jeunes filles « à la danse ». Lors de cette dernière, le gürnā revêt des marques et ornements d'origines animales. Traditionnellement les hommes attachaient des peaux d'antilope ou de gazelle sur leurs fesses. De nos jours, ceux qui en possèdent les nouent sur un short blanc ¹⁸. Ainsi revêtus des dépouilles de « leur » chasse ¹⁹ réactualisent-ils encore de nos jours l'ethnonyme « gens à la peau d'animal » sous lequel ils s'identifiaient autrefois. De fines torsades tressées en cuir de chèvre pendent des cheveux. Une courte corne de chèvre d'où jaillit un bouquet de poils de la queue sert de bracelet. Une épaisse corde d'herbe fait office de collier. La poitrine est aspergée de lait mélangé à de la farine en signe d'abondance. Brandissant un bâton de garde, sans lequel aucun Tupuri ne saurait danser, les gürnā tournent en chantant autour des joueurs de tambours. Ils avancent lentement, légèrement penchés en avant ²⁰, comme aux aguets pendant une chasse. De temps à autre sortant du rang ils se dirigent vers des spectatrices d'un air menaçant pour les invectiver en lançant leur devise. Quelques danseurs portent attachés sur leur dos d'énormes cornes de l'antilope cheval, de cobes ou de gazelles dans lesquelles,

¹⁷ Les jeunes gens s'exercent entre eux et se mesurent aux hommes d'autres gürnā lors de rencontres.

¹⁸ L'uniforme moderne a varié puisqu'il y a une vingtaine d'années c'était un slip bleu et rouge qui se portait.

¹⁹ Les brousses étant en majorité défrichées, seule subsiste une chasse rituelle annuelle où l'on m'assure qu'il est encore possible de tuer quelques gazelles.

²⁰ La danse gürnā tupuri est assez semblable mais plus rapide que la danse masa que nous avons visionnée dans un film fait par Tonino Melis.

à un entracte, ils souffleront pour donner un court concert préparé lors de leurs gardes en brousse.

Si le but avoué de la participation au *gürnā* est l'embonpoint pour séduire les jeunes filles, l'institution a une fonction sociale primordiale. Elle regroupe les hommes jeunes en une communauté solidaire où chacun apprend sa position respective envers les membres (hommes) de la société. Il s'agit d'un stage d'apprentissage à une discipline rigoureuse. Les jeux de lutte, en saison des pluies, exigent de l'individu qui se mesure à ses égaux humilité et acceptation de sa défaite mais ils offrent aussi l'occasion de se distinguer de ses semblables par un éphémère succès dont la renommée s'étend de village en village. Le vainqueur peut s'approprier le surnom d'éloge de celui qu'il terrasse. La solidarité entre membres du *gürnā* d'un même village est un facteur identitaire ²¹. Elle est d'autant plus forte que le *gürnā* remplit aussi une fonction de contre-pouvoir et de régulation des mœurs au sein de la société. En effet lorsque les membres du club se rendent aux enterrements ou aux levées de deuil des notables, les contenus des chants, *siḡ gürnā*, sur lesquels ils dansent, sont une compilation où les louanges envers les autorités alternent avec la révélation publique des enfreintes aux règles sociales. On y dévoile sous forme allusive les mœurs réprouvées – adultère, inceste, zoophilie, corruption, jalousie, gourmandise, etc. Chaque village choisit le chant d'un compositeur en fonction des thèmes et ragots abordés et aussi de son talent verbal ²². Les *gürnā* de plusieurs villages qui ont choisi le chant du même compositeur ²³ dansent ensemble aux levées de deuil.

Dans ce club *gürnā* un homme forme avec sa vache laitière et son veau une représentation imparfaite (homme/animal) de la cellule familiale. Au niveau symbolique s'établit une équivalence : membre du *gürnā*/jeune veau avec lequel il partage le lait de la vache. Ce sont

²¹ Cf. Boukar-Waintchoué, 1984.

²² L'art de la métaphore et le rythme sont commentés et jugés.

²³ Pour la levée de deuil de l'ancien chef du village de Dawa en janvier 1996, trois groupes de *gürnā* formaient des cercles provenant de plusieurs villages chacun. On pouvait facilement estimer les spectateurs à plus d'un millier de personnes, des étrangers comme les Kéra et des Masa étant présents en raison du prestige de la chefferie de ce village.

ces veaux, frères de lait, qui, entre autres, sont par la suite donnés en compensation matrimoniale pour acquérir une épouse. On peut donc parler d'une certaine fraternité de lait entre hommes et veaux. Il n'est pas fortuit que le campement du *gürnā* comme le corral chez tout chef de maison se nomme *kāw*²⁴ *däy* « la parenté de la vache ».

Signalons que les tout petits garçons, de cinq ans environ à l'adolescence, chargés du gardiennage des troupeaux de chèvres et de moutons, créent sur le modèle de leurs aînés un *gürnā fii.rí* (*gürnā* des chèvres). Apprenant des chants composés par des adolescents qui ambitionnent la renommée, ces garçonnetts et adolescents établissent des campements tout à fait semblables à ceux de leurs aînés. Ils chantent et dansent publiquement aux enterrements des femmes.

Le chien, gardien de l'enclos familial

Le troisième animal domestique le plus apprécié du Tupuri après les bovins et le petit bétail est le chien *wāāy*. Chaque chef de maison a un chien, gardien de l'enclos familial qui comprend non seulement des cases d'habitation mais aussi un corral adjacent. Outre son rôle dissuasif, le chien est aussi investi symboliquement de la tâche de garder l'esprit de la famille patrilinéaire *wërë*, au sens où il garantit les rapports harmonieux entre les vivants et les ancêtres morts. De ce fait, le chien fait en quelque sorte partie de la famille et reçoit lui aussi un nom comme les vaches préférées. S'il n'a pas su garder contre l'intrusion du mal *bālākgë* qui prend corps dans les désirs sexuels incestueux – entre *kāw.rë* « parents » –, c'est sous la forme d'un chiot qu'il est sacrifié dans un rite purificateur. L'inceste *yöo* – le terme signifie toute transgression mettant en péril l'équilibre du patrilignage tels l'adultère, l'inceste ou la zoophilie – met en danger la survie des enfants du groupe. C'est souvent lors de la maladie d'un enfant qu'une

²⁴ Le vocable *kāw* signifie « parent » du côté matri- et patrilinéaire. Est *kāw* toute personne avec laquelle on peut déceler un ancêtre commun, quelle que soit la lignée. Le lien avec les parents *kāw.rë* du côté maternel s'oublie, la base de la société étant le patrilignage *wër* et l'habitat étant virilocal. Tout rapport sexuel entre *kāw.rë* est incestueux et donne lieu à des cérémonies purificatrices.

femme²⁵ avoue chez le devin avoir eu des rapports sexuels avec un « parent » (kāw : père vrai ou classificatoire, frère, oncle maternel, etc.). Ce mal, bālākḡë, contrarie les ancêtres du lignage de l'enfant au point qu'une cérémonie purificatrice d'apaisement doit avoir lieu entre les partenaires coupables. Lorsqu'il y a eu inceste, les fautifs se donnent rendez-vous, le plus souvent au plus profond de la nuit, à une croisée de sentiers. Ils doivent se dénuder et se dépouiller de leur vêtements comme de leur faute passée. Ils auront laissé sur le bord du chemin des habits neufs qu'ils revêtiront une fois la cérémonie achevée. Au croisement, le couple maintient un jeune chiot couché sur le dos. La femme se place à sa tête saisissant les deux pattes antérieures, l'homme les pattes postérieures. Le chiot vivant est tranché en deux en travers de son ventre. L'animal est abandonné sur place. Bien que le rite s'effectue de nuit, loin des regards indiscrets, l'affaire est vite ébruitée et les compositeurs attirés ne manquent pas d'y faire allusion dans leurs chants annuels d'exposition.

À la fois gardien des biens matériels de la famille, et symboliquement investi de la survivance du lignage, le chien peut entrer également dans la catégorie de la « viande » nāy comme les animaux sauvages. Il est parfois consommé en cas de famine et cela par des jeunes gens, souvent gardiens de troupeau. Ceux-ci ont l'occasion de circuler loin de leur village et de voler un chien errant. Ce n'est évidemment jamais le chien gardien de son propre enclos que l'on tue. Le statut du chien est ainsi équivoque. Intégré comme gardien de la famille, il peut néanmoins être sacrifié et devenir « viande » en cas d'extrême famine.

Les frontières entre homme et animal domestique

Alors que le bétail est toujours valorisé en tant que richesse entrant dans le circuit des femmes et support d'institutions, des cas de zoophilie sont pourtant attestés. Elle est bien entendu réprouvée, la punition, outre des sacrifices purificateurs, est l'exposition au ridicule

²⁵ Dans les exemples qui nous ont été rapportés la « faute » est recherchée auprès des femmes. Ce sont elles qui avouent les rapports incestueux, même si la honte retombe sur l'homme dont le comportement est publiquement exposé dans les chants.

dans des chants²⁶. Dans ceux-ci, *fēw-lāa-gā* « la lune refuse » – également nommés *wáywā* et *dālingā* – femmes et hommes sont apostrophés et identifiés par leur nom et leur crime dénoncé. Tout animal domestique peut être cité bien que nous ayons surtout relevé l'ânesse, le chien et de nos jours les truies²⁷. Un exemple de chant met en cause Mbruy, fils de Waara. Le compositeur Dangsala du village de Nembakre s'adresse à son propos à un ami Suwayna et aux jeunes danseurs :

yaeee, Suwayna ! jeunes gens !
 Applaudissons à la « baise »²⁸ de la truie !
 Salut, fils de Waara, il ne faut pas que tu gâtes la truie de ton père !
 Mbruy, tu m'as humilié.
 C'est à cause d'une truie que ton pénis s'est mis en érection.
 Comment cela se fait-il que tu as trahi ta grand-mère avec une truie ?

Autre exemple : Numbele de Daawa s'adresse à Kaljakwa dont la fille May-soulier, « la fille du soulier », aujourd'hui mariée, s'amusaît avec le chien de la maison :

D'où le tambour et la danse bolge²⁹ appellent-ils ?
 Kaljakwa ! Cette (ta) fille écervelée est-elle toujours en bonne santé ?
 May-soulier a enfin trouvé un petit ami.
 Le gland du pénis du chien est plus beau que celui de ses camarades.
 Tu as saisi le chien Diina entre tes mains pour qu'il te baise.
 Peut-être la faute revient-elle à ta mère, une obsédée sexuelle.
 Dans leur lignage autrefois on commettait souvent l'inceste.

²⁶ Comme les chants *gūmā*, ils sont dansés par ceux-là mêmes qui forment les *gūmā* lors d'enterrements ou de fêtes locales au moment où le *gūmā* est dissous. La zoophilie entre dans la catégorie des actes *yōo* qui concerne l'inceste et l'adultère avec une femme mariée.

²⁷ L'introduction du cochon est récente. Inconnus il y a vingt ans, les porcs sont élevés exclusivement pour la vente, contrairement aux autres animaux domestiques.

²⁸ Traduction volontairement vulgaire du verbe *kōo* employé pour les animaux et dans les chants pour choquer.

²⁹ Il s'agit d'un pas de danse au rythme particulier.

Parfois l'accusation de zoophilie est une simple insulte comme il se dit chez nous d'une personne « C'est un requin », « Quel cochon ! » Dans certains chants, l'accusation de zoophilie est une métaphore pour d'autres transgressions sexuelles réprouvées. Dans un chant, une élève de CEG est tancée d'avoir couché avec un chien. L'insulte est ici double. On se moque de la fille qui espérait passer en classe supérieure en ayant des rapports avec son professeur, incriminé également en raison de son origine ethnique non tupuri. Ailleurs, un homme ayant commis l'inceste avec une de ses « filles », est accusé de s'être accouplé à une vache – animal qui fait allusion à la dot. Dans le même chant, on le dit capable d'aimer une ânesse³⁰.

Nous relevons que les rapports sexuels avec des chiens concernent essentiellement la femme ou la fille. Sans doute est-ce en raison de son rôle de gardien du foyer virilocal que le chien est identifié au pôle masculin de la relation dans le couple. En revanche, dans les chants où les autres animaux interviennent, le rôle féminin est assigné à l'animal et le chant a pour objet de rendre public l'irrationnel et l'asocial de l'homme immature.

Dans tous les exemples, la zoophilie est considérée comme une perversion qui suscite l'opprobre parce qu'elle met en danger la descendance de l'homme par une confusion entre règnes humain et animal. Le châtement encouru est la honte et la dérision par la révélation publique du délit.

L'homme et l'animal sauvage

L'homme a des relations ambivalentes avec l'animal sauvage. Ce dernier est désigné par le terme *näy* (*pl. näy.rë*). Sous cette appellation il est à la fois gibier donc chair comestible, mais il est aussi un alter ego de l'homme, son double dans le monde de la brousse.

Le domaine des animaux sauvages ressortit au monde masculin. Plusieurs lexèmes réfèrent à l'activité de la chasse très présente dans

³⁰ La position de l'accouplement des animaux, par derrière, est aussi citée comme péjorative dans ce même chant.

les contes et les récits nostalgiques d'antan. Il y a vingt ans, on pouvait encore rencontrer quelques vieux dont les souvenirs de chasse remontaient à leur jeunesse. Aujourd'hui, les brousses sont presque toutes défrichées. Le terme *fèlèk.gë* désigne une activité de chasse occasionnelle. N'importe quel homme peut partir de nuit pour chasser avec son chien. *jè gāw* désigne l'homme dont la chasse est l'activité principale. Le terme *dàrgë* désigne les chasses collectives ritualisées qui existent encore, même si le gros gibier est rare. En effet, de nos jours, hormis quelques gazelles et antilopes attrapées lors d'occasionnelles chasses ritualisées sur des territoires réservés appartenant à certains chefs, la chasse se réduit le plus souvent au piégeage de petits animaux par les bergers (hommes ou enfants en dehors de leurs classes), lorsqu'ils mènent leurs troupeaux au pâturage. Le petit gibier – rats, écureuils, varans, oiseaux – est immédiatement grillé et consommé sur place³¹. Cette chasse amateur, qui fait partie de la vie quotidienne de tout jeune homme gardien de troupeaux, implique une connaissance avisée des particularités de chaque animal.

Le côtoiement quotidien de la faune se manifeste dans des expressions qualificatives où le caractère d'un individu est formulé selon des images zoomorphes renvoyant au comportement d'un animal sauvage. Cette caractérisation ne concerne que les hommes. Du malin, rusé, agile qui réussit tout ce qu'il entreprend on dit *ʔá dāj* « Il est écureuil³² ». L'écervelé, glouton, niais et avide sera « pélican ». Le lion et le léopard, dit localement « panthère », caractérisent l'homme au pouvoir tranquille établi. Être « hyène » relève de la sottise et de la couardise les plus méprisables tandis qu'être « buffle » c'est être puissant dans la violence.

De même que le Tupuri décèle chez les hommes des caractéristiques qui lui semblent communes avec celles de certains animaux, il peut créer, au niveau individuel ou à celui du patrilignage, des rapports d'évitement et de respect avec une espèce donnée. L'animal est alors affecté à la catégorie des divinités ou des génies protecteurs.

³¹ Selon les cas on place des pièges à collet, de la colle dans les arbres, on enfume des termitières abandonnées. Un pêcheur qui s'était procuré un fusil s'adonnait à la chasse au canard sauvage *méndéwlé* à des fins lucratives. En janvier 1997, nous avons rencontré un berger tupuri itinérant engagé pour garder les bœufs d'autrui. Il circulait en lisière d'une « brousse » relativement étendue et portait un arc et un carquois.

³² Il s'agit de constructions prédicatives par un nominal du type/il/écureuil/.

L'animal sauvage en tant que s̄o « esprit protecteur, divinité »

L'animal sauvage participe de la religiosité des Tupuri où tout élément matériel : faune, flore ou objet fabriqué peut être affecté d'une force spirituelle. Du monde physique émane une énergie qui peut influencer sur le cours de la vie d'un homme. Ce concept est appelé s̄o. Il peut se manifester de manière positive ou négative. Aussi l'homme recourt-il à des prières et à des sacrifices pour attirer ses faveurs.

Certains s̄o(pl. s̄o.rē) sont reconnus et vénérés par l'ensemble de la population tupuri. Il en va ainsi de s̄o bāa, Dieu créateur qui en pleurant envoie la pluie fécondante, qui possède certaines femmes et fait l'objet d'un culte ; s̄o mǎn-húu.lí/ mère-mort/ cause de la forte mortalité infantile ou s̄o bàrkāgē, génie de l'eau qui renverse les pirogues et explique certaines noyades. Tout phénomène inhabituel et en conséquence source d'inquiétude peut être attribué à un s̄o et peut donner lieu à des sacrifices propitiatoires. L'aventure de la vie étant pleine de périls puisqu'outre la sorcellerie (witchcraft and sorcery) les éléments naturels peuvent aussi être hostiles, un homme avisé cherchera à s'assurer les bons offices de l'esprit des animaux sauvages. Des exemples illustreront ce concept : si une femme, rentrant de chercher des fagots, aperçoit un serpent mort en travers de son chemin, elle peut estimer que cette rencontre est inquiétante et décider, en conséquence, de sacrifier dorénavant au s̄o cūwēe « esprit du serpent »³³. Il en va de même pour quelqu'un qui a été mordu par un serpent venimeux et qui a guéri. Il adoptera ce s̄o. Un garçon scolarisé ayant trouvé deux fois de suite un crayon Bic par terre estima que cette trouvaille peu habituelle était de bon augure et sacrifiait dorénavant au s̄o bígí « esprit du Bic ». L'adoption d'un s̄o est ici une décision individuelle. Il concerne la relation entre un individu et n'importe quel élément naturel.

Cette relation privilégiée peut intervenir entre un patrilignage et un animal, de sorte que les écrits anciens parlent de relation totémique.

³³ Le serpent semble avoir un statut spécial. Les récits concernent le plus souvent la rencontre femme/serpent. Dans ce cas, il est interdit à la femme de parler du serpent, mort ou vivant, à tout homme qu'elle rencontrerait et cela sous peine de maladie voire de mort.

Ce lien est perçu comme la protection qu'un animal sauvage exercerait au profit des membres d'un patrilignage wèrë. L'animal ne fait l'objet d'aucun culte particulier. Le plus souvent, pour les membres du groupe, il y a interdit de tuer ou de manger l'animal en question.

Ainsi un adulte du village de Mangra, dont les habitants sont du lignage des forgerons, racontait que, dans le cours d'eau voisin au village, demeurait un crocodile considéré comme l'ami des habitants du village auxquels il n'avait jamais nui. Il était de mise lorsque des étrangers arrivaient en visite au village de les lui présenter afin qu'il ne les blesse pas. Ailleurs au village de Dawa, le fils du défunt chef racontait comment lors de la maladie de son père, un léopard, bëlë, venait de temps en temps dans la case de son père. Il montait même sur le lit et ne faisait point de mal à quiconque s'approchait. Le dernier jour quand son père était à l'agonie, la panthère fit son apparition au milieu même des personnes qui étaient là. Dès que son père eut quitté cette terre, la panthère ne vint plus. Et le fils du chef de conclure : « c'est ainsi que les choses se passaient pour attribuer un animal à un lignage. » Comme j'interrogeais par lettre un informateur³⁴ sur ces dires, il me répondit : « Quant au chef de Dawa, il s'agit de son vrai père (à côté duquel se manifesta le léopard) et non de son ancêtre. Comme vous l'avez dit, il est difficile pour vous de comprendre l'apparition de la panthère. Toutefois retenez les théories de nos ancêtres qui disent que c'est la personne malade elle-même qui se transforme en animal pour nous faire comprendre que c'est la mort qui l'attend. Il est donc difficile pour lui de recouvrer la santé. » Il y aurait donc une sorte de réincarnation sous forme animale, du moins dans ce dernier exemple.

Seuls certains lignages se reconnaissent ce lien singulier avec un animal³⁵. Dans son rapport daté de janvier 1950 au chef de région du Mayo Kebbi, Hervouet, chef de district de Fianga rend assez bien

³⁴ Lettre de David Baayang, juin 1997.

³⁵ Les Girdiri se pensent associés au chat sauvage, les Gouyouri à gëgäymāwā, oiseau non identifié qui vit le long du Mayo-Kebbi, le patrilignage möläymō et les Dablage ne tuent jamais de serpent. Selon l'administrateur français Hervouet, un lignage du village de Nenbakre protégeait le varan cāṅ.

compte du lien préférentiel à un animal d'abord par l'individu, puis adopté par les membres de son patrilignage :

« Il existe des clans ayant un totem particulier, commun à tous les membres du clan, mais ce n'est pas le cas général. Entre le totem et l'individu il n'y a pas de parenté de sang... il existe seulement un lien spirituel : le totem est la matérialisation du « génie protecteur ». Le totémisme entraîne l'interdiction de frapper, tuer, ou détruire le totem. Le fait de prier le génie protecteur n'est pas une prérogative exclusive du « Ouan-son » {chef de sōo}, tout individu peut le prier s'il en éprouve le désir. Lorsque les prières adressées par l'intermédiaire du totem habituel s'avèrent inopérantes, un individu inspiré peut faire choix d'un autre intermédiaire, lequel peut devenir totem. Prenons le cas d'un Toupouri appartenant à un groupement dont le totem est la hyène et dont le fils est gravement malade. Les premières prières adressées à ce son {sōo}, tant directement que par le Ouan-son se sont montrées inefficaces. Ce Toupouri peut avoir l'inspiration de matérialiser le génie protecteur d'une autre façon par exemple par le tamarinier. Il adresse alors ses prières à « Son banré » {sōo bāārē}. Si elles sont efficaces, lorsque ce Toupouri sera décédé, son fils continuera à s'adresser à « Son banré ». Le fils décédé, à son tour le nouveau totem tombera en désuétude. Mais si les prières à « Son bānré » se sont montrées particulièrement excellentes au cours de ces deux générations, les descendants du novateur continueront à s'adresser à « Son banré ». De ce fait et bien que le totem ne soit pas une caractéristique du clan, ce groupement peut former plus rapidement un clan que s'il avait conservé uniquement le totem général. À noter que celui-ci est conservé concurremment avec le nouveau. »³⁶

Il reste parfois le souvenir d'un mythe fondateur de la relation, comme c'est le cas pour les patrilignages qui se disent d'obédience « Doré », dont plusieurs versions du mythe d'origine renvoient à un lien avec un animal. Le mythe le plus complexe, légitimant la chefferie de Doré est celui donné par A.M. Sabara, infirmier né à Mouta-Fianga en 1936.

³⁶ Dans son rapport, Hervouet emploie le terme « clan » pour ce que nous identifions comme patrilignage wère.

Un chef toupouri installé au pied du mont Illi est averti en rêve qu'un « génie » le protège. Il reçoit dans son rêve des conseils pour le découvrir en l'attirant par l'exposition de nourriture³⁷. Lorsque le chef suit la trace qu'a laissée le voleur, il découvre en haut d'une montagne « un garçonnet âgé d'environ deux ans assis sur des feuilles fraîches à côté de feuilles sèches. Devant l'enfant se tient un lion, derrière une guenon, à sa gauche un boa et à sa droite une panthère ». L'enfant est adopté par le chef qui n'a que des filles. Il se révélera par la suite être le fils biologique du chef et de sa première femme qu'une voisine jalouse avait occulté lors de sa naissance en brousse. Recueilli par une guenon, l'enfant est élevé sous la protection des quatre animaux « symbolisant respectivement la force, l'intelligence, la méchanceté et la patience. Ces signes correspondent aux quatre formes miraculeuses représentées par des bêtes que tu as eues pour parents protecteurs dès le jour de ta naissance ». Selon le mythe, l'enfant reçoit le nom de Doré dōrē que Sabara traduit comme signifiant « noblesse », bien que le terme n'existe pas dans le lexique tupuri.

La présence dans le mythe de ces quatre animaux a sans doute pour but de légitimer l'ascendance qu'exerce le chef de Doré sur plusieurs lignages liés à ces animaux. Même si le lion n'existe pas à notre connaissance comme « totem » d'un lignage, le python, dit « boa » localement, et le singe sont tous deux des animaux que l'on ne tue pas et que l'on ne mange pas. Le premier est craint et fait d'ailleurs l'objet d'un tabou linguistique puisqu'il est toujours nommé par euphémisme « petit serpent » wē-cūwē ou « fils de chef » wēl wān ou encore wēl jōbō « fils de quelqu'un » – sous entendu d'influent, notable. Le python participe donc, du moins nominalement, de la descendance humaine même si le léopard reste l'animal duquel se réclament les Doré et d'autres lignages issus de Doré, comme celui du chef de Dawa déjà cité. Cette fraternité entre hommes et quelques animaux sauvages repose sur une crainte et un respect de ce qui est inconnu. Seules certaines catégories d'hommes ont le pouvoir de transgresser la séparation entre les règnes humain et animal.

³⁷ De la boule de mil et de la sauce gluante au tiktīgā (*Bridelia terminifolia* Müll Arg) qui laissera une trace.

Sorcellerie et double vue

Chez les Tupuri, deux types de sorcelleries sont craintes : *kërëŋ* transmis par la mère à ses enfants qui deviennent « anthropophages » malgré eux et *sà?ä*, sorcellerie volontaire que l'on peut acquérir de quelqu'un pour nuire à autrui. Le *jè sà?ä* exerce sa sorcellerie pour s'enrichir. Il « tue » une personne pour la récupérer la nuit après son enterrement sous forme de zombie. Ces zombies travaillent dans les champs pour le sorcier qui s'en sert comme esclaves. Pour ce qui nous intéresse le *jè sà?ä* peut également transformer quelqu'un en bœuf pour aller le vendre à un marché lointain. Les villages de Dablaga et de Djigilao en pays tupuri au Cameroun sont réputés pour leur marché à bétail et plusieurs informateurs savent que c'est là que des sorciers se sont rendus pour vendre des hommes transformés en bœufs. Il semblerait qu'on l'on puisse cependant reconnaître l'animal réel de l'homme transformé à la forme des sabots, l'homme-bœuf n'ayant pas un sabot à deux ongles, mais d'une seule pièce comme celui du cheval. Ce pouvoir attribué au sorcier, de remplacer des hommes en bétail pour s'enrichir et les vendre à un marché du Cameroun qui est censé approvisionner le sud du pays, m'a souvent été raconté.

Certains chasseurs, ceux qui sont spécialisés dans la chasse, *jè gäw*, sont capables de voir l'homme sous sa forme animale. Le père d'un de nos informateurs qui avait cette faculté de double vue, raconta à son fils qu'il ne consommait pas l'animal qu'il avait abattu s'il se rendait compte après coup que c'était en fait une personne transformée en animal. Il semble donc bien que même les animaux sauvages peuvent être des humains sous forme animale.

Conclusion

Bien que nous n'ayons cité que certains animaux dans nos exemples en raison de leurs poids dans les institutions ou dans la spiritualité tupuri, la plupart des animaux fait partie de la vie quotidienne et de la pensée courante. Le monde animal ne forme pas un bloc antinomique à celui des hommes. La frontière entre animal et humain se présente comme un continuum hiérarchisé avec l'homme en haut de

l'échelle. Cette osmose se manifeste tout particulièrement dans l'art oral. Ainsi dans les contes, les conflits humains sont le plus souvent transposés dans le règne animal qui forme une société en miroir de la société tupuri. De même, les proverbes qui véhiculent la philosophie tupuri sont presque toujours attribués à la parole d'un animal, sauvage ou domestique :

Hyène dit : Le bavard n'a pas de graisse.

Chien dit qu'on lui donne à manger à cause de son regard.

L'Insecte kamjak ne sent pas l'odeur de son propre corps.

Pintade s'est rasé la tête comme son père.

Dans l'analyse des rapports homme/animal, aux plans institutionnels et spirituels, le Tupuri pose les animaux sauvages comme équivalents du monde masculin. La brousse représente les mystères de l'inconnu. L'animal sauvage personnifie l'autre, à la fois objet d'adversité et de puissances potentiellement néfastes mais aussi susceptible d'être amadoué dans la forme institutionnalisée de *sōo* « esprit tutélaire » du lignage ou de l'individu. C'est ainsi que l'homme doit faire comme le léopard, quand Léopard dit : On ne fuit pas devant le combat.

En revanche, la relation à l'animal domestique est comparable à la relation de possession du féminin par le masculin. Les animaux domestiques s'échangent, au même titre que les femmes, entre hommes pour la survie des lignages. Le bétail, le chien, sont sacrifiés aux divinités ou mânes *sōo.rē* pour garantir la survie des lignages, comme la femme est incorporée dans le lignage du mari pour en assurer la survie. C'est ainsi qu'un autre proverbe tupuri nous dit : C'est la vache qui donne, c'est le taureau qui retient par-devers lui.

Bibliographie

- BOUKAR-WAINTCHOUÉ J., 1984 —
Structures traditionnelles et dynamisation des communautés : le cas du gurna chez les Tupuri du Cameroun, Yaoundé, INJS, Mémoire, 92 p.
- BURGAT F., 1997 —
Animal, mon prochain, Paris, Odile Jacob, 254 p.
- DJONG-YANG ALBERT O., 1978 —
Problèmes de croissance et de non croissance au Tchad : l'exemple de Lalé. Paris, univ. Paris-VIII, mémoire de maîtrise en Géographie, 101 p. + V.
- DUMAS-CHAMPION F., 1983 —
Les Masa du Tchad ; Bétail et société, Paris/Cambridge, Maison des sciences de l'homme/Cambridge University press, 276 p.
- FECKOUA L., 1977 —
Les hommes et leurs activités en pays toupouri du Tchad, thèse de 3^e cycle en Géographie, Paris-VIII, 476 p.
- FECKOUA L., 1985 —
Le mariage en pays toupouri (Tchad et Cameroun). In *Le milieu et les hommes. Recherches comparatives et historiques dans le bassin du lac Tchad*, Paris, Orstom, coll. Colloques et séminaires : 157-194.
- DE GARINE I., 1964 —
Les Massa du Cameroun, Paris, PUF, 260 p.
- HARRIS M., 1975 —
Cows, pigs, wars and witches : the riddles of culture, New York, Vintage books, 276 p.
- HERVOUET, 1950 —
« Notes pour servir à l'étude historique du district de Fianga », manuscrit, 12 p.
- KOULANDI J., 1990 —
« Le mariage chez les Toupouri », Garoua, ISH du Nord, CRESS ; 61 p. manuscrit.
- MENSALA F. A., 1986 —
Le pouvoir spirituel de ouang-Doré sur le pays Toupouri au Tchad, Paris, univ. de Paris-VIII, mémoire de DEA d'Anthropologie et de Sociologie politique, 61 p.
- RUELLAND S., 1988 —
Des chants pour des Dieux. Analyse d'un vocabulaire codé. In G. Calame-Griaule (ed.), *Les voix de la parole. Journal des africanistes*, 57 : 162-182.
- RUELLAND S., 1988 —
Dictionnaire Tupuri-français-anglais, Région de Mindaoré, Tchad. Paris, Peeters/Selaf, 342 p.
- RUELLAND S., 1992 —
Description du parler tupuri de Mindaoré, Mayo-Kebbi, Tchad Phonologie, morphologie, syntaxe. doctorat d'État ès-Lettres, université Paris-III, 589 p.
- RUELLAND S., 1993 —
Termes d'adresse et hiérarchie sociale chez les Tupuri du Tchad. In JP Caprile (ed.), *Aspects de la communication en Afrique* : 125-140.
- SABARA A. M. —
« La légende de Doré », 22 p., manuscrit.
- ZOCCARATO S., 1990 —
Fenêtres sur le monde toupouri – 1200 noms. Guidiguis, Mission catholique, ronéo. 185 p.