RAPPORTS HOMME/ANIMAL EN PAYS TUPURI: REPRESENTATIONS SOCIALES ET SOCIOLINGUISTIQUES

Jean Paul BALGA
Université de Maroua, Cameroun
balgajean@yahoo.fr

Abstract:
Adamawa-Ubangi language spoken in southwestern Chad and north-eastern Cameroon, the tupuri has many speakers. They have a special relationship with animals, including livestock that does most of the dowry in countries tupuri. In this paper, we describe the representations through the relationship of man with the pet, the woman with the beef, the perception of the dog, guardian of the family compound, the boundaries between man and domestic animal, human and wild animal, and wild animal as a spirit protector, witchcraft and second sight.

Keywords:
Tupuri, animal, beef, representations, woman

Introduction

Qu'il soit sauvage ou domestique, l'animal fait partie intégrante de la société tupuri où l'homme se définit à la fois comme agriculteur et éleveur; il vit en étroite osmose avec le monde animal: bovins, caprins, gallinacés, carnivores et volailles rentrent dans ses occupations quotidiennes. Mais comment considère-t-il le bétail? Étant donné que celui-ci est l'essentiel de la dot, comment perçoit-il la gent féminine? Quelles sont les espèces valorisées? Quel rôle joue l'animal vis-à-vis des ancêtres? Quels types de rapport s'établissent-ils entre l'homme et l'animal sauvage? Quelles fonctions remplit l'animal dans les institutions sociales et religieuses? Voilà autant de questions qui permettront de comprendre les relations complexes que le Tupuri entretient avec le règne animal.

Après avoir présenté les données ethnologiques ainsi que le lexique des concepts relatifs à l'opposition humain/animal, nous analyserons le symbolisme des animaux à travers la description des institutions sociales telles que le Tupuri les perpétue de nos jours. Il s'agit de décrire les représentations à travers les rapports de l'homme avec l'animal domestique, de la femme avec le bœuf; la perception du chien, gardien de l'enclos familial, les frontières entre l'homme et l'animal domestique, l'homme et l'animal sauvage, l'animal sauvage en tant qu'esprit protecteur, la sorcellerie et la double vue. Dans l'analyse des données, les aspects lexicologiques retiendront particulièrement notre attention tout au long de cet article.

BDD-A3994 © 2013 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:18 UTC)

1. Présentation de l'ethnie

D'après FECKOUA (1977: 31) et BALGA (2001: 8), les Tupuri occupent une partie de la frontière entre le Cameroun et le Tchad, soit le nord-est de l'Extrême-Nord du Cameroun et le sud-ouest du Tchad. Ils sont entourés des Massa et des Musgum au nord-est, des Mussey au sud-est, des Peuls au nord-ouest et des Mundang au sud-ouest. D'origine soudanaise, l'ethnie tupuri très prolifique, est portée vers l'extérieur en direction des no man's land et des grandes métropoles tchado-camerounaises. Des fortes communautés tupuri se sont établies à Rey-Bouba, Lagdo, Ngong, Poli, Mbé, Mbandjock, Yaoundé et Douala (Cameroun); Koundoul, Léré, Sar, N'Djamena, Bongor et Fianga (Tchad). On les retrouve majoritairement au Cameroun, dans les Départements du Mayo-Kani et Mayo-Danay, et au Tchad, dans le Département du Mayo-Kebbi.

Les 56 clans qui composent l'ethnie ont subi l'assimilation linguistique favorable à la langue tupuri au sein de laquelle BALGA (2012: 52-56) dénombre quatre principales variétés dialectales. Le tupuri est l'une des 12 langues qui font partie du groupe Mbum; les autres langues étant: le mundang, le mambay, le dama, le mono, le pam, le ndai, le mbum-ouest, le mbum-est, le kali, le kuo et le gbété. En fait le groupe Mbum est une des huit branches qui composent la sous-famille Adamaoua, laquelle comprend 37 langues réparties dans lesdits groupes. La sous-famille Adamaoua est l'une des deux sous-familles qui constituent la famille Adamaoua Oubanguienne. Celle-ci compte au total 40 langues inégalement réparties dans les deux sous-familles. La famille Adamaoua Oubanguienne est l'une des trois familles linguistiques du phylum Niger-Kordofan.

2. Champ lexical de l'homme et de l'animal

Dans la langue tupuri, l'opposition générique humain/animal n'est pas binaire mais trinitaire. L'humain s'oppose à l'animal sauvage et à l'animal domestique. Selon RUELLAND (2005: 375), à partir du concept de «personne» *jè*-qui en tant que nominal dépendant, a donné l'indéfini *jobo* «quelqu'un»/personne-certaine/. Le Tupuri exprime le générique Homme par le composé *jè ti waré* «homme»/personne-sur-mari/. Si la notion d'humain est ici véhiculée par un terme marqué comme masculin[1], son pluriel *jare* désigne «des personnes, des gens»: *jar tupuri* «les Tupuri». Face à ces termes exprimant l'humanité, perçue comme masculine, le concept «animal» se traduit par *nay* qui a pour pluriel *nayré.* Ce nom recouvre plutôt le concept d'animal sauvage, restreint le plus souvent aux gibiers

[1] Formé avec le terme *ware* «mari», l'élément «personne» composé sert à former les agents d'activités réservées aux hommes: *jè k`d day* /personne gardien bétail/ «berger», *jè hàlgè* /personne de la divination/ «devin», *jè fàage* /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 ti ŋ* /personne de la maison/ «chef de famille».

BDD-A3994 © 2013 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:18 UTC)

chassés pour leur viande, d'où l'extension aux notions de «viande, chair»[2]. Aussi le terme *horoge* «bétail, cheptel, troupeau», principalement bovin, inclut-il les autres petits animaux domestiques: caprins, ovins, voire les gallinacés. De nos jours, *horoge* est utilisé pour désigner toutes sortes de richesse. Par ces trois lexèmes, la langue tupuri oppose l'humain à l'animal sauvage et à l'animal domestique.

Le lexique marquant l'opposition sexuelle est en revanche commun aux hommes et aux animaux. Le signe *ware* «mari» donne le syntagme qualificatif *ma ti ware* «mâle» /celui-sur-mari/, et *waay* «femme, épouse» donne *ma ti waay* «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. *bolo* est employé pour indiquer l'animal mâle, non châtré: *bolo day* «un taureau» /mâle-bovin/, *bolo kak* «coq» /mâle gallinacé/, et s'appliquera au sens familier, voire vulgaire, à l'homme. On traduit donc par «un type, un mec» (début de conte: *bolo po yan*... «Il y a un type...» /homme/un certain/existe/). Parlant des femelles, la langue emploie le terme de parenté *maan*[3]- «mère»: *maan-day* «vache» /mère/vache/. Ce couple de signes oppose ainsi la virilité sexuelle masculine à la fertilité des génitrices. D'où la connotation familière dans l'emploi du terme pour les humains. RUELLAND (1993) a montré comment la société tupuri se structure sur une hiérarchie par âge parmi les hommes avec, comme enjeu, d'obtenir la descendance d'une femme; l'obtention d'épouses se fait par le truchement des fruits d'élevage.

3. L'homme et l'animal domestique

Étant donné que le Tupuri est éleveur, il vit en contact permanent avec l'animal domestique. Celui-ci constitue un moyen d'échange des valeurs entre les humains. C'est le cas de la dot où le bétail occupe une place de choix dans les pourparlers.

3.1. Le bœuf et la femme

On dote la femme avec du bétail. Ce dernier est appelé *horog wayn* /richesse-femme/. L'échange de cette richesse s'effectue dans des conditions précises exigées par la tradition.

[2] Ce concept entre dans la dénomination des parties du corps charnues: *nay glogè* «fesse» /chair du postérieur/, *nay jagè* «lèvre» /chair de la bouche/, *nay saŋ* «gencive» /chair de la dent/, *nay kuni* «cuisse» /chair de la cuisse/.

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

BDD-A3994 © 2013 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:18 UTC)

3.1.1. Le bœuf, élément essentiel de la dot

On dote la femme avec 12 bœufs en pays tupuri. Mais, des particularités peuvent entrer en ligne de compte et font revoir le chiffre à la hausse[4]. Le troupeau ne se constitue pas essentiellement des vaches ni des veaux et, encore moins des taureaux. On n'accepte pas non plus si la majorité des animaux sont maigres. Le troupeau destiné à la dot doit être digne. On parle de *day worè* /bovin beau/ ou *deere worè* /bovins beaux/. Trois taureaux, quatre génisses, trois veaux et deux vaches peuvent être les bienvenus au sein d'une belle-famille.

Parce qu'on dote la femme avec du bétail, chacun rêve d'acquérir du bœuf, *horoge*. Celui-ci étant l'unique moyen d'obtenir légalement une épouse. Le jeune homme, le plus souvent, se fait aider par son segment de patrilignage *ti binii* /sur/penis/ comprenant le père, les oncles paternels, les frères et cousins. Dans les familles où l'on dispose d'une ribambelle d'enfants, le jeune homme peut se faire louer comme berger chez les Peuls[5]. On parle de *gay naago*[6] en terme *fulfulde*. Aussi le lévirat, au sein du segment de lignage, donne-t-il l'occasion au fils aîné d'hériter tardivement une des épouses du père ou d'un oncle paternel.

Une fois versée, la compensation matrimoniale est souvent remise en circulation sans délai afin d'acquérir une épouse pour le 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 l'aspect général des bœufs, voire leur remplacement en cas de décès deux ans après le mariage[7]. Parfois le père de la fille fait provisoirement crédit à son gendre en acceptant de céder sa fille en échange des trois quarts de bœufs initialement exigés.

Cependant, tant que le mari n'aura pas donné la totalité du bétail, son beau-père peut récupérer sa fille à tout moment. Il parlera de *jak day*, «le restant des bœufs». Cette compensation fort élevée, garantit, dit-on, la solidité du mariage[8]. Sauf en cas de force majeure, un mari ne répudie pas sa femme. Du reste, la belle-

[4] Il peut arriver que les beaux-parents exigent plus de 12 bœufs dans le cas où leur fille dispose des qualités exceptionnelles (élancée, belle, travailleuse, brune, etc.). Aussi la dot ne se limite-t-elle pas seulement au bétail, mais elle s'étend aux caprins, ovins, volailles, travaux champêtres, corvées et autres services complémentaires que le gendre doit rendre à ses beaux-parents.

[5] Ethnie voisine où il y a des grands éleveurs. La rétribution pour une année de gardiennage est d'un jeune bœuf. Autrefois nombre de jeunes gens préféraient se rendre dans les villes industrielles (Mbandjock, Edéa, Douala, Yaoundé...) pour travailler comme ouvriers ou gardiens dans les usines afin d'obtenir des moyens matériels et financiers pour doter leur femme.

[6] Gardien des bœufs, berger qui paie le troupeau d'autrui.

[7] Il est de coutume préférable de rentabiliser au plus vite le troupeau avant qu'une bête ne tombe malade. C'est pourquoi, le bétail reçu pour le compte de la dot est souvent donné en dot pour le mariage du frère de la fille.

[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.

BDD-A3994 © 2013 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:18 UTC)

famille fait-elle pression sur sa fille afin qu'elle tienne fermement son foyer, et cela, de peur d'être obligée de rembourser l'ensemble de la compensation: bœufs, chèvres, menus, cadeaux, etc.[9]. En revanche, une femme qui n'a pas eu d'enfant après trois ou cinq ans de mariage peut avoir des relations intimes avec une parenté du mari dans l'espoir d'engendrer. On parle de *way kao* «femme de la parenté». Mais elle demeure, avec les enfants obtenus hors mariage, la femme de son «mari stérile».

Du point de vue économique, l'échange bœufs/femmes soude les patrilignages entre les familles. Il tisse 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.

Le rapprochement bœufs/femmes se manifeste aussi au niveau symbolique comme l'attestent des nombreux noms de filles choisis à leur naissance[10]. *May day* «la fille du bœuf», *man déeré* «la mère des bœufs», *day pa* «des bœufs encore», *day ferlé* «les bœufs sont revenus», *day fuli* «les bœufs en brousse» (allusion à l'abondance des bœufs que procurera la fillette quand elle ira en mariage), *day lin* «les bœufs à la maison», *day duuwé* «les bœufs sont venus», *day ni* «les bœufs y sont», *day so* «des bœufs donc», *da day* «trouver les bœufs», *bul day* «qui libère les bœufs», *day sac* «le bœuf a brillé», *tuday* «trou des bœufs», etc.

La possession des bœufs, seule richesse des 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 donné la totalité des bœufs de la compensation matrimoniale et son épouse en tirera orgueil pour avoir été bien dotée par son mari. C'est un honneur d'être dans un couple où la dot n'a posé aucun problème pour les deux parties. Il n'est nullement question pour la femme de se sentir «achetée», même en milieu scolarisé, voire universitaire[11]. Si le mari n'a pas fini de verser la dot, en cas de dispute, l'épouse ne manquera pas de le lui reprocher souvent publiquement, comme pour lui signifier qu'il n'est qu'un pauvre homme, un vaurien, un fainéant... L'identification jeune fille/bœuf est par ailleurs fréquemment attestée dans les chants où l'exclamation *maan day*/ mère bœuf/[12] est un compliment pour une femme ou une jeune fille. Comme l'argent en Occident, le bovin est investi

[9] De nos jours, le mariage forcé de jeunes filles a pratiquement disparu, de même que le mariage pré arrangé par les parents des jeunes mariés.

[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] De nos jours, les hommes scolarisés versent des sommes de compensation astronomiques (1000000, 1500000 fcfa) pour épouser une fille du «village».

[12] Sous d'autres cieux, il peut s'agir d'une insulte quant dit d'une fille qu'elle est «une mère des bœufs». En milieu tupuri, c'est un compliment.

BDD-A3994 © 2013 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:18 UTC)

des valeurs symboliques mélioratives grâce à ce rôle social prépondérant de médiat entre lignages qui échangent leurs filles contre des bœufs.

Dans son troupeau, le Tupuri trie des bœufs destinés à la compensation matrimoniale; de coutume, il se réserve les vaches laitières et les génisses. Il humanise les vaches qu'il conserve en leur donnant des noms, soit des descriptifs: *boufda* «la jaune», *blaarè* «la géante», *maayerga* «la tachetée»; soit des sobriquets qui correspondent aux surnoms d'origine *massa*, ethnie voisine. Les jeunes gens ont l'habitude de se donner ces mêmes sobriquets entre eux. Ils ignorent parfois le sens[13] de ces noms empruntés par snobisme, comme pour dire qu'ils ont la maîtrise de l'étymologie du tupuri supposé d'origine massa, langue tchadique. Aussi, la solidarité entre hommes et bœufs se trouve-t-elle magnifiée dans une institution nommée *gurna*.

3.1.2. Veau: *frère* de lait et compensateur matrimonial

Le *gurna* a été emprunté aux voisins massa (GARINE, 1964: 12; DUMAS-CHAMPION, 1983: 84). 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 forment au niveau d'un ou de plusieurs villages. Pour y adhérer, chaque homme doit théoriquement amener une vache laitière avec son veau[14]. Leur nourriture préférée sera *holè* avec *pà*, la bouillie de «boule» de mil rouge malaxée au lait des vaches.

Chaque année vers le mois d'octobre, une fois les récoltes de mil et de coton achevées, les jeunes gens, libérés des travaux champêtres, se choisissent un chef de *gurna*. Celui-ci, ancien gardien de bœufs expérimenté, se charge de demander au chef de terre un terrain pour l'installation d'un campement appelé *jak kao*. Choisi à l'ombre d'un arbre, le terrain sera parfois entouré d'épineux pour éviter tout vol de bétail pendant la nuit. Les hommes y vivent pendant six mois durant, jour et nuit, jusqu'à la dissolution du club au moment de la préparation des champs pour les semailles en avril quand reviennent les premières pluies. Le chef, nommé *wan gurna* procède à des rites d'installation en distribuant les tâches respectives à chacun des membres. L'organisation est rigoureusement hiérarchisée. Corvées de pâturage et de garde du camp échoient aux plus jeunes, tandis les plus âgés ont le droit de passer la nuit chez eux et de s'absenter à l'occasion des fêtes. La majorité des membres sont des hommes relativement jeunes, souvent mais pas nécessairement célibataires.

[13] Voir exemples des noms de bovins par les Massa dans DUMAS-CHAMPION (1983).

[14] Il semble que celui qui n'a pas de vache laitière peut apporter un taureau, voire partager à deux une vache laitière. Mais c'est là un écart à la règle et qui montre l'évolution du *gurna* tupuri qui se dissocie de la cure de lait *massa* d'origine bien que la nourriture soit à la base de bouillie de lait.

BDD-A3994 © 2013 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:18 UTC)

Pour être accepté au *gurna*, le jeune homme doit déjà avoir officiellement eu des rapports sexuels avec une jeune fille. C'est ce qu'on appelle *nagè may* «passer la nuit avec une fille». Lorsqu'on demande les motivations aux membres de *gurna*, c'est avec le sourire que tous évoquent la compagnie agréable[15], mais surtout le fait de boire du lait afin de prendre du poids. L'embonpoint est en effet signe de beauté. Pour mieux séduire les jeunes filles à la danse, l'homme a besoin d'un certain gabarit. Lors des cérémonies de funérailles, le danseur revêt des marques et ornementations d'origines animales. Traditionnellement, les hommes attachent les *maan twée*, peaux d'antilope ou de gazelle autour de leur hanche. Ceux qui en possèdent les nouent sur un short blanc[16]. Ainsi revêtus des dépouilles de leur chasse[17], ils réactualisent 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'herbes fait office de collier. Le *ti pà* est remarquable sur les danseurs, c'est-à-dire que leur poitrine est aspergée de lait mélangé à la farine en signe d'abondance et de prospérité. Brandissant un bâton de garde, sans lequel aucun Tupuri ne saurait danser, ils tournent en chantant autour des joueurs de tambours. Ils avancent lentement, légèrement inclinés en avant, 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 sur leur dos d'énormes cornes de l'antilope cheval, de cobes ou de gazelles dans lesquelles, à un entracte, ils souffleront pour donner un court concert préparé lors de leur garde en brousse.

Si le but avoué de la participation au *gurna* est l'embonpoint pour séduire les jeunes filles, l'institution a une fonction sociale primordiale. Elle regroupe les hommes en une communauté solidaire où chacun apprend sa position respective envers les membres 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 copains, 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 les membres du *gurna* d'un même village est un facteur identitaire (BOUKAR-WANTCHOUE, 1984). Elle est d'autant plus forte que le club remplit aussi une fonction de contre-pouvoir et de régulation des mœurs au sein de la société. En effet lorsque les membres se

[15] Les jeunes gens s'exercent entre eux et se mesurent aux hommes d'autres gurna lors des rencontres.
[16] L'uniforme moderne a varié puisqu'il y a une trentaine d'années c'était un slip bleu et rouge qui se portait.
[17] Les brousses étant en majorité défichées, seule subsiste une chasse rituelle où il est rare de tuer encore quelques gazelles.

BDD-A3994 © 2013 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:18 UTC)

rendent aux enterrements, ou aux levées de deuil des notables, les contenus des chants, *sin gurna*, sont une compilation des louanges aux autorités. Il peut aussi s'agir des révélations publiques relatives aux infractions des règles sociales. On y dévoile sous forme allusive les mœurs reprouvées: adultère, inceste, zoophilie, corruption, jalousie, gourmandise, etc. Chaque village choisit le chant d'un compositeur en fonction des thèmes abordés et de son talent oratoire[18]. Les *gurna* de plusieurs villages qui ont choisi le chant du même compositeur dansent ensemble aux levées de deuil.

Dans ce club, un homme constitue 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 *gurna*/veau avec lequel il partage le lait de la vache. C'est ce veau, *frère* de lait, qui est par la suite donné 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 *gurna* comme le corral chez tout chef de maison se nomme *kaw day*[19], «parenté du bœuf».

Signalons que les gamins de moins de dix ans se regroupent eux aussi pour le *gurna kakre* «*gurna* des poules». Il en est de même des adolescents chargés du gardiennage des troupeaux de chèvres et de moutons, qui créent sur le modèle des adultes un *gurna fiiri*, gurna des chèvres. Apprenant des chants composés par certains de leurs membres en mal de célébrité, ces garçons établissent des campements tout à fait semblables à ceux de leurs aînés. Ils chantent et dansent publiquement lors des cérémonies de commémoration des funérailles.

3.2. Le chien, gardien de l'enclos familial

Après le bovin et le petit bétail, le troisième animal domestique le plus apprécié est le chien, *waay*. 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 *werè*, au sens où il garantit les rapports harmonieux entre les vivants et les ancêtres morts. De ce fait, le chien fait partie de la famille et reçoit lui aussi un nom comme des vaches préférées. S'il n'a pas su garder la famille contre l'intrusion du mal, *balakge* qui prend corps dans les désirs sexuels incestueux – entre *kawrè* «parents» - c'est sous la forme d'un chiot qu'il est sacrifié dans un rite purificatoire.

[18] L'art de la métaphore et le rythme sont commentés et jugés.

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

BDD-A3994 © 2013 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:18 UTC)

L'inceste *yoo* – 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 femme[20] avoue chez le devin avoir eu des rapports sexuels avec un «parent» (*kaw:* père géniteur ou classificatoire, frère, oncle maternel, etc.). Ce *balakge* contrarie les ancêtres du lignage de l'enfant au point qu'une cérémonie purificatrice d'apaisement appelée *porgè*, doit avoir lieu entre les partenaires coupables.

Lorsqu'il y a 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, se dépouiller de leurs 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 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 attitrés 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, *nay* comme les animaux sauvages. Les jeunes gens gardiens de troupeau ont l'occasion de circuler loin de leur village et de voler des chiens errants. 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. Parce que le chien représente le genre masculin, sa viande est interdite au genre féminin. Celle-ci est réservée uniquement aux hommes qui sont associés aux chiens dans la survivance du lignage.

3.3. Frontières entre l'homme et l'animal domestique

Alors que le bétail est toujours valorisé en tant que richesse, clé de voûte du mariage et support de l'institution, des cas de zoophilie sont pourtant attestés. Ceux-ci sont bien entendu réprouvés, la punition, outre les sacrifices purificatoires, est l'exposition au ridicule dans les cérémonies populaires[21]. Dans les chants de *féw laaga* /la lune refuse/, de *bolge*, de *waywa* ou de *dalinga*, femmes et hommes

[20] La faute est recherchée généralement auprès des femmes. Ce sont eux qui avouent des rapports incestueux, même si la honte retombe sur l'homme dont le comportement est publiquement exposé dans les chants populaires.

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

BDD-A3994 © 2013 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:18 UTC)

sont apostrophés et identifiés par leur nom et leur crime dénoncé. Tout animal domestique peut être cité bien que nous ayons surtout relevé le bovin, l'ânesse, le chien et de nos jours les truites. Un exemple de chant[22] remet en cause le mariage d'un certain Palé avec la dévergondée Didja, la fille du chef de Yokga:

Si tu as des bœufs,
Ceux-ci t'exposent au crédit.
Mais je plains Palé, le fils du chef de Yokga;
Il y a une prostituée chez Bagalé,
Elle fait l'amour plus que l'ânesse,
Je l'ai couchée cinq fois de suite,
Elle se plaint encore.
Et me dit qu'il faut absolument sept ou neufs coups.
Palé, récupère tes bœufs,
L'amour du sexe de cette fille dépasse le monde entier.
L'amour du sexe de Didja:
Elle aime le pénis plus que le lait[23] *d'une vache*
Dont le petit est assez grand.

Autre exemple: il s'agit d'un chant populaire dont le refrain porte sur une certaine fille nommée Maïlamdaré. C'est une belle fille de la famille royale. Le chanteur se plaint parce qu'il manque du bétail pour la doter:

Je n'ai pas de bœufs,
Si j'en avais,
J'allais doter Maïlamdaré.

Oh! la fille du chef ne se marie pas,
Oui, la fille du chef ne trouve pas de mari.

Je n'ai pas de bœufs,
Si j'en avais,
J'allais doter Maïlamdaré.

Sarmanda,
La fille du chef ne se marie pas,
La fille du chef ne trouve pas de mari.

Je n'ai pas de bœufs,

[22] *Le tupuri est la langue originelle du chant. Ici, il est question d'une traduction approximative en français.*
[23] *Le lait d'une vache dont le petit est assez grand est particulièrement succulent, nourrissant, très bon.*

BDD-A3994 © 2013 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:18 UTC)

Si j'en avais,
J'allais doter Maïlamdaré.

Parfois l'accusation de zoophilie est une simple insulte comme il se dit en Occident d'une personne: «C'est un requin», «Quel cochon!». Dans certains cas, le reproche se traduit en métaphore pour des transgressions sexuelles condamnées. Dans un chant, une élève du CES[24] 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 de 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 ânesse[25].

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 cas 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.

Les écarts de conduite sont considérés comme des perversions qui suscitent l'opprobre parce qu'ils mettent en danger la descendance de l'homme par une confusion entre règnes humain et animal. Le châtiment encouru est la honte et la dérision par la révélation publique du délit. Dans tous les exemples, la frontière entre l'homme et l'animal domestique est presqu'inexistante. Il en va de même de sa relation avec l'animal sauvage.

4. L'homme et l'animal sauvage

L'homme a des relations ambivalentes avec l'animal sauvage. Ce dernier est désigné par le terme *nay*. 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 les contes et les récits nostalgiques d'antan. Il y a trente ans on pouvait encore rencontrer quelques personnes âgées dont les souvenirs de chasse remontaient à leur jeunesse. Aujourd'hui, les brousses sont presque toutes défrichées. Le terme *felegge* désigne une activité de chasse occasionnelle. N'importe quel homme peut partir de nuit

[24] Collège d'Enseignement Secondaire.
[25] La position de l'accouchement des animaux, par derrière, est aussi citée comme péjorative dans ce même chant.

BDD-A3994 © 2013 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:18 UTC)

pour chasser avec son chien. *jègao* renvoie au chasseur professionnel. Le terme *darge* lui, désigne la chasse collective ritualisée qui existe encore, même si le gros gibier est de plus en plus 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 lorsqu'ils mènent leurs troupeaux au pâturage. Le petit gibier – rats, écureuils, varans, oiseaux – est immédiatement grillé et consommé sur place[26]. Cette chasse d'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 les 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 à *a ndan* «il est écureuil»[27]. L'écervelé, glouton, niais et avide sera *goboo* «pélican». Le lion et le léopard, dit localement «panthère», caractérisent l'homme au pouvoir établi. Être «hyène» relève de la sottise et de la couardise les plus méprisables tandis qu'être «buffle», c'est être puissant et violent.

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.

4.1. L'animal sauvage, esprit protecteur de la famille

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 influe sur le cours de la vie d'un homme. Ce concept est appelé *soo*. Il se manifeste de manière positive ou négative. Aussi l'homme recourt-il à des prières et des sacrifices pour attirer ses faveurs.

Certains *sooré*[28] sont reconnus et vénérés par l'ensemble de la population. Ainsi *soo baa*, Dieu protecteur qui, en pleurant, envoie la pluie féconde. Il possède

[26] Selon les cas, on place les 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 *médndeolé* 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.

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

[28] Pluriel de *soo.*

BDD-A3994 © 2013 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:18 UTC)

certaines femmes et fait l'objet de nombreux sacrifices. *soo man huli* /mère-mort/ « le diable » cause de mortalité infantile; *soo barkagge*, génie de l'eau qui renverse les pirogues et responsable des noyades. Tout phénomène inhabituel est source d'inquiétude, et on l'attribue au *soo*. Celui-ci doit être contenté par des sacrifices propitiatoires.

L'aventure de la vie étant pleine de périls puisque, outre la sorcellerie, les éléments naturels peuvent aussi être hostiles. C'est pourquoi, un homme avisé cherchera à s'assurer les bons offices de l'esprit des animaux sauvages. Par exemples, si une femme, rentrant du champ avec du bois de chauffage, aperçoit un serpent mort en travers de son chemin, elle peut en faire un sujet d'inquiétante. En conséquence, elle fera dorénavant des sacrifices *soo cuwé* «esprit du serpent»[29]. Il en sera de même pour quelqu'un qui a été guéri suite aux morsures d'un serpent venimeux. Il n'hésitera pas à adopter ce *soo* du reptile. Un garçon scolarisé ayant trouvé deux fois de suite un crayon *Bic* par terre estimera que cette trouvaille peu inhabituelle est de bon augure. Il sacrifiera désormais au *soo bigi* «esprit du *Bic*». L'adoption du *soo* est ici une décision personnelle, car il s'agit d'une relation entre l'individu et un élément naturel.

Ce rapport privilégié peut intervenir entre un patrilignage et un animal, de sorte que la tradition l'attribue au totem. Celui-ci assurerait protection au profit des membres d'un patrilignage *wèré*. Mais, l'animal ne fait l'objet d'aucun culte particulier. Le plus souvent, pour les membres du groupe, il y a interdiction de tuer ou de manger cet animal en question.

En effet, 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 nuit. 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 que durant la maladie de son père, un léopard, *bélè*, venait de temps en temps chez eux. Il montait même sur le lit du malade mais ne faisait point de mal à quiconque s'approchait de lui. 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 nous avons poursuivi nos enquêtes sur ces dires, un informateur 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

[29] Le serpent semble avoir un statut social. 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.

BDD-A3994 © 2013 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:18 UTC)

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 animal[30]. Dans son rapport daté de janvier 1950 au chef de la région du Mayo-Kebbi, Hervouet, Chef de district de Fianga, rend assez bien compte du lien préférentiel à un animal. Ce lieu est adopté non seulement par l'individu mais aussi par tous les membres de son patrilignage. Voici le propos de l'administrateur colonial rapporté par RUELLAND (1988: 168).

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 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 *soo*/, 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 l'hyène et dont le fils est gravement malade. Les premières prières adressées à ce *son* (*soo*), 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» /*soo baare*/. 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 banré» 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[31].

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,

[30] Les *Girdiri* se pensent associés au chat sauvage, les *Guyuri* à *jegaymawa*, oiseau non identifié qui vit le long du Mayo-Kebbi, le patrilignage *Molaymo* et les *Dablage* ne tuent jamais de serpent, les *Baygaré* ne tuent ni ne mangent le renard, les *Sonog* ne mangent pas la tortue, etc...

[31] Dans son rapport, Hervouet emploie le terme « clan » pour ce que nous identifions comme patrilignage, *wèré*.

BDD-A3994 © 2013 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:18 UTC)

légitimant la chefferie de *doré* est celui donné par A. M. Sabara, infirmier né à Mouta-Fianga en 1936. Voici ce qu'il raconte: un chef tupuri installé au pied du mont Illi est averti en rêve qu'une «génie» le protège. Il reçoit dans son rêve des conseils pour le découvrir en l'attirant par l'exposition de nourriture[32]. Lorsque le chef suit la trace qu'a laissée le voleur, il découvre au sommet d'une montagne «un garçonnet âgé d'environ deux ans assis sur des feuilles fraîches à côté des feuilles sèches. Devant l'enfant se tient un lion, derrière une guenon, à sa gauche un boa et 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* que Sabara traduit comme signifiant «noblesse», bien que le terme n'existe pas dans le lexique tupuri.

La présence des quatre animaux dans le mythe 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 ni ne mange en milieu tupuri. Le premier est craint et fait d'ailleurs l'objet d'un tabou linguistique puisqu'il est toujours nommé par euphémisme «petit serpent» *we cuwé*, ou «fils de chef» *wel waan*, ou encore *wel jobo* «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 d'eux, 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.

4.2. Sorcellerie et double vue

Chez les Tupuri, deux types de sorcelleries sèment la terreur: *kréin* transmis par la mère à ses enfants qui deviennent, dit-on, «anthropophages» malgré eux; le *sàa*, sorcellerie volontaire que l'on peut acquérir chez quelqu'un pour nuire à autrui. Le *sàa* exercerait sa sorcellerie pour s'enrichir. Il «tue» une personne pour la récupérer aussitôt la nuit qui suit son enterrement, sous forme de zombie. Ces zombies travailleraient comme esclaves dans les champs du sorcier.

[32] De la boule de mil et de la sauce gluante au *tiktiga* (*Bridelia terminifolial*) qui laissera une trace.

BDD-A3994 © 2013 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:18 UTC)

Le *jè sàa* peut également transformer quelqu'un en bœuf pour aller le vendre à un marché lointain. Les villages de Dablagge et de Djiglao en milieu tupuri du Cameroun sont réputés pour leur marché à bétail et plusieurs informateurs savent que c'est là où nombre de sorciers se rendent pour vendre les hommes transformés en bœufs. Il semblerait que l'on puisse cependant reconnaître l'animal ordinaire 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 transformer des hommes en bétail pour les vendre aux marchés camerounais est un fait bien connu du milieu tupuri.

Ceux qui ont une certaine expertise dans la chasse, *jè gaw*, ont le pouvoir 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 jamais l'animal qu'il avait abattu s'il se rendait compte après coup que c'était en fait une personne transformée en animal. Il paraît donc bien que même les animaux sauvages puissent être des humains sous forme animale – c'est le cas des totems.

Bien que nous n'ayons cité que certains animaux dans nos exemples en raison de leurs poids dans les institutions et la spiritualité tupuri, la plupart des animaux font partie de la vie quotidienne et de la pensée courante. Le monde animal ne forme pas un bloc antinomique à celui des hommes. La relation entre animal et humain se présente comme un continuum hiérarchisé qui place 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 un monde en miroir de la société. 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.
Varan dit qu'on ne s'immerge pas dans l'eau avec l'enfant d'autrui.
Éléphant dit qu'il mange les épines parce qu'il tient compte de son anus.
Chat dit qu'on ne se fâche pas contre le propriétaire de la poule.

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

BDD-A3994 © 2013 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:18 UTC)

Conclusion

Au terme de cette analyse, on s'aperçoit que le lexique marquant l'opposition sexuelle est commun aux hommes et aux animaux. Pour désigner des animaux femelles, la langue emploie le terme de parenté *maan* - «mère»: *maan-day* «vache» /mère/vache/. Ce couple de signes oppose ainsi la virilité sexuelle masculine à la fertilité des génitrices. La société fort hiérarchisée, a grand enjeu d'obtenir la descendance de la femme. Pour l'obtention d'épouses, l'homme se sert de l'animal domestique comme monnaie d'échange. Celui-ci est également utilisé au *gurna*. Dans ce club, l'homme constitue avec sa vache laitière et son veau une représentation imparfaite homme/animal de la cellule familiale. Il s'établit ainsi une équivalence: membre du *gurna*/jeune veau avec lequel le lait de la vache est partagé. C'est le veau, *frère* de lait, qui est par la suite donné en compensation matrimoniale pour acquérir une épouse. On peut donc parler d'une certaine fraternité de lait entre hommes et veaux. En somme, la relation à l'animal domestique est comparable à la relation de possession du féminin par le masculin. Pour la survie des lignages, les animaux domestiques s'échangent, contre les femmes. Le bétail et le chien sont sacrifiés aux divinités *sooré* pour garantir la pérennité des lignages, comme la femme est incorporée dans le lignage du mari pour en assurer la descendance. «C'est la vache qui donne, c'est le taureau qui retient par-devers lui», dit un proverbe tupuri. L'animal sauvage est identifié au monde masculin. La brousse, domaine de l'inconnu, est le réservoir des puissances hostiles mais aussi domptables dans la forme institutionnalisée de *soo*.

Bibliographie

BALGA J. P., 2005, *La cohabitation entre le français et le tupuri au sud du Mayo-Kani*. Mémoire de DEA, Ngaoundéré, Université de Ngaoundéré.

BALGA J. P., 2012, *Le français en contact avec le tupuri à Maroua (Cameroun): phonologie, morpho-syntaxe et imaginaire linguistique*, Thèse de Doctorat Ph. D., Université de Ngaoundéré.

BOUKAR-WAINTCHOUÉ, 1984, *Structures traditionnelles et dynamisation des communautés: le cas du gurna chez les Tupuri du Cameroun*, Mémoire DEA, Yaoundé: INJS.

BOULET J., 1978, *Le Nord du Cameroun, des hommes, une région*. ORSTOM, inéd.

BURGAT F., 1997, *Animal, mon prochain*. Paris: Odile Jacob.

DJONG-YANG A. O. (1978), *Problèmes de croissance et de non croissance au Tchad: l'exemple de Lalé*, Mémoire de maîtrise en géographie, Paris, Université Paris-VIII.

DUMAS-CHAMPION F., 1983, *Les Masa du Tchad; bétail et société*. Paris/Cambridge, Maison des sciences de l'homme/Cambidge University press.

BDD-A3994 © 2013 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:18 UTC)

FECKOUA L., 1977, *Les hommes et leurs activités en pays toupouri du Tchad*. Thèse de 3e cycle en géographie, Paris, Paris-VIII.

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 Tchad.* Paris, Orstom, coll. «Colloques et séminaires», pp. 157-194.

DE GARINE I., 1964, *Les Masa du Cameroun*. Paris, PUF.

HARRIS M., 1975, *Cows, pigs, wars and witches: the riddles of culture*. New-York, Vintage books.

HERVOUET, 1950, *Notes pour servir à l'étude historique du district de Fianga.* Manuscrit.

KOULANDI J., 1990, *Le mariage chez les Toupour*. Garoua, ISH du Nord, CRESS, Manuscrit.

MENSALA F. A., 1986, *Le pouvoir spirituel d'ouang-Doré sur le pays toupouri au Tchad*, Mémoire DEA Paris, Université Paris-VIII.

MOUCHET, J-J., 1938, «Pratiques de divination massa et tupuri». In: *Bulletin de la société du Cameroun 4*, pp. 61-74.

RUELLAND S., 1988, «Des chants pour les Dieux. Analyse d'un vocabulaire codé». In: GALAME-GRIAULE G, *Les voix de la parole. Journal des africanistes* 57, pp. 162-182.

RUELLAND S., 1988, *Dictionnaire Tupuri-français-anglais, Région de Mindaoré, Tchad*. Paris, Peeters/selaf.

RUELLAND S., 1992, *Description du parler tupuri de Mindaoré, Mayo-Kebbi, Tchad, Phonologie, Morphologie, Syntaxe*, Doctorat d'État ès-Lettres, Paris, Université Paris-III.

RUELLAND S., 1993, «Termes d'adresse et hiérarchie sociale chez les Tupuri du Tchad», In: CAPRILE JP, *Aspects de la communication en Afrique*, pp. 125-140.

RUELLAND S. « L'homme et l'animal en pays tupuri: réalités et représentations», In: *L'homme et l'animal dans le bassin du Lac Tchad*, pp. 375-392.

SABARA A. M. *La légende de Doré*. Inéd.

BDD-A3994 © 2013 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:18 UTC)