



ENTRE CIEL ET TERRE

Climat et sociétés

Esther Katz, Annamária Lammel et Marina Goloubinoff
(éditeurs scientifiques)

Couverture :

Orage au Burkina Faso (photo François Sodter © IRD).

Quatrième de couverture (de haut en bas) :

Rite gouro (Côte d'Ivoire) : masque *Blesou-Blese* (photo Claudie Haxaire). *Cf.* article p. 457.

Entre ciel et terre : rite du *Volador* (Totonaques du Veracruz, Mexique) (photo Esther Katz © IRD). *Cf.* article p. 89.

Offrandes de l'homme-jaguar pour demander la pluie (Nahuas de la Montaña du Guerrero, Mexique) (photo Christophe Kuhn). *Cf.* article p. 253.

Chamelier touareg du Niger (photo Joseph Laure © IRD).

Récolte du maïs (Mixtèque d'Oaxaca, Mexique) (photo Esther Katz © IRD). *Cf.* article p. 63.

ENTRE CIEL ET TERRE

Climat et sociétés

**Esther KATZ,
Annamária LAMMEL,
Marina GOLOUBINOFF
(éditeurs scientifiques)**

ENTRE CIEL ET TERRE

Climat et sociétés

Éditions Ibis Press
8 rue des Lyonnais
75005 Paris

Éditions IRD
32, rue Henri Varagnat
93143 Bondy

SOMMAIRE

AVANT-PROPOS	11
<i>Esther Katz & Marina Goloubinoff</i>	
INTRODUCTION	
Éléments pour une anthropologie du climat	15
<i>Esther Katz, Annamária Lammel & Marina Goloubinoff</i>	
LE CLIMAT : SAVOIRS ET REPRÉSENTATIONS	
Ethnopsychologie et climats en Grèce ancienne.	25
<i>Bernard Sergent</i>	
Des humeurs, des saints et du temps. Climat et santé chez les P'urhépecha de la Sierra Tarasca (Michoacan, Mexique).	39
<i>Élizabeth Motte-Florac</i>	
Rites, représentations et météorologie dans la Terre de la Pluie (Mixteca, Mexique).	63
<i>Esther Katz</i>	
Les couleurs du vent, la voix de l'arc-en-ciel.	89
Perception du climat chez les Totonagues (Mexique).	
<i>Annamária Lammel</i>	
Savoirs et pratiques liées aux variations saisonnières chez les pêcheurs vili du Congo.	109
<i>Jean-Claude Nguingiri</i>	
La rose des vents et l'orientation en Bretagne.	121
<i>Catherine Corvec</i>	
Neiges en Margeride.	143
Hivers paysans dans une région de montagne française.	
<i>Martin de La Soudière</i>	

MÉTÉOROLOGIE SCIENTIFIQUE ET POPULAIRE : OBSERVATION ET PRÉVISION DU TEMPS QU'IL FAIT

Notre temps quotidien. 163

Pour une ethnographie de la météorologie ordinaire.

Martin de La Soudière

Demandes sociales, savoirs populaires et observation 171

météorologique scientifique en France au XIX^e siècle.

Le cas des Sociétés savantes de province.

Valentin Pelosse

Ethno-meteorology : a modern view about folk signs. 183

Vyasheslav Rudnev

Entre bonnes et mauvaises années au Sahel. 189

Climat et météorologie populaire en pays soninké

(Mauritanie, Sénégal) au XIX^e et XX^e siècles.

Monique Chastanet

CLIMAT, VARIATIONS SAISONNIÈRES ET CALENDRIERS

Saisons mouvantes, prévisions, présages et décisions 213

chez les Peul du Yatenga (Burkina Faso).

Anne Bergeret

Lire la lune : Cours du temps, rythmes climatiques et 233

pratiques agricoles. L'exemple des communautés rurales

des Hautes Terres centrales de Madagascar.

Chantal Blanc-Pamard & Hervé Rakoto Ramiarantsoa

Le "chemin de croix" de l'eau. Climat, calendrier agricole et 253

religieux chez les Nahuas du Guerrero (Mexique).

Aline Hémond & Marina Goloubinoff

Perception du climat et calendrier agricole 277

chez les Fon du sud du Togo et du Bénin.

Dominique Juhé-Beaulaton

rites de pluie, prêtres, chamanes et magiciens

L'action rituelle pour la pluie (Anti-Atlas, Maroc du Sud). 299

Narjys El Alaoui

Climat et activités saisonnières dans une communauté forestière du Kivu (République Démocratique du Congo). 321
Denis Malasi Ngandu

Les Khmers et la pluie. 339
Marie-Alexandrine Martin

Temps, pouvoir et société dans les communautés aymaras de l'altiplano (Bolivie). 357
Gilles Rivière

Southeast European weather magicians : 375
Indo-European agrarian shamanism.
Éva Pócs

LES ALÉAS DU CLIMAT

Saint Gaudérique et la pluie dans les Pyrénées catalanes : 391
de la fertilité aux grandes inondations.
Jean-Louis Olive

Risque climatique et changement social 417
dans la région de Maradi (Niger).
Anne Luxereau

La pluie et le soleil, le soleil avec la lune. 433
Climat, anomalies du ciel et maladies des plantes
dans les Andes vénézuéliennes.
Pascale de Robert

Quand sécheresse se conjugue avec "conjoncture". Les aléas 457
contemporains du climat selon les Gouro de Côte d'Ivoire.
Claudie Haxaire

Le rôle de l'information dans les attitudes et les opinions 481
individuelles face aux changements climatiques. Enquête
comparative au Québec (Canada) et dans le sud-est de la France.
Judith Epstein

ANNEXE

Pistes bibliographiques. 505
Esther Katz

AVANT-PROPOS

Esther KATZ & Marina GOLOUBINOFF

Tout a commencé sur les hauteurs des volcans du Mexique central. C'était en 1986, Stanisław Iwaniszewski, archéologue polonais, nous avait proposé de l'accompagner sur les sites préhispaniques qu'il fouillait alors, à plus de 4 000 mètres d'altitude. Nous ne pouvions nous empêcher de penser à ces peuples anciens qui, bravant les tempêtes électriques et le froid mordant, venaient en ces lieux grandioses et désolés pour rendre un culte au dieu de la pluie (*cf.* Iwaniszewski, 1986). Nous avons ensuite eu l'occasion de nous entretenir avec Don Lucio, chamane initié par la foudre, qui se rendait encore chaque année au début du mois de mai sur ces mêmes volcans afin d'y demander la pluie. Tout cela a attiré notre attention sur l'importance et la vitalité des rites de pluie au Mexique, y compris chez les Nahuas du Guerrero et les Mixtèques d'Oaxaca, parmi lesquels nous réalisions nos recherches respectives.

Les idées d'Alejandro de Avila (1979) sur les faiseurs de pluie du Morelos et de Zoltán Paulinyi, historien hongrois qui pensait que l'origine de l'État au Mexique central était liée à la maîtrise rituelle des éléments climatiques, ont enrichi notre réflexion sur le sujet. Les travaux de Sylvie Muller (1993) sur la conception du cycle annuel en Irlande et de Claudine Berthe-Friedberg (1980) sur la relation entre pluie, chaleur, humidité, fertilité de la terre et des femmes chez les Bunaq de Timor ont élargi la perspective de cette recherche.

Avec Annamária Lammel, qui s'intéressait alors au *táltos*, personnage mythique des contes hongrois combattant les tempêtes (Lammel, 1993), nous avons décidé d'organiser une table ronde sur le climat à l'occasion du XIII^e CICAIE (Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques) à Mexico.

L'atelier "*Le climat : perception, prévision, manipulation*" s'est déroulé sur cinq sessions, du 2 au 4 août 1993, et a réuni trente chercheurs de diverses disciplines venus de quinze pays différents. Une grande partie des communications présentées sont publiées dans cet ouvrage. Les communications en espagnol portant sur l'Espagne et l'Amérique Latine ont été publiées dans un ouvrage intitulé *Antropología del clima en el mundo hispano-americano*, édité par Abya-Yala à Quito (Goloubinoff *et al.*, 1997). Certaines d'entre elles sont également incluses dans ce volume. Plusieurs communications ont été publiées à part : celles de Bruce Love (« Chac: Maya god of rain, thunder, and lightning »), Jun Takeda (« Weather and its effect on fauna and flora with special reference to the traditional food-gathering activities of the Ryukyu Islanders, Japan ») et des hydrologues Olivier Grunberger, Catherine Liot et Jean-

Louis Janeau («Las salinas de Carrillo y el clima chihuahuense (México). Eficiencia climática de dos sistemas de producción de sal continental »). Les communications de Carlos Viesca («Tlálóc y la Santa Cruz : el trabajo con el tiempo ayer y hoy »), Pierre Robbe («les types de temps chez les Inuit du Groenland»), Sylvie Muller («Les Douze Jours de Noël ou la “conception” de l’année dans la tradition populaire irlandaise») et Ilona Nagy («Exerting influence on the weather in the Hungarian peasant culture by means of magic/paraliturg») n’ont pas été publiées. Par ailleurs, un certain nombre d’auteurs qui n’avaient pu se rendre à Mexico ont souhaité se joindre à ce projet d’édition. Nous regrettons que l’article de Pierre Cabalion («Intervention traditionnelle sur les éléments naturels au Vanuatu») n’ait finalement pu être inclus dans cet ouvrage, mais il a également enrichi la discussion. Nous rendons hommage à Italo Signorini, qui est décédé en 1994, quelques mois après le CICAIE. Son article est publié dans le volume espagnol.

Nous remercions tous ceux qui ont participé, directement ou indirectement, à l’élaboration de cet ouvrage. Les auteurs, tout d’abord, les membres du comité de lecture ensuite (dont ont fait partie quelques auteurs) : Yildiz Aumeeruddy, Jacques Barrau (†), Pierre Becquelin, Edmond Bernus, Claudine Berthe-Friedberg, Joan-Marc Bertucci, Joël Bonnemaison (†), Jean Boutrais, Thérèse Bouysse-Cassagne, Monique Chastanet, Jean-Pierre Chauveau, Silvia Constanzo, Capucine Crosnier, Danièle Dehouve, Georges Dupré, Marie-Claude Dupré, Laure Empereire, Brigitte Faugère, Annick Fédensieu, Alba Figueroa, Marie Fleury, Jacques Galinier, Aliette Geistdorfer, Claudie Haxaire, Aline Hémond, Dominique Juhé-Beaulaton, Gábor Klaniczay, Bernadette Lizet, Anne Luxereau, Marie-Alexandrine Martin, Georges Métailié, Dominique Michelet, Antoinette Molinié-Fioravanti, Élisabeth Motte-Florac, Alain Musset, Jean-Louis Olive, Hélène Pagézy, Marie-Françoise Passini, Alice Peeters, Javier Pérez-Siller, France Reversat, Gilles Rivière, Pascale de Robert, Jesús Ruvalcaba, Abdelkarim Saa, Roberto Santana, Bernard Sergent, Martin de la Soudière, Odina Sturzenegger, Charles-Edouard de Suremain, Eric Taladoire, Pierre Usselman. Nous remercions Edmond Bernus et Marie-France Noël-Waldteufel pour leur lecture critique de l’ensemble du manuscrit.

Nous remercions Martin de la Soudière et Georges Dupré pour leurs conseils ; M. de la Soudière, dont les travaux marquent un important jalon dans l’anthropologie du climat, a eu la gentillesse de nous faire part de son expérience et de ses idées sur ce domaine. Nous remercions : Widya Prajanthi pour le formatage et la maquette de cet ouvrage qui, sans elle, n’aurait vu le jour, Pierre Rondeau (directeur des publications, DIC-IRD) pour son appui, Laure Empereire pour l’inspiration du titre de l’ouvrage (« entre ciel et terre »).

Nous remercions pour leur aide précieuse : Laurence Quinty-Bourgeois pour la cartographie, Roseline Vincent pour la dernière relecture, Maité Lusquinhos pour la frappe, le formatage du manuscrit et la relecture, Aline Hémond pour le

formatage, les graphiques et les figures, Josette Duredon pour son aide aux graphiques et Carmen Mora à la frappe, Yvonne Byron pour l'édition des textes et résumés en anglais et William Sunderlin et David Kaimowitz pour la traduction en anglais de quelques résumés.

Nous remercions tous ceux qui nous ont apporté leur aide matérielle ou financière (en particulier pour l'impression des textes, les photocopies et le courrier) : le Département Information et Communication, la Commission Sciences Sociales et le Département Milieu et Activités Agricoles de l'ORSTOM, devenu depuis IRD (Institut de Recherche pour le Développement), le LACITO (Laboratoire des Langues et Civilisations à Tradition Orale) du CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique), Blandine Bril et l'équipe PRI-EHESS (Programme de Recherche Interdisciplinaire de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales), le Laboratoire de Biologie Végétale Tropicale de l'Université Paris-VI, l'équipe APSONAT (Appropriation et Socialisation de la Nature) du CNRS - Laboratoire d'Ethnobiologie-Géographie du MNHN (Muséum National d'Histoire Naturelle), le LCPE (Laboratoire Cognition, Pratiques, Ergonomie) du CNRS et de l'Ecole Normale Supérieure et le CIFOR (Center for International Forestry Research) à Bogor (Java, Indonésie).

Ironiquement, c'est à Bogor, surnommée *kota hujan*, "la ville de la pluie", que nous avons terminé cet ouvrage.

BIBLIOGRAPHIE

- De AVILA A., 1979 — On Mexican rain-makers. *Human mosaïque* (Tulane University, New Orleans), 13 : 64-68.
- FRIEDBERG C., 1980 — « Boiled woman and broiled man : myths and agricultural rituals of the Bunaq of Central Timor ». In Fox J. (ed.) : *The flow of life : essays on Eastern Indonesia*. Cambridge (Mass.)-London, Harvard UP.
- GOLOUBINOFF M., KATZ E. & A. LAMMEL (éd.), 1997 — *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, 2 T. Biblioteca Abya-Yala, Abya-Yala, Quito, T. 1 : 315 pp., T. 2 : 292 pp.
- IWANISZEWSKI S., 1986 — « De Nahualac al cerro Ehecatl : una tradición prehispánica más en Petlacala ». In Cervantes Delgado R. (ed.) : *Arqueología y etnohistoria del Estado de Guerrero*. México, INAH.
- LAMMEL A., 1993 — Connaissances et pratiques de type chamanique en Hongrie. *Ethnologie Française*, 23 (1) : 113-119.
- MULLER S., 1993 — *Le roitelet : vie et mort dans le rituel et les contes irlandais. Essai sur l'évolution des représentations des rapports nature-culture et homme-femme*, Doctorat en Ethnologie, lettres et Sciences Humaines, Université de Nice-Sophia Antipolis.

INTRODUCTION

ÉLÉMENTS POUR UNE ANTHROPOLOGIE DU CLIMAT

Esther KATZ*, Annamária LAMMEL, Marina GOLOUBINOFF*****

Le 26 décembre 1999, une tempête d'une ampleur sans précédent balaye pendant deux jours toute une partie de l'Europe occidentale. A la veille du nouveau millénaire, cette catastrophe imprévue rappelle une fois de plus que le climat échappe à la maîtrise des hommes.

Les changements climatiques ont suscité un intérêt nouveau pour l'étude du climat, qui s'est récemment étendue à un plus grand nombre de disciplines : océanographie, hydrologie, géologie, glaciologie. Les sciences humaines se penchent à leur tour sur ce sujet, mais, malgré quelques recherches pionnières, rares sont encore les travaux spécifiquement consacrés au rapport entre climat et sociétés¹.

Cet ouvrage rassemble diverses contributions sur ce thème que nous appelons "anthropologie du climat"². L'idée est d'inciter au développement de ce champ de recherche ainsi qu'à des collaborations, déjà amorcées, entre sciences humaines et sciences de la nature. Comme le montre cet ouvrage, l'anthropologie du climat intègre diverses sciences de l'homme (sociologie, géographie, histoire, archéologie) et de la nature (climatologie, biologie, agronomie) et peut être comprise dans l'ethnoscience ou l'ethnogéographie.

*Centre IRD d'Orléans. 5 rue du carbone - 45072 Orléans cedex 2. E-mail : Esther.Katz@orleans.ird.fr.

** Université de Paris VIII, 2 rue de la Liberté - 93526 Saint-Denis cedex 02.

E-mail : Annamaria.Lammel@univ-paris8.fr

*** ICRAF, Jalan CIFOR, Situ Gede, Sindangbarang, Bogor Barat 16680, Indonésie

E-mail : mgoloubinoff@hotmail.com

1. Voir l'annexe, "pistes bibliographiques", sur les travaux concernant ce domaine.

2. De La Soudière (1990) avait proposé "anthropologie du temps qu'il fait" et Rudnev (1990) "ethnométéorologie". Ce n'est qu'une question de terminologie.

L'ouvrage porte sur diverses régions du monde. Il traite principalement de sociétés en contact direct avec la nature, mais s'intéresse aussi à des milieux urbains ou industrialisés. Il s'organise en cinq chapitres :

- « Le climat: savoirs et représentations » traite des savoirs concernant le climat et ses effets, ainsi que sa perception et sa représentation.
- «Météorologie scientifique et populaire : observation et prévision du temps qu'il fait» est dédié à l'observation et la prévision scientifiques et populaires du temps qu'il fait, les discours et analyses que génère le temps, la construction du savoir météorologique scientifique et la relation entre ce dernier et les savoirs empiriques.
- «Climat, variations saisonnières et calendriers» se penche sur la relation entre climat, saisons, activités agricoles et calendriers religieux.
- «Rites de pluie, prêtres, chamanes et magiciens» porte sur les tentatives de maîtrise du climat : actions rituelles, individus dotés de pouvoirs sur le climat (chamanes, magiciens, prêtres, rois).
- « Les aléas du climat » concerne la relation entre risques et changement climatiques d'une part et crises et changement social d'autre part. Ce chapitre aborde également la perception individuelle et collective des changements climatiques.

Savoirs et représentations

Dans toutes les sociétés, l'homme observe, calcule, explique, raisonne sur les phénomènes climatiques. Ces connaissances transmises par le langage peuvent s'accumuler de génération en génération. Grâce à elles, l'homme se projette dans le futur et organise ses activités à plus ou moins long terme. Sur toute la planète, dans chaque zone climatique, les sociétés ont ainsi développé des stratégies diverses d'adaptation physiologique et psychologique, permettant l'élaboration d'un mode de vie optimal.

Les Grecs de l'Antiquité pensaient déjà que les facteurs climatiques influaient sur la mentalité des populations (Sergent). La question du déterminisme climatique a été l'objet de querelles scientifiques entre géographes allemands et français de la fin du XIX^e siècle au début du XX^e (Friedberg, 1992). Cet ouvrage se rallie plutôt aux hypothèses de ces derniers. La plupart des articles montrent en effet que les facteurs climatiques interfèrent avec les activités humaines, la santé³ et les représentations culturelles⁴. Mais les sociétés présentent une grande diversité de

3. Certains articles montrent comment le climat affecte la santé des plantes (de Robert) comme celle des hommes (Luxereau, Motte-Florac). Voir également Besancenot (1997).

4. Par exemple, dans les climats désertiques du Sud marocain (El Alaoui) et du nord du Chili (Rivera & Pourrut, 1997), la sécheresse est perçue comme étant du côté de la nature et l'eau du côté de la culture. Au contraire, dans le climat très humide du bassin du Congo, le héros culturel fait apparaître le soleil, qui s'oppose à l'obscurité et à l'humidité de la forêt (Ngandu).

réponses à leur climat, des modes d'adaptation différents et des interprétations culturelles propres⁵. Néanmoins certaines représentations, comme l'association symbolique du serpent avec la pluie ou l'arc-en-ciel⁶, traversent les continents.

L'anthropologie du climat suppose la prise en considération de la connaissance empirique de certains phénomènes météorologiques. Chaque peuple a centré son intérêt sur des phénomènes prépondérants pour l'organisation des activités de subsistance. Les Bretons ont élaboré des classifications très précises pour le vent, élément indispensable à la navigation et à la pêche, et lié au système d'orientation (Corvec). Dans les régions enneigées pendant plusieurs mois, la connaissance exhaustive de la neige et du couvert glacé est indispensable à l'organisation de la vie quotidienne (Robbe, 1994 ; de La Soudière, Epstein) ; la terminologie de la neige y est plus riche qu'ailleurs (de La Soudière, 1995). Là où la production dépend d'une quantité suffisante de précipitations, la pluie est l'élément prédominant. C'est le cas d'une majorité de sociétés, sur tous les continents. Néanmoins les habitants des régions tropicales (qui connaissent une alternance entre saison sèche et saison des pluies) ainsi que ceux des zones désertiques (en manque de pluie) y portent encore plus d'attention⁷. Le vocabulaire de la pluie est plus ou moins subtil selon les régions⁸. Certaines sociétés distinguent même différentes sortes de foudre et d'arc-en-ciel (Katz, Lammel).

Météorologie populaire et scientifique

Plusieurs articles montrent qu'il existe un domaine de connaissance météorologique dans des sociétés ayant une relation directe avec la nature⁹. Ces populations peuvent prévoir le temps à court ou à relativement long terme à partir de l'observation de mouvements des corps célestes (soleil, lune, constellations), de la phénologie de certaines plantes, du comportement des animaux, des changements physiques ou chimiques de l'atmosphère (couleur du ciel, direction du vent, etc.), ainsi que par des systèmes symboliques. Leurs moyens sont certes beaucoup plus limités du point de vue technologique que ceux de la météorologie moderne, surtout depuis l'utilisation des satellites et de la modélisation. Néanmoins l'efficacité de la prédiction, dans un microclimat donné ou dans des climats à risque, peut être plus performante que celle des météorologues. Comme le rappelle Pelosse, il a fallu plus d'un siècle et demi de recueil de données pour constituer un savoir

5. Ainsi les P'urhépecha du Mexique considèrent qu'un certain nombre de maladies sont causées par des vents maléfiques, les *aires* (Motte-Florac). De même, en Indonésie, le "vent pénétrant", *masuk angin*, est la cause de bien des maux.

6. Cf. Haxaire, Hémond & Goloubinoff, Katz, Lammel, Luxereau, Ngandu, Martin, Nguinguiri ; Cf. Neff, 1994 ; Nates Cruz & Cerón, 1997.

7. Sur les tropiques, voir les articles dans ce volume portant sur le Cambodge, le Mexique, l'Afrique de l'Ouest et Madagascar, et sur les zones désertiques, voir El Alaoui (Maroc).

8. Les Gowdas du Karnataka (Inde du Sud) distinguent jusqu'à 27 sortes de pluie (Salaün, 1995).

9. Cf. Bergeret, Blanc-Pamard & Rakoto, Chastanet, Haxaire, Katz, Martin, Nguinguiri, Rivière, Rudnev.

scientifique cohérent ; et avant d'y parvenir, les dictons populaires étaient jugés par certains savants comme plus fiables que les prévisions scientifiques. Selon Rudnev, ces observations de la nature qui se sont constituées au fil des générations concordent, pour la Russie centrale, avec celles des scientifiques. On peut ici suggérer aux météorologues de prendre en compte ces savoirs populaires pour affiner leurs méthodes et associer leurs observations des phénomènes climatiques à celles des habitants qui vivent dans un climat donné. Les savoirs populaires sont parfois éloignés de la démarche de la météorologie moderne qui s'intéresse aux mécanismes physiques et chimiques des phénomènes atmosphériques. Certains scientifiques pensent que cela est dû à un manque de spécialisation et de moyens techniques adéquats. Or l'analyse ou la décomposition de ces phénomènes n'est pas le but premier des savoirs traditionnels, qui se situent dans une optique plus holistique et plus ciblée (Delbos, 1982 ; Rivière). Dans les sociétés urbaines modernes où le rapport au temps qu'il fait n'est plus crucial, les interrogations restent quotidiennes (de la Soudière).

Climat, variations saisonnières et calendriers

La prévision du temps pour planifier les activités à long terme s'appuie sur la connaissance du cycle climatique. Le temps qu'il fait est alors défini dans son rapport au temps qui passe¹⁰. Le calendrier solaire détermine les saisons, plus ou moins tranchées et variables selon les régions. Comme les climatologues, les populations locales divisent généralement les saisons selon les variations de températures et de précipitations. Certaines sociétés y intègrent parfois des nuances liées à leurs activités, à d'autres observations ou à leur cosmovision. Par exemple, les Japonais des îles Ryukyus définissent les saisons en fonction de changements subtils qu'ils observent dans la nature : apparition de certains animaux, transformations dans la phénologie des plantes (Takeda, 1994). Les paysans mexicains privilégient l'opposition dualiste, propre à leur cosmovision, entre saison sèche et saison des pluies, même s'ils distinguent des variations au sein de ces saisons (Hémond & Goloubinoff, Katz, Motte-Florac). Le calendrier agricole¹¹ et même celui de l'élevage (Bergeret), la chasse (Ngandu) et la pêche (Nguingui) suivent le calendrier climatique. Les calendriers rituels se greffent à leur tour sur les calendriers climatique et agricole, témoignant parfois de divers apports culturels et religieux. Ainsi au Mexique (Hémond & Goloubinoff) et en Bolivie (Rivière), les fêtes de certains saints catholiques, notamment saint Jacques, ont pris une grande importance car elles correspondent à des dates particulières du calendrier climatique, déjà célébrées avant l'avènement du catholicisme. De même, en Catalogne, la fête de saint Gaudérique, saint associé à la pluie, correspond à une période où les crues

10. Le rapport entre temps qu'il fait et temps qui passe a également été discuté par de la Soudière (1990).

11. Cf. Bergeret, Blanc-Pamard & Rakoto, El Alaoui, Hémond & Goloubinoff, Juhé-Beaulaton, Luxereau, Ngandu, Martin, Rivière, de Robert.

sont fréquentes (Olive). L'articulation entre calendriers rituels anciens et calendrier musulman est plus complexe car ce dernier est lunaire. Chez les Soninké, les rites musulmans se distinguent des calendriers agricole et climatique (Chastanet), comme chez les Peul (Bergeret). Chez les Berbères du Sud marocain, les fêtes musulmanes du calendrier lunaire reprennent des éléments de rites du calendrier solaire traditionnel (El Alaoui).

Rites de pluie, prêtres, chamanes et magiciens

Tout ce qui se passe entre ciel et terre est auréolé d'une dimension de mystère et de sacré. Ces phénomènes étranges, tempêtes, cyclones, orages, éclairs, chaleurs suffocantes, provoquent incertitudes et peurs : peur de tomber dans le chaos, peur que la pluie ne revienne plus ou au contraire qu'elle soit trop abondante, peur du feu provoqué par la foudre ou d'une tornade qui emporte tout sur son passage. Ces angoisses semblent être universelles et les réponses humaines qui visent à les pallier le sont aussi. Les phénomènes météorologiques sont généralement représentés comme l'émanation ou la personnification d'êtres surnaturels, de génies, de saints ou de divinités, situés au-delà des espaces humanisés, dans les arbres, les grottes, les montagnes... et entre ciel et terre¹². Ils peuvent être influencés par la magie, les rites propitiatoires, les prières ou les sacrifices. Le plus fréquemment, les actions portent sur la pluie (la faire venir ou l'arrêter)¹³, parfois sur le vent¹⁴. Les rites de protection concernent essentiellement la foudre et la grêle et éventuellement les gelées et l'arc-en-ciel¹⁵.

Ces actions ritualisées peuvent être effectuées par l'ensemble d'une communauté, mais sont souvent dirigées par des spécialistes du climat, qu'ils soient magiciens (Corvec, Ngandu, Nguingui), chamanes (Rivière, Pócs), *voduns* (Juhé-Beaulaton), prêtres catholiques (Corvec, Olive, Pócs), moines bouddhistes (Martin) ou détenteurs d'un pouvoir politique (*ibid.*). Tous les membres d'un groupe partagent un certain niveau de connaissance sur les éléments climatiques, tandis qu'un savoir spécialisé est l'apanage d'initiés. La connaissance du climat donne du pouvoir à ceux qui sont censés le manipuler (Rivière), et qui se disputent éventuellement sa maîtrise, tels le roi du Cambodge et les Khmers rouges (Martin), les chamanes et les prêtres catholiques de l'Europe médiévale et moderne (Pócs), les savants de province et de la capitale dans la France de la fin du XIX^e siècle (Pelosse)¹⁶.

12. De nombreux articles de ce volume se réfèrent à ce thème (Blanc-Pamard & Rakoto, Corvec, El Alaoui, Haxaire, Hémond & Goloubinoff, Juhé-Beaulaton, Katz, Lammel, Luxereau, Ngandu, Martin, Motte-Florac, Nguingui, Olive, Pócs, Rivière, de Robert)

13. Cf. El Alaoui, Haxaire, Hémond & Goloubinoff, Juhé-Beaulaton, Katz, Lammel, Luxereau, Ngandu, Martin, Motte-Florac, Nguingui, Olive, Pócs, Rivière.

14. Cf. Corvec, El Alaoui, Motte-Florac, Pócs, Rivière.

15. Cf. Blanc-Pamard & Rakoto, Katz, Ngandu, Motte-Florac, Rivière.

16. Les premiers pouvoirs politiques centralisés seraient d'ailleurs issus de la détention de savoirs sur le climat et de sa maîtrise, en Mésopotamie, chez les Hittites, dans la Grèce ancienne, puis à Rome, ainsi qu'en Mésoamérique.

Les aléas du climat

Les changements globaux que connaît actuellement notre planète sont une source de préoccupation croissante. Grâce à l'amélioration des télécommunications, les spectateurs de Paris, Abidjan, Mexico ou Manille, voient défiler les images d'inondations dramatiques, de feux de forêt provoqués par la sécheresse et d'autres catastrophes climatiques qui surviennent aux quatre coins du monde. Effet amplificateur des médias omniprésents ou réalité inquiétante, sans précédent dans l'histoire humaine ? Les mythes et récits traditionnels ainsi que les travaux scientifiques témoignent du fait que des catastrophes climatiques ont souvent eu lieu dans le passé. Cependant, il semble maintenant certain que l'impact humain sur l'environnement aggrave leur effet. Par exemple, l'étude de Brookfield *et al.* (1992) sur les sécheresses récurrentes dues à El Niño à Bornéo montre que ce phénomène cyclique naturel a des conséquences de plus en plus dramatiques liées à la déforestation galopante¹⁷.

Plusieurs articles présentent une image inquiétante de l'altération du climat et de l'environnement, de la recrudescence des maladies et de la famine. En Afrique de l'Ouest, les précipitations ont diminué de façon notable au cours des dernières décennies (Bergeret, Haxaire, Juhé-Beaulaton, Luxereau). Il s'en suit un dérèglement des repères saisonniers ; ainsi, selon les Soninké, «maintenant les oiseaux se trompent» (Chastanet). Ailleurs aussi la sécheresse augmente (Hémond & Goloubinoff), ou bien les hivers s'adoucissent (Epstein), la neige disparaît des sommets (de Robert)¹⁸. Ces situations peuvent être interprétées par les populations locales comme la conséquence du non-respect des connaissances et des interdits traditionnels (Haxaire, Hémond & Goloubinoff, Juhé-Beaulaton, de Robert), liés à une érosion des savoirs. La plupart des sociétés conçoivent que "ce qui est en bas est comme ce qui est en haut", ce qui est sur terre est comme au ciel. Ainsi les aléas du climat tendent-ils à être perçus comme l'expression d'un courroux divin ou d'un dérèglement social (Motte-Florac, Hémond & Goloubinoff, Luxereau). Les articles décrivent la forte inquiétude des populations concernées par ces phénomènes. La médiatisation de ces problèmes accroît encore davantage l'angoisse et l'incertitude de l'opinion publique (Epstein)¹⁹. Il n'est guère surprenant que ces craintes réactualisent des cultes qu'on croyait tombés en désuétude (Nguingiri, Olive).

17. Au cours de la sécheresse de 1997, particulièrement médiatisée, la fumée des feux de forêt s'est dispersée jusqu'en Malaisie et aux Philippines. Au niveau local, les récoltes ont été perdues (Colfer, 1997), les transports ont été perturbés, la santé des habitants a été très affectée.

18. Les observations des paysans andins vénézuéliens sont confirmées par des scientifiques qui constatent depuis 1980 un recul accéléré des glaciers des Andes (Pouyaud *et al.*, 1996).

19. A ce sujet, voir aussi l'étude des effets psychologiques de l'incertitude des scientifiques et des politiciens sur les individus non impliqués dans les décisions concernant le changement climatique global (Pawlik, 1991 ; Stewart, 1991).

A la fin du XIX^e siècle, les scientifiques, encore imprégnés de la pensée déterministe, débattaient surtout sur le thème de l'influence du climat sur l'homme. Or actuellement, on se préoccupe davantage de l'influence néfaste de l'homme sur le climat. Les chercheurs eux-mêmes, relayés par les médias, expriment leur inquiétude. Le climat et ses perturbations "anormales" participent de ce que l'on appelle "les changements globaux" (effet de serre, trou dans la couche d'ozone, pluies acides...). Si le rôle des activités humaines dans ces dérèglements est généralement reconnu, il est encore difficile de choisir et d'appliquer efficacement des mesures, car les véritables enjeux se situent sur la scène politico-économique (Faucheux & Noël, 1990).

Cet ouvrage ne cherche pas à rentrer dans ce débat, au demeurant crucial. Il n'apporte pas non plus des solutions toutes faites. Il vise simplement à montrer qu'une meilleure connaissance de ces savoirs accumulés depuis des siècles constitue une richesse tant d'un point de vue scientifique qu'humain.

BIBLIOGRAPHIE

- BESANCENOT J.-P., 1997 — « Le climat et la santé », In Dubreuil V., Marchand J.-P. (éd.) : *Le climat, l'eau et les hommes*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes : 87-104.
- BROOKFIELD H., POTTER L. & Y. BYRON, 1995 — *In place of the forest. Environmental and socio-economic transformation in Borneo and the Eastern Malay Peninsula*. Tokyo/ New York/Paris, Studies on Critical Environment Regions, United Nations University Press.
- COLFER C., 1997 — El Niño's human face. *CIFOR News*, 16 : 2.
- DELBOS G., 1982 — Les paludiers de Guérande et la météo. *Ethnologie Française*, 12 (3) : 261-274.
- FAUCHEUX S. & J.-F. NOËL, 1990 — *Les menaces globales sur l'environnement*. Paris, La Découverte, 124 p.
- FRIEDBERG C., 1992 — « La question du déterminisme dans les rapports homme-nature ». In Jollivet M. (éd.) : *Sciences de la nature, sciences de la société. Les passeurs de frontières*. Paris, CNRS : 55-68.
- NATES CRUZ, B. & P. CERÓN, 1997 — « "El tiempo que hace" : Percepción de los fenómenos meteorológicos entre los paeces (Colombia) ». In Goloubinoff M., Katz E. & A. Lammel (ed.) : *Anthropología del clima en el mundo hispano-americano*, T. 2. Quito, Abya-Yala : 57-82.
- NEFF F., 1994 — *El rayo y el arco-iris*. México, INI.
- PAWLIK K., 1991 — The psychology of global environmental change : some basic data and an agenda for cooperative international research. *International Journal of Psychology*, 26 (5) : 547-563.
- POUYAUD B., FRANCOU B., RIBSTEIN P., DIAZ ESCOBAR C. & F. CAMACHO, 1996 — Les glaciers tropicaux andins : remarquables laboratoires naturels. *ORSTOM Actualités*, 50 : 9-16.

- RIVERA F. & P. POURRUT, 1997 — « Percepción del binomio clima-agua por las comunidades atacameñas en el ámbito desértico del norte de Chile ». In Goloubinoff M., Katz E. & A. Lammel (éd.) : *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, T. 1. Quito, Abya-Yala : 183-196.
- ROBBE P., 1994 — *Les Inuit d'Ammassalik, chasseurs de l'Arctique*. Paris, Mémoires du Muséum National d'Histoire Naturelle, T. 159, Ethnologie, Editions du Muséum, 389 pp.
- RUDNEV V.V., 1990 — Etnometeorologija. K voprosu izucenija tradicionnyj narodnych znanij. (Ethnométéorologie. L'étude des savoirs populaires traditionnels). *Sovetskaja etnografija*, 4 : 42-54.
- SALAÜN P., 1995 — *Représentations, utilisations et transformations de la richesse floristique dans quatre communautés forestières des Ghâts occidentaux (Inde du Sud)*, Thèse de Doctorat, Université Paris-VI.
- La SOUDIÈRE M. (de), 1990 — Revisiter la météo. *Etudes rurales*, 118-119 : 9-29.
- La SOUDIÈRE M. (de), 1995 — Lexiques de la neige : de la neige savante à la neige parlée. *La Banque des mots*, Conseil international de la langue française, Paris, 48 : 23-40.
- STEWART T.R., 1991 — Scientists' uncertainty and disagreement about global climate change: a psychological perspective. *International Journal of Psychology*, 26 (5) : 565-573.
- TAKEDA J., 1994 — Plant phenology, animal behaviour and food-gathering by the coastal people of the Ryukyu archipelago. *Humans and Nature*, 3 : 117-137.

LE CLIMAT
SAVOIRS ET REPRÉSENTATIONS

ETHNOPSYCHOLOGIE ET CLIMATS EN GRÈCE ANCIENNE

Bernard SERGENT *

RÉSUMÉ

Les philosophes grecs ont aimé définir et expliquer la psychologie des peuples qui entouraient leur pays à partir de ce qu'ils connaissaient des zones climatiques. Ainsi les peuples du Nord et de l'Ouest sont guerriers, ce qui se relie au climat froid et brumeux, à Borée le violent vent du Nord ; les peuples de l'Est et du Sud sont lascifs, ils aiment les plaisirs et les richesses, ce qui se relie à la chaleur de ce que nous appellerions le climat sub-tropical, et à l'amollissement subséquent. Mais ces idées ne datent pas seulement des philosophes : elles existent déjà, moins formalisées dans les représentations mythiques les plus anciennes.

ABSTRACT

Ethnopsychology and climate in ancient Greece

Greek philosophers, from what they knew about climatic areas, liked to define and explain the psychology of the people who surrounded their country. That way, Northern and Western people were warriors, which was related to a cold and hazy climate, to Boreas, the violent Northern wind. Eastern and Southern people were lascive, they enjoyed pleasure and wealth ; this was linked to so-called subtropical climate heat and subsequent loss of vigour. Nevertheless these ideas precede the philosophers' period: they already existed in a less formal way in more ancient mythical representations.

PEUPLES ET CLIMATS SELON LES PHILOSOPHES ET POÈTES GRECS

Aristote, Platon, Hippocrate

Un texte célèbre de la *Politique* d'Aristote, du IV^e siècle avant notre ère, discute du "caractère naturel" (selon *tên phusin*¹) des gens :

« Voici à peu près la présentation que l'on peut s'en faire en considérant à la fois les Cités renommées des Hellènes et toute la terre habitée, telle qu'elle est répartie entre les peuples. Les peuples

* CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) - U.R.A. 390. "Espace indo-européen et caucasien" 27, rue Paul Bert. 94204 Ivry sur Seine.

1. "Selon la réalité physique", "selon la nature", par opposition à l'esprit.

des régions froides et ceux de l'Europe sont pleins de courage, mais manquent plutôt d'intelligence et d'habileté ; aussi se maintiennent-ils dans une relative liberté, mais ils manquent d'organisation politique et sont incapables de commander à leurs voisins. Les peuples de l'Asie, au contraire, sont dotés d'une nature intelligente et de capacité technique, mais ils manquent de courage, aussi demeurent-ils dans une soumission et un esclavage perpétuels.

Quant à la race des Hellènes, comme elle a géographiquement une position intermédiaire, ainsi participe-t-elle à ces deux types : elle est, en effet, courageuse et douée d'intelligence ; c'est pourquoi elle demeure libre, jouit de la meilleure organisation politique et est capable de commander à tous les peuples, si elle parvient à une unité de constitution»².

Deux antécédents à cet intéressant texte d'ethnopsychologie reliée au climat et aux zones géographiques ont été signalés depuis longtemps. L'un est un passage de la *République* de Platon – celui qui fut le maître d'Aristote – où il discute du rapport entre psychologie collective et psychologie individuelle. Il oppose à cette occasion trois groupements humains :

«N'est-ce pas pour nous une nécessité absolue d'accorder qu'en chacun de nous sont en vérité contenues les mêmes formes, les mêmes dispositions morales qui justement existent dans l'État ? Car en celui-ci elles ne sont pas venues d'ailleurs ! Il serait en effet ridicule de s'imaginer, pour l'ardeur de sentiment qui existe chez les peuples, une autre origine que le fait même de reconnaître cette disposition chez les simples particuliers, ceux par exemple du peuple thrace, du peuple scythe et, en gros, des peuples qui habitent la région septentrionale ; ou bien pour l'amour du savoir, qui, lui, caractérise principalement la nôtre ; ou bien pour l'amour des richesses, qui, dit-on, ne serait pas moins caractéristique des habitants de l'Égypte ? »³.

L'autre est l'un des traités médicaux placés par les anciens sous le nom d'Hippocrate, celui *Des airs, des eaux, des lieux*, qui fait intervenir – avec beaucoup plus de précision et de nuances que Platon et Aristote – les milieux géographiques pour expliquer les différences de caractères entre les peuples : le climat, en effet, explique le caractère ardent des peuples d'Europe, et le climat chaud justifie le manque d'ardeur et de courage viril des peuples d'Asie :

2. Aristote, *Politique*, VII, 7, 1-3 (1327 a-b) ; traduction de Jean Aubonnet.

3. Platon, *République*, IV, 435 d - 436 a ; traduction de Léon Robin.

(12) « Je veux maintenant comparer l'Asie et l'Europe, et je montrerai combien ces contrées diffèrent l'une de l'autre en toute chose ; comparer la figure des habitants, et je montrerai que les habitants de l'une ne ressemblent en rien à ceux de l'autre... Tout ce qui vient d'Asie est beaucoup plus beau et plus grand, le climat y est meilleur, et les peuples y ont un caractère plus doux et plus docile. La cause est dans le juste équilibre des saisons, situées entre les deux levers du soleil, l'Asie est à la fois exposée à l'orient et éloignée du froid... C'est avec le printemps qu'une telle contrée a le plus de ressemblance, à cause de la constitution et de la douceur des saisons. Mais ni le courage viril, ni la patience dans les fatigues, ni la constance dans le travail, ni l'énergie morale ne pourraient se développer chez des hommes pareils, quelle que soit leur race indigène ou étrangère... Voilà, ce me semble, ce qu'il en est des Égyptiens et des Libyens».

(13) « Quant aux habitants des contrées situées à la droite du lever d'hiver du soleil jusqu'au lac Maiôtis (car c'est là la limite entre l'Europe et l'Asie), ils se ressemblent moins entre eux que les peuples nommés jusqu'ici, et cela, à cause des variations des saisons et de la nature du pays. Il en est, en effet, de la terre comme de la généralité des hommes : là où les saisons éprouvent les vicissitudes les plus grandes et les plus frappantes, le pays est le plus sauvage et le plus inégal...»

(16) « Quant à la pusillanimité et au défaut de courage, si les Asiatiques sont moins belliqueux et d'un naturel plus doux que les Européens, la cause en est surtout dans les saisons, qui n'éprouvent pas de grandes vicissitudes, ni de chaud, ni de froid, mais dont les inégalités ne sont que peu sensibles. Là, en effet, ni l'intelligence n'éprouve de secousses, ni le corps ne subit de changements intenses ; impressions qui rendent le caractère plus farouche et qui y mêlent une part plus grande d'indocilité et de fougue qu'une température toujours égale. Ce sont les changements du tout au tout qui, éveillant l'intelligence humaine, la tirent de l'immobilité ; telles sont les causes d'où dépend, ce me semble, la pusillanimité des Asiatiques».

L'auteur expose ensuite que les institutions (absence ou présence d'une royauté) jouent également un rôle considérable, puis (17) donne comme exemple du caractère guerrier des peuples d'Europe celui des Sauromates (Sarmates), qui lui sert, en

s'inspirant d'Hérodote, à illustrer l'aspect guerrier des habitants de la région indiquée. En effet

(18) « *L'uniformité des traits chez le reste des Scythes, aussi ressemblant entre eux qu'ils diffèrent des autres peuples, s'explique comme chez les Égyptiens, si ce n'est qu'elle est l'effet, chez les uns de l'excès de la chaleur, chez les autres de l'excès de froid*»,

et de développer longuement (paragraphe XVIII-XXIII) la relation entre le climat et les divers caractères attribués aux Scythes.

(23) « *Quant aux autres nations de l'Europe, elles diffèrent les unes des autres par la taille et par la conformation ; différences qui proviennent des changements de saisons. En effet, les vicissitudes sont considérables et fréquentes, les chaleurs fortes, les hivers rigoureux, les pluies abondantes ; puis surviennent des sécheresses prolongées, et des vents qui multiplient et diversifient les alternatives atmosphériques. Il est naturel que ces influences soient ressenties, dans la génération, que la conformation de l'embryon varie, et ne soit pas la même pour la même personne en été, ou en hiver, pendant les pluies ou pendant les sécheresses... La même remarque s'applique au moral : dans de tels naturels prédominent les dispositions farouches, la rudesse et l'emportement. Car les secousses fréquentes que donne le climat mettent dans le caractère la rudesse et y éteignent la douceur et l'aménité. C'est pour cela, je pense, que les habitants de l'Europe sont plus courageux que les habitants de l'Asie : une perpétuelle uniformité entretient l'indolence : un climat variable donne de l'exercice au corps et à l'âme ; or, si le repos et l'indolence nourrissent la lâcheté, l'exercice et le travail nourrissent le courage...* » ⁴.

Une différence importante entre cette longue analyse et les textes d'Aristote et de Platon est que l'auteur ne consacre pas de paragraphe à la Grèce, et paraît ranger les Hellènes dans la catégorie des peuples d'Europe, courageux parce qu'obligés, en l'absence de royauté dominatrice, de se défendre tout seuls. On remarquera toutefois que définir l'Asie, ou l'Égypte, par un "excès de chaleur" et l'Europe de la région du lac Maiôtis (la mer d'Azov actuelle) par "l'excès de froid" revient à assigner à la Grèce (en même temps qu'à l'Asie Mineure) la meilleure place climatique.

4. *Des airs, des eaux, des lieux*, XII-XXIII (traduction d'Emile Littré, Œuvres d'Hippocrate, 1839-1861, t. II, pp. 53-93). Le rapprochement avec Aristote est fait par Jean Aubonnet, *Aristote, Politique*, t. III, 1ère partie, Les Belles Lettres, Paris, 1986, pp. 171-172.

Or, en fait, la répartition des peuples à la fois en caractères différents et selon leur répartition géographique est d'une beaucoup plus vénérable antiquité en Grèce que ne le laisse penser l'ensemble de ces trois textes (le plus ancien, celui attribué à Hippocrate, est du V^e siècle).

Tyrtée

Une élogie d'un grand poète de la Sparte archaïque, Tyrtée (on date son œuvre du second quart du VII^e siècle), conservée par le Byzantin Stobée, commence par ces mots :

“Je ne jugerai pas un homme digne de mémoire, je ne ferai pas cas de lui ni pour sa valeur à la course ou dans la lutte, même s'il est grand et puissant comme les Cyclopes, plus rapide que Borée le Thrace, plus beau que Tithôn, plus riche que Midas et Kinuras, plus royal que Pélops le Tantalide, eût-il la langue plus douce qu'Adrastos, s'il n'a pas la valeur guerrière, s'il n'est pas capable de tenir bon dans la bataille” ⁵.

Dans ce texte magnifique, le poète oppose six qualités, qui sont toutes jugées inférieures à “la valeur guerrière” : en effet, les élogies de Tyrtée sont des chants de guerre, destinés à encourager les combattants spartiates, et c'est parce qu'elles étaient chantées par l'armée en marche qu'elles ont été conservées.

Ces six termes sont :

- la force et la puissance des Cyclopes ;
- la rapidité de Borée, le Vent du nord ;
- la beauté physique de Tithôn ;
- la richesse de Midas, roi de Phrygie, et celle de Kinuras, roi de Chypre ;
- la royauté de Pélops, roi de Pise en Elide ;
- l'éloquence d'Adrastos, roi d'Argos.

Il est visible que ces six qualités se répartissent en trois groupes, lesquels correspondent exactement aux trois séries de peuples qu'on notait auparavant dans les écrits d'Aristote, de Platon et d'Hippocrate :

- force et rapidité vont ensemble : elles expriment des qualités physiques éminentes ;

5. Tyrtée, *fragment 9* de l'éd. E. Diehl, *Anthologia Lyrica*, 3e éd., Leipzig, 1952 ; *fragment 12* de l'édition J. M. Edmonds, *Elegy and Iambus*, Cambridge (Mass.)- Londres, 1968, vers 1-10.

- beauté et richesse vont ensemble : elles expriment des préoccupations matérialistes ;
- royauté et éloquence vont également ensemble : il s’agit de qualités éminentes, spirituelles.

Or, les personnages choisis pour illustrer ces fonctions se répartissent exactement selon les régions retenues plus tard par les théoriciens que j’ai cités :

- Borée est thrace : les Thraces sont ce peuple guerrier voisin de la Grèce au nord (dans les actuelles Bulgarie et Roumanie) qu’évoquait plus haut Platon ;
- les Cyclopes ne sont pas localisés dans le texte de Tyrtée. Mais, pour un Grec, ces Cyclopes dont on évoque la force sont bien connus : à la différence des Cyclopes artisans des armes de Zeus, qui sont des techniciens, les Cyclopes “forts” sont nécessairement ceux de l’*Odyssée*, géants capables de lancer des blocs de rocher⁶ : et ceux-ci étaient traditionnellement situés dans un pays occidental, comme tous les pays rencontrés par Ulysse dans son errance ;
- Tithôn était un Troyen : Troie est en Anatolie, à l’est de la Grèce ; et la tradition grecque unanime célébrait la richesse de feu la ville de Troie ; on notera que ce qui caractérise Tithôn, comme son compatriote Pâris, est la beauté : et le traité hippocratique cité insistait sur la beauté de l’Asie et des Asiatiques ;
- Midas était roi de Phrygie : pays situé à l’époque historique au cœur de l’Anatolie, ou Asie Mineure, à l’est de la Grèce ;
- Kinuras est un roi légendaire de Chypre : île au sud-est de la Grèce ;
- Pélops et Adrastus sont des rois qui ont régné en Grèce, et même en Péloponèse - Tyrtée, et les Spartiates, sont également des Péloponnésiens.

La double triade de Tyrtée coïncide donc entièrement avec les divisions tripartites ultérieures : courage, force physique, ardeur guerrière caractérisent le nord et l’ouest ; richesse, beauté, et implicitement absence de valeur militaire et de courage caractérisent l’Orient ; les vertus éminentes, royales et intellectuelles sont celles de la Grèce elle-même.

Soulignons quelques corrélations qui montrent l’unité de la pensée à l’œuvre ici : Aristote opposait Europe, Asie et Grèce ; Platon, lui, avait parlé des peuples du nord (dont le peuple thrace), de l’Égypte et de la Grèce. Le texte de Tyrtée permet de réunir le terme “Asie” d’Aristote et le terme “Égypte” de Platon : car l’Égypte de Platon est définie par la richesse, or ce sont des Asiatiques, Midas et

6. *Odyssée*, IX, 106-540.

Kinuras, qui défendirent la richesse aux yeux de Tyrtée ; et Chypre était, pour un Grec, sur le chemin à la fois de l’Asie syrienne et de l’Égypte. Quant au texte hippocratique, associant les caractères des peuples asiatiques à la chaleur de leur climat, il conclut (paragraphe 12) que cela rend compte des traits des Égyptiens et des Libyens : comme s’il classait ces pays en Asie.

Quant au troisième terme, son unité, sous des formulations diverses, est évidente : la Grèce est à la fois “courageuse et douée d’intelligence”, libre, apte à commander, pour Aristote ; caractérisée par l’amour du savoir, pour Platon ; marquée par la royauté et l’éloquence, pour Tyrtée, c’est-à-dire, au-delà de la diversité des formulations, toujours en situation prééminente.

Réunissons ces classifications en un tableau.

	Tyrtée	Hippocrate	Platon	Aristote
Nord (Thracés, Scythes)	force, rapidité	courage, ardeur	ardeur	courage
Orient (Asie, Égypte)	beauté, richesse	manque de courage et d’ardeur	amour des richesses	manque de courage, capacité technique, intelligence
Centre (Grèce)	royauté, éloquence	x	amour du savoir	courage, intelligence, aptitude à commander

L’ANALYSE DES SOURCES

Il me faut dès lors marquer quatre points pour exposer la genèse de ces classifications, et montrer qu’elles obéissent à des catégories de penser ; les climats ne sont qu’une justification *a posteriori* d’une critériologie prédéterminée.

Climats et tripartition fonctionnelle indo-européenne

Quiconque est averti de ce que Dumézil (1958) a appelé les “trois fonctions” indo-européennes en reconnaît immédiatement, dans les textes de Tyrtée, Platon et Aristote, une application. On sait que cette appellation résulte de la découverte, par comparatisme à l’intérieur des religions et systèmes de pensées de certains des peuples de langue indo-européenne (Indiens, Latins, Germains, Iraniens, Celtes, Grecs, etc.), d’une sorte de “système du monde”, au sens de Duhem (1913-1917), c’est-à-dire d’une théorie tendant à donner une interprétation globale du monde en faisant intervenir et jouer trois critères, les “fonctions” de Dumézil :

- la première fonction consiste en la faculté spirituelle : elle réunit donc les pouvoirs religieux, royaux, magiques, intellectuels ; dans les triades divines

- correspondant aux trois fonctions, elle est représentée par Mitra et Varuna chez les Indiens, par Odhinn chez les Germains, par Jupiter chez les Latins.
- la seconde fonction consiste en la force physique : dans les mythes et les classifications sociales, cela correspond souvent à la guerre, mais l'essence de cette fonction est en-deça de la simple activité militaire, et elle est plus large ; dans les triades divines, elle est représentée par Indra en Inde, Thorr en Scandinavie, Mars à Rome.
 - la troisième fonction réunit ce qui tient au nombre, et à l'action du nombre sur le fonctionnement du monde : donc richesse, abondance, fécondité - et moyens de la fécondité, telle la beauté physique - ; dans les triades divines, ses dieux sont respectivement les Asvina (Dioscures indiens), Freyr, dieu nordique du mariage et muni d'un phallus gigantesque, Quirinus (Dumézil, 1952 ; 1958 ; Sergent, 1987 : 543-551).

Je discute ailleurs de l'adéquation entre les divisions psychogéographiques que l'on vient d'examiner et la théorie trifonctionnelle indo-européenne (Sergent, 1979: 1162 ; 1995: 199-202) : il n'est donc pas utile de l'exposer ici en détail. D'autant que la correspondance est évidente : il y a bien, chez trois des quatre auteurs examinés ici, division ternaire des peuples, et répartition entre eux de qualités correspondant respectivement à la force physique et/ou à la guerre, à la richesse, la beauté, la technique, et à l'éminence intellectuelle ou politique. En somme, ces divisions, les Grecs ne les ont pas inventées, elles ne sont que l'application d'un système de pensée dont ils étaient, comme tous les peuples indo-européens, les héritiers, et d'ailleurs, on trouve chez d'autres peuples indo-européens de semblables répartitions géographiques d'eux-mêmes et de leurs voisins en fonction des trois critères indiqués (Christensen, 1918, I : 137-144 ; Dumézil, 1930 ; Benveniste, 1938 ; Molé, 1952 ; Dumézil, 1971: 252-271 ; 1978: 171-203 ; Grisward, 1981 : 39-43).

Des Indo-Européens aux Grecs

Si les idées sont héritées, l'application qui en est faite ici est purement grecque, c'est-à-dire adaptée à des conditions locales.

C'est dès les tout débuts de leur histoire que les Grecs ont été mis dans les conditions qui ont permis les classifications attestées, dans les textes, à partir de Tyrtée. Je rappelle que les Grecs sont originaires du nord des Balkans, et qu'ils se sont installés en Grèce, en plusieurs infiltrations successives, durant le III^e millénaire et les premiers siècles du II^e (Cf. Hammond, 1967 ; 1971). Dès l'Helladique Moyen (de 1900 à 1600 avant notre ère), les Grecs devaient dominer politiquement l'Hellade. Vers 1600, ils entrent en contact avec la Crète minoenne, ou tout au moins ceux-ci sont brusquement intensifiés, et les emprunts qu'ils font à cette

culture prestigieuse sont à l'origine de la mutation culturelle qui fait passer la Grèce de l'Helladique Moyen à l'Helladique Récent, ou période mycénienne. Or, d'un côté, la région par laquelle les Grecs eux-mêmes étaient arrivés en Grèce, à savoir le nord-ouest du pays, la région épirote, a toujours été celle des mouvements de peuples (grecs encore, puis illyriens ; et bien plus tard celtiques), région instable, où, des souvenirs conservés par la tradition jusqu'en pleine époque historique, les peuples se bousculent, se supplantent, et menacent la Grèce ⁷ : pour les Hellènes de l'époque des cités, à l'époque classique, les peuples même grecs du nord-ouest sont des guerriers, toujours armés, et aux moeurs proches de celles des barbares de l'ouest et du nord ⁸.

D'un autre côté, les contacts égéens ont mis les Grecs en relation avec la Crète, et, au-delà, avec l'Anatolie, Chypre, la Syrie, l'Égypte : civilisations prestigieuses, qui les impressionnèrent toujours. Or, dans leur tradition, Minôs, le roi légendaire de Crète, est par excellence un riche ⁹ : comme si la caractérisation des Orientaux comme des riches avait commencé par la Crète.

Dès l'époque mycénienne, donc, les données sont réunies pour qu'en position par définition centrale (Delphes n'était-il pas, à l'époque classique, aux yeux des Grecs, le centre du monde ?), l'univers se soit composé, d'un côté, vers le nord et l'ouest, d'un versant guerrier, et de l'autre, vers le sud et l'est, d'un versant riche.

De fait, cette répartition des régions du monde en vertu des critères ici soulignés marque toute la tradition grecque, avec ou sans classification tripartite. Je ne rappellerai ici que quelques faits.

Dans l'*Odyssée*, le héros, roi lui-même d'un pays occidental, Ithaque, connaît des aventures maritimes qui l'entraînent de plus en plus loin vers l'ouest, jusqu'à un monde des morts situés au-delà de l'Océan (Okéanos) qui ceinture la terre. Or, cette errance le met en contact avec plusieurs pays, qui ne sont jamais caractérisés par l'intelligence - à l'exception du plus lointain, l'île de Kirkê - ou par la richesse - mais bien souvent par la violence et la force démesurée. Ainsi les Cyclopes, dont j'ai parlé ci-dessus parce que Tyrtée s'en était souvenu pour illustrer la force physique ; ainsi les Lastrugones, géants anthropophages, et, comme les Cyclopes, lanceurs de rochers ¹⁰ ; et, lorsque Ulysse atteint l'Autre Monde, au-delà de l'Okéanos, le rivage touché est défini comme celui

«où les Kimmerioi ont leur pays et ville. Ce peuple vit couvert de nuées et de brumes, que jamais n'ont percées les rayons du Soleil, ni

7. Cf. par exemple Hammond (1972 : 301-305, 310, 321-326, 405-420) qui met bien en lumière le phénomène.

8. Cf. Thoukudidès, II, 68, 5-9 ; III, 94, 4-5 ; Strabon, *Géographie*, VII, 7, 1 (321) ; 7, 6 (324).

9. Apollodore, *Bibliothèque*, III, 1, 4 ; 3, 1.

10. Sur les affinités entre Lastrugones et peuples d'origine nordique (sans doute celtiques), cf. Sergent, 1988 : 358.

durant sa montée vers les astres du ciel, ni quand, du firmament, il revient à la terre ; sur ces infortunés pèse une nuit de mort»¹¹.

Texte remarquable, même si Homère n'en dit pas davantage sur ces hommes : car, lorsque les Kimmerioi reparaissent dans la littérature grecque, ce ne sont pas un peuple de l'extrême-occident, ni un peuple de la nuit : il s'agit d'un grand peuple de la famille des Scythes, très guerrier, et qui, avant les Scythes proprement dit, occupait en gros l'Ukraine actuelle¹². Ainsi l'auteur de l'*Odyssée*, en mentionnant les Kimmerioi, transpose du nord-est à l'extrême-ouest un peuple que pourtant les Grecs n'avaient pu connaître qu'à la suite de navigations en Mer Noire ; or, ce peuple était fait de guerriers terribles, ce que les auditeurs des aèdes devaient savoir. Pourquoi alors les avoir localisés à l'extrême-occident ? - La réponse tient à tout ce qui est dit ici : la place de guerriers typiques est à l'ouest, comme les faits ci-dessous mentionnés l'indiquent encore.

Deux récits célèbrissimes de la mythologie grecque opposent en effet clairement l'est à et l'ouest, et plus précisément nord-ouest et nord-est. L'un est l'épopée des Argonautes : le sujet en est connu, il s'agissait, pour un jeune héros grec, Jason, d'aller en Colchide, au fond (oriental) de la mer Noire, conquérir une toison d'or : ainsi, par cet objet, le roi du pays, Aïétès, est, comme Minôs, comme Midas, lié à la richesse, à l'or, à l'abondance. L'autre est la légende d'Héraklès. Au cours de ses nombreuses aventures, ce héros dut par deux fois se rendre à l'extrême-occident. Une fois pour conquérir les pommes d'or du Jardin des Hespérides : il n'y a rien de proprement guerrier en cela, et il est donc notable que les Grecs ont eu tendance à localiser cette aventure vers le sud : Atlas, lié à l'expédition chez les Hespérides, a été localisé en Afrique du Nord, c'est-à-dire sur le versant méridional de la Méditerranée¹³. L'autre aventure rejoint par contre directement le sujet ici traité : Héraklès devait aller dans une île trans-océanique, Eruthia ("l'(Ile) rouge") voler les vaches du maître de ce pays, Geruôn. Ce Geruôn, fils de Khrusaôr ("Epée d'or"), était un être formidable : triple, colossal, équipé en guerrier, il représente un des plus redoutables adversaires d'Héraklès.- Or, à ce récit, la tradition s'est plus à ajouter des épisodes en nombre croissant, qui ont comme point commun d'être, dans la tradition grecque du moins (par opposition à la latine), typiquement guerriers : attaque des belliqueux Ligures, en Provence, qu'il vainc à coups de flèches et de pierres ; attaque des brigands Alébiôn et Derkunos, fils de Poséidon ; combat, en Sicile, contre le roi Erux. L'occident est bien le lieu des combats¹⁴ - alors que Jason, lui, s'empara de la toison d'or avec l'aide de Médeïa, fille d'Aïétès, c'est-à-dire par ruse et par magie.

On voit ainsi comment, et combien, ce qui est de l'est n'est pas, aux yeux des Grecs, ce qui est de l'ouest.

11. *Odyssée*, XI, 14-18.

12. Hérodote, I, 15-16 ; IV, 11-12.

13. Dès Hérodote, IV, 184-185.

14. Cf. Jourdain-Annequin, 1989.

Récits parallèles

On ne s'étonnera pas que les oppositions soulignées ci-dessus, sous des formes propres à chaque auteur, ne se retrouvent ailleurs, autrement disposées.

Hérodote raconte comment Solon, invité à Sardes par le richissime roi de Lydie Kroisos ("Crésus"), et promené par lui à travers ses trésors, se voit bientôt demander quel est, à ses yeux, l'homme le plus heureux. Il répond que c'est un ancien Athénien, Tellos, car, explique-t-il, il eut de nombreux enfants et de nombreux petits-enfants ; puis, il mourut glorieusement, au cours d'une guerre entre Athènes et Eleusis. Kroisos repose la question, espérant être au moins en seconde position. Nenni. Solon cite à présent deux jeunes héros d'Argos, Kléobis et Bitôn, car, expose-t-il, très forts, vainqueurs à de nombreux jeux, ils en vinrent un jour à remplacer des boeufs pour tirer un char lors d'une fête où officiait leur propre mère comme prêtresse ; mais l'effort les épuisa et – à la prière de leur mère, qui avait demandé à la déesse, Hêrâ, de les récompenser – ils moururent. Kroisos est furieux : et lui, alors ? - Solon répond que, certes, il est immensément riche, mais la richesse d'un homme ne permet pas de le dire heureux, puisqu'on ignore encore comme il finira¹⁵.

De fait, Kroisos mourra misérablement, vaincu par Cyrus (Kuros), roi des Perses. Ainsi, commentait Dumézil en 1953 :

« À la mort glorieuse du guerrier sur le champ de bataille, à la mort miraculeuse des fils pieux dans le temple même, s'oppose le misérable bûcher du richissime, dans la ruine de sa richesse » (car Cyrus l'avait d'abord condamné au bûcher, avant de l'épargner et d'en faire un de ses conseillers). "Ou encore : le prospère et fécond Tellos s'élève finalement au-dessus de cette condition par l'héroïsme, et les vigoureux athlophores Cléobis et Biton s'élèvent de même, à leur dernier jour, par une conduite exemplairement religieuse, tandis que le roi Crésus, pourtant sage, dévot entre tous, cher aux dieux et même brave, encourt la ruine pour avoir surestimé la richesse et avoir, lui si riche, attaqué et mis en appétit un peuple pauvre : seul un retour sincère et profond à la sagesse et à la dévotion lui sauvera la vie in extremis »¹⁶.

Une autre histoire grecque, remontant à Théopompe de Chios, est la suivante : le dieu Silênos instruisait le roi Midas. C'est dans le cadre de cet enseignement qu'il lui raconte un jour comment, jadis, dans une île de l'Océan, il y avait deux cités, dont les habitants correspondaient quant à leur attitude aux

15. Hérodote, I, 30-33.

16. Dumézil, 1953: 30. Sur l'opposition entre Lydiens riches et Perses pauvres, *Hérodote*, I, 70 ; et cf. IV, 121.

noms qu'elles portaient : *Makhimoi*, la “Guerrière”, et *Eusébê*, la “Pieuse” ; les uns et les autres avaient d'abondantes ressources, sans travail, chez les Pieux, de l'or et de l'argent ne valant pas plus que le fer, chez les *Makhimoi*. Ces peuples firent naguère une expédition sur notre continent. Mais, voyant la condition des *Huperboreoi*, qu'on disait pourtant la meilleure de ce côté-ci de l'Okéanos, ils jugèrent inutile d'aller plus loin et se retirèrent¹⁷. C'est à Midas que ce récit est fait : le roi qui, dans le mythe, transformait en or tout ce qu'il touchait, celui-là même dont Tyrtée vantait, ci-dessus, la richesse. Dumézil, dans le même article, soulignait le caractère trifonctionnel de cet apologue : à la cité pieuse et à la cité belliqueuse, chez qui l'abondance est telle qu'elle est sans intérêt, s'oppose Midas le Phrygien, pour qui la richesse est tout¹⁸.

Il est clair que la “géographie” de ce récit ne coïncide pas avec les thèmes étudiés jusqu'ici qui, unanimement, localisaient en Grèce la fonction la plus éminente. La cité Pieuse est située outre-Okéanos, au même titre que la cité Belliqueuse, tandis que le peuple nordique évoqué est celui des *Huperboreoi*, ceux “au-delà du nord”, peuple mythique, considéré, dans la tradition grecque, comme pieux et pacifique¹⁹, et non plus du tout comme typiquement guerrier, à l'instar des Scythes et des Thraces. La genèse de ce récit pose des problèmes qu'il n'est pas possible d'aborder ici. Ce qui doit seulement être noté, c'est que dans celui-ci comme dans tous les autres, le représentant de la “troisième fonction”, le riche, est un oriental : Midas, Kroisos, sont à placer aux côtés de Kinuras, de Minôs, d'Aiétés ou du Troyen Tithôn²⁰.

Vérité aristotélicienne

Que les Grecs aient été amenés à définir les qualités de leurs voisins en fonction de raisons historiques précises, comme je l'ai indiqué, n'a pas interdit, bien entendu, qu'ils entendent également donner des explications rationnelles de ces différences.

17. Aelianos, *Histoires Variées*, III, 18.

18. Dumézil, 1953: 30-31.

19. Hérodote, IV, 32-36 ; Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, IV, 611-618 ; Eratosthène, *Catastérismes*, XXIX ; Pausanias, I, 4, 4 ; 18, 5 ; 31, 2 ; III, 13, 2 ; V, 7, 7-9 ; X, 5, 7-9 ; Cicero, *De Natur a Deorum*, III, 23 ; Strabon, I, 107 ; Pline, *Hist. Naturelle*, IV, 12, 188-189 ; Diodore de Sicile, *Histoire*, II, 47 ; Hygin, *Astronomie poétique*, II, 15, 6 ; Pseudo-Plutarque, *De Musica*, 14 ; Pseudo-Platon, *Axiokhos*, 371-372 ; Pomponius Mela, III, 5 ; Antoninus Liberalis, *Métamorphoses*, XX, 1-3 ; Jamblique, *Vie de Pythagore*, 23-24 ; Stéphane de Byzance, s. v. *Huperboreoi*.

20. Sur cet autre “oriental” qu'est le Troyen Pâris, qui, dans le célèbre mythe du choix qu'il devait faire entre les trois déesses Athênâ, Hêrâ et Aphrodite, opte pour la dernière, celle de l'amour et de la volupté, cf. Dumézil, *ibid.*, et surtout, “*Homerus uindicatus* (le troisième chant de l'*Iliade*)”, Esquisse 51 dans 1985 : 15-30 ; sur l'or des Perses, dans Eschyle, celui des Phrygiens, des Lydiens et de l'Égypte, dans Euripide, Haziza, 1991, 32-36 ; v. aussi Jouanna, 1981.

On notait déjà ci-dessus que le texte hippocratique *Des airs, des eaux, des lieux*, justifiait, abondamment, les caractères des différents peuples par des raisons climatiques : c'est la dureté du climat du nord européen qui en quelque sorte exacerbe les sentiments, et produit ces guerriers sauvages, tandis qu'inversement la trop grande chaleur des pays asiatiques rend les gens mous et apathiques.

Mais le grand "rationaliseur" de la pensée grecque est Aristote - à un point tel que je m'étonne que la scolastique médiévale, appartenant par définition à une autre culture, ait pu accepter le système d'Aristote comme expression de la vérité, plutôt que comme la rationalisation d'idées antérieures typiques de la culture grecque. Si la *Politique* n'a pas à rendre compte des relations entre climat et caractères, d'autres traités aristotéliens, consacrés aux sciences naturelles, remplissent cette fonction. C'est ainsi que dans ses travaux zoologiques, Aristote explique d'une part que le froid dessèche et durcit les poils et la peau, qui deviennent terreux et raides ²¹, et d'autre part, précisément que les animaux "qui ont une nature où entre trop de terre ont le caractère ardent" et "se laissent emporter par la colère" ²², *thumon*, du mot même qui désigne ailleurs encore le "courage" des peuples du nord, Thraces, Scythes, Celtes ²³.

Inversement, c'est exactement l'*athumiê* (*thumos* et *a-* privatif) qui caractérise les peuples d'Asie, selon le traité hippocratique cité ici. D'ailleurs, disait déjà Hérodote - faisant parler Kuros - "*les pays les plus délicieux ne produisent ordinairement que des hommes mous et efféminés*" ²⁴.

C'est en tout ethnocentrisme qu'Aristote explique que le climat de la Grèce est le plus favorable, parce qu'il est intermédiaire entre les climats froids de l'Europe et les climats torrides de l'Asie. Mais là encore, il rencontre des idées tout à fait acceptées en Grèce, et qu'il n'a donc pas inventées. Platon ne disait-il pas qu

"il y a, en Grèce, un climat entre tous favorable à la vertu ; il faut dire son mérite, qui serait d'être intermédiaire entre les frimas et les chaleurs torrides" ²⁵ ?

Et l'Athénien Xénophon :

"Athènes occupe à peu près le centre de la Grèce et même du monde habité" ²⁶.

Et je rappelai ci-dessus que Delphes était le centre du monde.

21. *De Generatione Animalium*, V, 3, 783 a, 15-18.

22. *De Partibus Animalium*, II, 4, 650 b, 33-35.

23. *Ethique à Eudème*, III, 1, 1229 b, 20. Cf. Aubonnet, 1986 : p.174.

24. Hérodote, IX, 121.

25. *Epinomis*, 987 d.

26. *Revenus*, I, 1. Cf. Aubonnet, p. 175

BIBLIOGRAPHIE

- BENVENISTE E., 1938 — Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales. *Journal Asiatique*, 230 : 529-549.
- CHRISTENSEN A., 1918 — *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*. Uppsala.
- DUHEM P., 1913-1917 — “Le système de monde”. *Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Paris. 5 vol.
- DUMÉZIL G., 1930 — La préhistoire indo-iranienne des castes. *Journal Asiatique*, 216 : 109-130.
- DUMÉZIL G., 1952 — *Les dieux des Indo-Européens*. Paris, PUF.
- DUMÉZIL G., 1953 — « Les trois fonctions dans quelques traditions grecques ». In *Hommages à Lucien Febvre*, II : 25-32.
- DUMÉZIL G., 1958 — *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*. Bruxelles, Collection Latomus, vol. XXXI.
- DUMÉZIL G., 1971 — *Mythe et épopée II*. Paris, Gallimard.
- DUMÉZIL G., 1978 — *Romans de Scythie et d'alentour*. Paris, Payot.
- DUMÉZIL G., 1985 — *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux. Esquisses de mythologie*. Paris, Gallimard.
- GRISWARD J., 1981 — *Archéologie de l'épopée médiévale*. Paris, Payot.
- HAMMOND N. G. L., 1967 — Tumulus-burial in Albania, The Grave Circles of Mycenae, and the Indo-Europeans. *Annual of the British School at Athens*, 62 : 77-105.
- HAMMOND N. G. L., 1971 — The dating of some burials in tumuli in South Albania. *Annual of the British School at Athens*, 66 : 229-241.
- HAMMOND N. G. L., 1972 — *A history of Macedonia I, Historical geography and prehistory*. Oxford, Clarendon Press.
- HAZIZA T., 1991 — *L'Égypte dans l'œuvre d'Euripide*. Paris, Université de Paris IV.
- JOUANNA J., 1981 — Les causes de la défaite des Barbares chez Eschyle, Hérodote et Hippocrate. *Ktéma*, 6 : 3-15.
- JOURDAIN-ANNEQUIN C., 1989 — *Héraklès aux portes du soir*. Annales littéraires de l'Université de Besançon, 402.
- MOLÉ M., 1952 — Le partage du monde dans la tradition iranienne. *Journal Asiatique*, 240 : 455-463.
- SERGENT B., 1979 — Les trois fonctions des Indo-Européens en Grèce ancienne : bilan critique. *Annales : Economies, Sociétés, Civilisations*, 6 : 1155-1186.
- SERGENT B., 1987 — « Les Indo-Européens. Genèse et expansion d'une culture », In Lévêque P. (éd.) : *Peuples et civilisations*, t. I, *Des despotismes orientaux à la cité grecque*. Paris, PUF.
- SERGENT B., 1988 — Les premiers Celtes d'Anatolie. *Revue des Etudes Anciennes*, 90 (3-4) : 329-358.
- SERGENT B., 1996 — *Les trois fonctions indo-européennes en Grèce ancienne*. Paris, Economica.

DES HUMEURS, DES SAINTS ET DU TEMPS CLIMAT ET SANTÉ CHEZ LES P'URHÉPECHA DE LA SIERRA TARASCA (MICHOCÁN, MEXIQUE)

Elisabeth MOTTE-FLORAC *

RÉSUMÉ

Les P'urhépecha ou Tarasques, vivent dans les montagnes du centre du Mexique ; certains d'entre eux occupent la zone appelée *Sierra tarasca* ou encore "Terre froide" en raison de son climat. Topographie et bioclimat y sont tels que ces agriculteurs ne peuvent faire produire à leurs terres que de maigres récoltes. Ces conditions contrastent violemment avec celles des fertiles (mais insalubres) "Terres chaudes", distantes de quelques kilomètres seulement.

J'envisagerai ici la perception que les P'urhépecha de la *Sierra tarasca* ont du climat dans le seul cadre de la santé (mal, maladie, malheur) en abordant les points suivants : - l'identité "sanitaire" des habitants de la *Sierra*, -le déséquilibre et les maladies au cours des saisons, -les phénomènes météorologiques et les châtements infligés par les dieux ou les saints. Ce dernier point m'amènera à considérer d'une façon nouvelle, l'évolution de la représentation de certains êtres surnaturels qui provoquent des maladies - en particulier les *aires* -d'abord sous l'influence de la diabolisation importée par les Espagnols puis en suivant sa progression jusqu'à la modernité.

ABSTRACT

Humors, saints and weather

Climate and health among the P'urhépecha of the Sierra Tarasca (Michoacán, Mexico)

P'urhepecha or Tarascos live in the mountain range of central Mexico ; some of them live in the *Sierra tarasca* or "Cold land" so named because of the climate. Due to topography and bioclimate, these farmers can only obtain a small crop from their land. Such conditions contrast strongly with those of the fruitful (but unhealthy) "Hot land" just a few kilometres away.

The aim is to describe the *Sierra tarasca* P'urhepecha's perception of climate with regard to health (pain, disease, misfortune). I will deal here with the following points : - *Sierra* inhabitants' "health identity" - imbalance and diseases at different times of the year, - meteorological phenomena and punishment imposed by gods or saints. This last point will lead me to consider in a new way the evolution (after the introduction by the Spaniards of the devil concept and, more recently, under the influence of modern concepts) of some supernatural beings causing disease, particularly *aires*.

*Laboratoire de Botanique, Faculté de Pharmacie, Université de Montpellier-I, 15, Avenue Ch. Flahault, 34060 Montpellier, Cedex 2 / Laboratoire de Langues et Civilisations à Traditions Orales, CNRS, 7 rue Guy Môquet, Bât 23, 94800 Villejuif.

Parmi les sensations que perçoit le corps humain, celles que procurent les éléments climatiques sont permanentes, parfois violentes, traumatisantes. Aussi n'est-il pas étonnant de les retrouver dans l'étiologie des problèmes de santé de la plupart des populations. Chez les agriculteurs, l'attention qui leur est portée est plus grande encore puisqu'à travers la perte des récoltes et la famine, la mort est présente et, avant elle, toutes sortes de meurtrissures de l'être dans ses dimensions biologique et psychologique mais aussi sociale et transcendante. C'est pourquoi j'aborderai le triptyque homme-temps-santé à travers les registres indissociables des maux, de la maladie et du malheur.

Cette relation familière et essentielle qui unit l'homme au temps sera ici analysée chez les P'urhépecha¹ (population amérindienne du centre ouest du Mexique) qui habitent la zone montagneuse appelée *Sierra tarasca*². Vivant depuis plusieurs siècles d'une agriculture conditionnée par le relief et par le climat, leurs références aux éléments sont omniprésentes et balisent tous les domaines de la vie, en particulier celui de la santé. Froid, vent, pluie, chaleur font partie des incontournables repères de la maladie ; grêle, gel, tempêtes, de ceux du malheur. Je me propose d'analyser ces corrélations climat-santé à travers deux notions fondamentales de la médecine traditionnelle p'urhépecha (que l'on retrouve, par ailleurs, chez de nombreuses populations): l'équilibre et la punition. Après avoir, dans un premier temps, présenté le climat et les référents identitaires qu'il détermine, j'aborderai la notion de rupture d'équilibre en suivant au cours de l'année, les saisons et leurs conséquences sur la santé. Enfin, rétrécissant encore le champ d'observation, j'en viendrai à l'étude des phénomènes météorologiques dont la rare violence fait sourdre une peur viscérale qui s'exprime culturellement par l'idée de châtement infligé par les dieux ou les saints.

Climat et identité

Les P'urhépecha vivent au nord-ouest de l'état du Michoacán (fig. 1a & 1b) dans une zone qui présente la particularité de s'inscrire dans une chaîne montagneuse de volcanisme récent³ et dans un climat régional caractérisé par l'alternance de deux saisons : la saison des pluies (*tiempo de aguas* ; *eménda*⁴, *xanín***kwaru*) marquée par des précipitations souvent violentes, des mois chauds et des jours

1. Le nom de Tarasques (*Tarascos* en espagnol), souvent utilisé dans la littérature est peu apprécié des intéressés qui y perçoivent une connotation péjorative. Ils lui préfèrent le nom de P'urhépecha qu'ils se donnent dans leur propre langue (de tradition orale). Origine et signification de ces deux noms sont l'objet d'inépuisables débats.

2. L'écriture en *italique et souligné* permettra de repérer dans le texte tout mot de la *langue espagnole*.

3. Il s'agit du Système montagneux central ou Axe néovolcanique transversal qui traverse le Mexique central d'est en ouest.

4. L'écriture en *italique* permettra de repérer dans le texte tout mot de la *langue p'urhépecha*, ainsi que quelques termes en *nahuatl*. Ce qui a été transcrit <*r*> doit se lire <*r*>.

longs, et la saison sèche (*tiempo de secas*, *cuaresma* ; *kwarésma*) définie par des précipitations très réduites (moins de 5% du total annuel) (Reyna Trujillo, 1971 : 45), des mois froids et des jours courts. Sur la plus grande partie de cette région, ces deux saisons ont une longueur à peu près équivalente (la saison sèche dure de décembre à mai); selon Labat (1988 : 34), la saison des pluies serait moins étendue pour les altitudes supérieures à 2500 m.

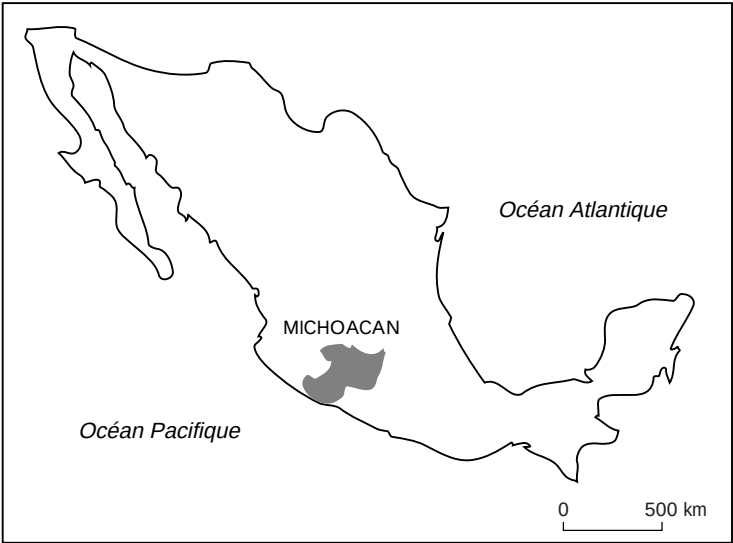
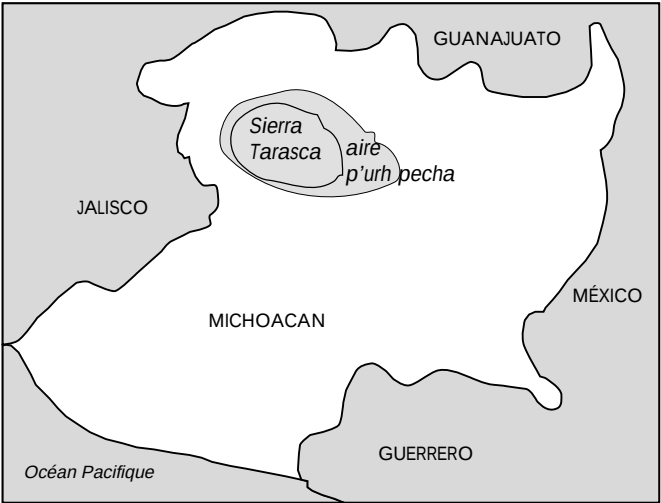


Fig. 1a et 1b : L'état du Michoacan au Mexique



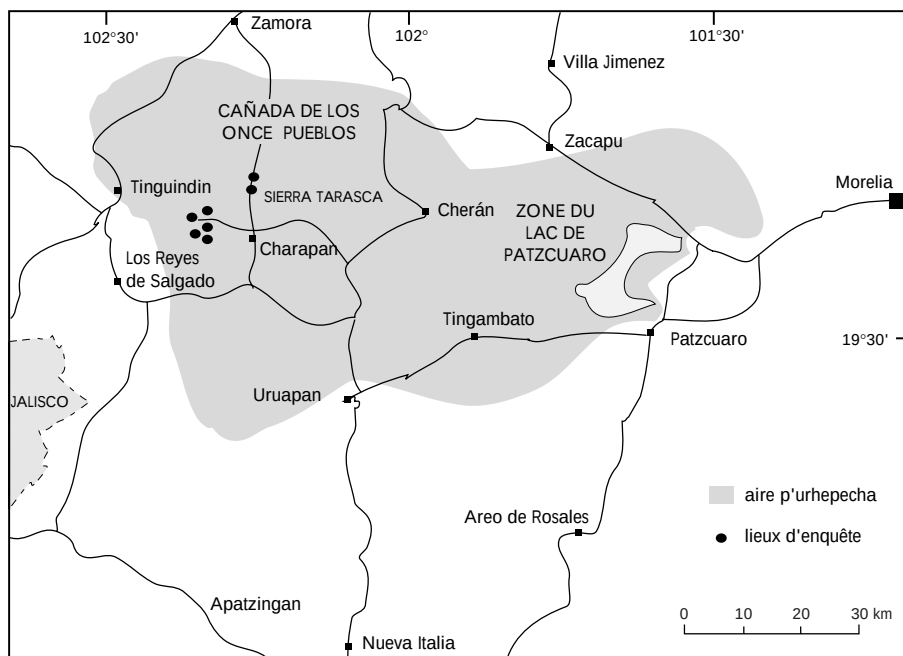


Fig. 1c : Localisation des différentes zones de l'aire p'urhépecha

Les cartes ont été établies d'après les ouvrages suivants :

Caballero, 1982 ; Labat, J. N., 1985, *in* Trace, 8 : 36-45 ; Motte-Florac, 1988 ;

Reyna Trujillo, 1971 ; Reyna Trujillo *et al.*, 1971 ; Sierra Morales, 1973 ;

West, 1949, *Cultural geography of the modern Tarascan area*, Washington, Smithsonian Institution n° 7

Au cours de ces mois secs, la température descend jusqu'en (décembre-)janvier, mois le plus froid, avant de remonter lentement pour atteindre son maximum au mois de mai (-juin). Le froid et le manque d'humidité atmosphérique déterminent pendant cette période, des écarts assez prononcés⁵ bien que les températures ne soient jamais extrêmes (Labat, 1988 : 36).

L'aire occupée par les P'urhépecha est le plus souvent subdivisée en trois sous-régions qui sont respectivement : la zone du lac de Pátzcuaro, la *Sierra tarasca* et la *Cañada de los once pueblos* (fig. 1c). La *Sierra tarasca*, encore appelée *Meseta tarasca* ou *Sierra purepecha* ne fait pas l'unanimité quant à sa délimitation. Elle est parfois réduite à la *Tierra fría*/Terre froide/ (que l'on désigne souvent comme "vraie" *Sierra tarasca*) c'est-à-dire une zone de relief élevé⁶ (fig. 2) dont les traits

5. L'amplitude thermique annuelle ne dépasse jamais 10°C alors que l'amplitude journalière dépasse 14-15°C (Labat, 1988 : 38).

6. Les éminences volcaniques, très nombreuses et d'une altitude pouvant dépasser 3 000m, sont séparées par des vallées ou dépressions qui se situent généralement entre 2 000 et 2 500m d'altitude.

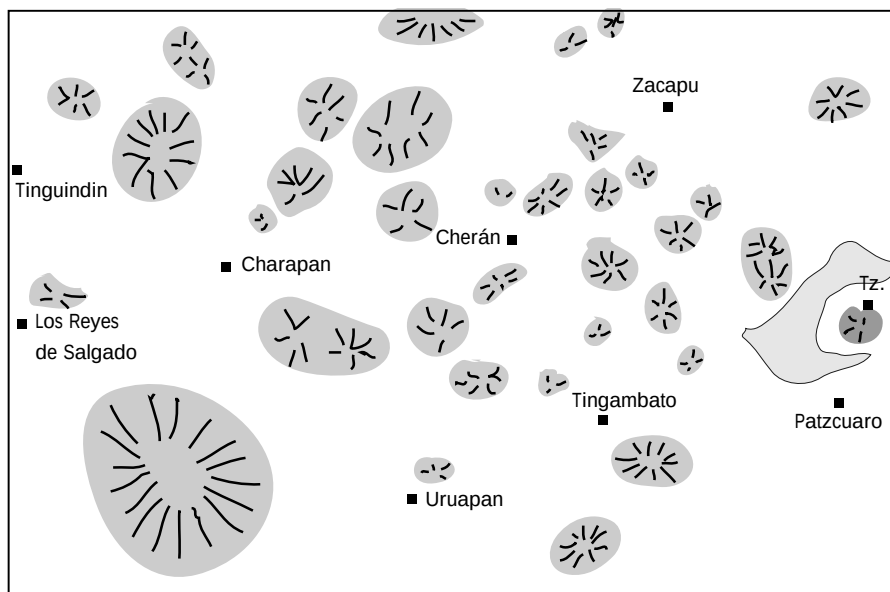
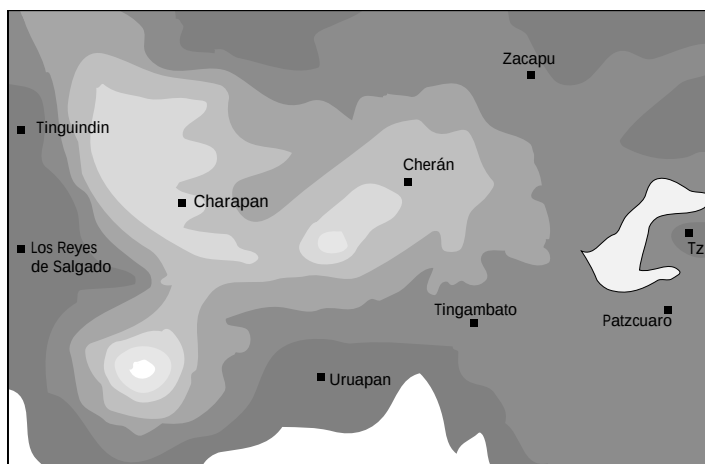


Fig. 2 : Le relief

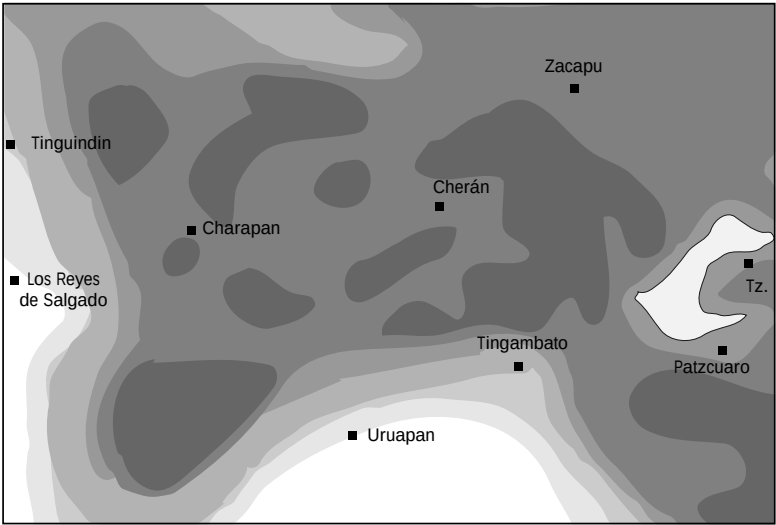


Carte 3 : Les températures moyennes annuelles



Fig. 3 : Les températures moyennes annuelles

climatiques les plus significatifs sont : des températures moyennes annuelles assez basses (fig. 3) allant de 14-16°C à 2000 m d'altitude à moins de 12°C entre 2500 et 3000 m et des jours de gel nombreux (fig. 4) soit en moyenne, de 120 à 180 par an. Pour d'autres, les limites de la *Sierra tarasca* englobent- partiellement ou totalement- la *Tierra templada* /Terre tempérée/, zone d'une altitude de 500 à 1500m, située en bordure de la "vraie" *Sierra* et qui s'oppose à cette dernière par une quasi absence de gelées et une pluviosité plus élevée (fig. 5). Ce nom de *Tierra templada* est absent du discours des P'urhépecha qui habitent la *Tierra fría* (zone où la recherche de terrain⁷ a été menée ; fig. 1c). Elle est, pour sa plus grande part, assimilée à la *Tierra caliente* /Terre chaude/ (ou *Tierras calientes*, parfois *Tierras bajas* /Terres basses/) qu'ils appellent *xuríyo* /lieu de soleil/; c'est pourquoi dans la suite de ce travail la *Sierra tarasca* aura valeur de *Tierra fría*. Comme son nom l'indique, la *Tierra caliente* a des températures moyennes annuelles plus élevées et des pluies moins abondantes (fig. 3 & 5).



Carte 4 : Les jours de gel (moyenne annuelle)



Fig. 4 : Les jours de gel (moyenne annuelle)

7. Pour l'essentiel, les données ont été recueillies entre fin 1980 et fin 1986. 1981, année où la présence sur place a été continue, constitue la date de référence. Une dernière visite a été faite au cours de l'été 1997.

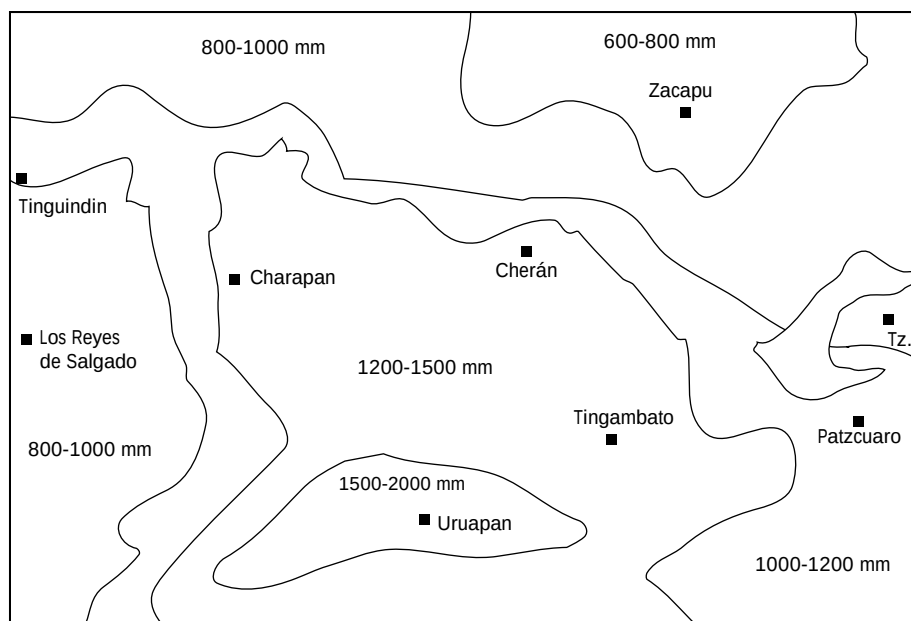


Fig. 5 : La pluviosité annuelle

A ces conditions climatiques assez contrastées correspondent des milieux naturels dont les ressources sont différentes et, par conséquent, déterminent des systèmes économiques distincts.

- La *Tierra fría* est couverte de forêts (de chênes et de pins puis, au-dessus de 2700-2800 m d'altitude, de sapins) qui sont défrichées pour laisser la place à des champs, petits et pentus en raison du relief ; l'agriculture ne peut y être réalisée que selon un mode traditionnel, sauf dans les vallées. L'unique saison des pluies et l'absence de réseau hydrographique imposent la pratique d'une agriculture pluviale (*de temporal*) et n'autorisent qu'une seule récolte par an. Enfin nombre de plantes alimentaires ou d'intérêt économique ne peuvent supporter les températures froides qui y règnent une partie de l'année. Seules quelques cultures vivrières peuvent supporter ces conditions défavorables. Dans les champs, le maïs - parfois en association avec le haricot - ou le blé (imposé par les Espagnols pour payer le tribut à la couronne mais toujours cultivé en petite quantité et sur les terrains les plus pauvres) ont des rendements faibles⁸. Dans le champ attenant à l'habitation (*solar* ; *ekwáru*)

8. environ 800kg/ha pour le maïs et 650 kg/ha pour le blé (Solomieu, 1981 : 26)

sont toujours plantés en association du maïs et diverses plantes alimentaires : piment, alegría (pári - *Amaranthus paniculatus* var. *leucocarpus* Saff. ; *Amaranthaceae*), plusieurs cucurbitacées comme les courgettes, les chilacayotes (tikáči- *Cucurbita ficifolia* Bouché), les chayotes (apúpu- *Sechium edule* Swartz), etc.

- En Tierra templada, le nombre négligeable de jours de gel permet de produire l'avocat. Véritable fièvre agricole (Linck & Santana, 1988) qui a débuté à la fin des années 60 pour exploser vers la fin des années 70, cette culture s'est propagée avec la rapidité et la force d'une épidémie, provoquant déboisements et réforme de nombreux champs de maïs. Cette source de prospérité est enviée par les habitants de la Tierra fría.
- Enfin, chaleur et réseau hydrographique important confèrent à la Tierra caliente une fertilité enviable. Ces terres, tôt colonisées par les Espagnols, ont vu le repli d'une partie des populations indigènes vers des terres accidentées, trop pauvres pour être convoitées comme la Tierra fría.

Les difficiles conditions climatiques de la Sierra tarasca n'y ont jamais permis qu'une économie d'autosubsistance. Mais ces dernières décennies, la situation est devenue réellement critique. Le changement du système de propriété de la terre - sujet extrêmement conflictuel dans les communautés indigènes, tant sur un plan individuel que sur un plan collectif (Basurto, 1982 : 34) - et une démographie élevée, ont eu comme corollaire une inévitable diminution des surfaces disponibles pour chaque famille. Il en résulte des productions généralement insuffisantes. Les diverses productions secondaires (extraction du bois, gemmage, élevage familial, production et vente d'artisanat, cueillette - et éventuellement vente - de produits alimentaires et médicinaux, etc. (Motte-Florac & Labat, 1994)) occupent une place de plus en plus importante dans les revenus. Mais la nature s'appauvrit et ne peut subvenir aux besoins de tous ; une émigration temporaire s'avère nécessaire. Quand les déplacements ne se font pas vers les États-Unis, ils s'orientent vers les grandes plantations (canne à sucre, polyculture) de la Tierra caliente, distantes de quelques kilomètres seulement. Ces mouvements depuis les "Terres froides" vers les "Terres chaudes" aux abondantes productions agricoles sont déjà anciens. En effet, au cours des siècles, de nombreuses épidémies ont dévasté ces "Terres chaudes" car la prospérité que procurent chaleur et présence d'eau y a comme contrepartie un pullulement d'animaux venimeux, insectes et parasites divers porteurs de maladie (paludismes, rickettsioses, dermatoses diverses, maladies digestives nombreuses, etc.) et de mort. Le nombre considérable de décès lors des épidémies (des villages entiers ont parfois été anéantis) a déterminé la circulation sporadique d'une main d'œuvre venue de la montagne (parfois pour s'installer définitivement) (Aguirre Beltrán, 1952 : 245-247).

Les conditions sanitaires médiocres des terres chaudes et humides “où la maladie et les fièvres sont redoutables” ont toujours été opposées à la salubrité de la *Sierra* où la maladie n’est pourtant pas absente. De grandes épidémies y ont pareillement décimé les populations ; mais il est vrai que de nombreuses affections (paludisme, diphtérie, tétanos, vitiligo, goitre, etc.) y sont inconnues ou pour le moins extrêmement rares, de même qu’un grand nombre d’insectes et d’animaux venimeux. L’isolement de la *Sierra* a longtemps été tel qu’une grande partie de ses habitants n’avait connaissance de ces “pestilences” de la *Tierra caliente* qu’à travers les récits des rares personnes (comme les muletiers ou *arrieros*) qui avaient à s’y rendre et les maladies, difficiles à soigner, qu’ils en rapportaient. Parmi celles-ci ont particulièrement marqué la mémoire collective, le paludisme (*fríos* ; *manárakwa*) dont, le plus souvent, ces voyageurs mouraient et les terribles fièvres (*calenturas* ; *xuréri*). On disait que ces dernières étaient dues à la nourriture locale qui non seulement était “mauvaise” mais en plus était fréquemment servie avariée “par pure méchanceté”. L’extension du réseau des chemins de fer mexicains a contribué à une certaine ouverture de la *Sierra*, grande pourvoyeuse de bois de traverses. Les personnes âgées disent que c’est à partir de ce moment que les allées et venues se sont multipliées et que certaines des *plagas* /fléaux/ des “Terres chaudes” ont fait leur apparition dans la montagne, comme les *arlomos* (chenilles jaunes et “lumineuses”, à petites pattes, vivant dans la terre) qui provoquent des dermites. Ces dernières décennies, la circulation a pris une grande ampleur et nombreux sont ceux qui se rendent comme saisonniers en *Tierra caliente*. A la fin de tels séjours et de retour chez soi, le climat agréable et “sain” de la *Tierra fría* est exalté dans le discours. Cet avantage en faveur de la *Sierra* permet de mieux supporter l’intolérable inégalité de deux terres aussi proches, de limiter les attrait⁹ de ces domaines à l’agriculture hautement rentable, qu’il est impossible d’envisager de s’approprier un jour.

Par ailleurs, vers la fin des années 80, lors des épidémies de choléra, le caractère “salubre” de la *Sierra* s’est encore trouvé accentué. Elle a été considérée comme très peu touchée au regard d’autres régions comme celle du lac de Pátzcuaro ainsi que le soulignait la présidente de l’OMIP (*Organización de Médicos Indígenas Purhepechas*) lors d’une intervention orale au III^e Congrès International d’Ethnobiologie (México, 1993). Terre saine, la *Sierra* ne se démarque plus seulement des “Terres chaudes” mais aussi d’autres zones dont le climat et la culture sont comparables aux siens.

Cette distanciation par rapport à l’Autre dans le domaine de la santé, n’est que le reflet d’une situation de marginalisation beaucoup plus générale. En effet,

9. L’attrait que représente la *Tierra caliente* est perceptible dans divers détails de la vie quotidienne. Ainsi, par exemple, Velásquez (1947 : 86) citait les fruits tropicaux comme faisant partie des mets préférés offerts au “Dieu des forêts”.

la dénomination de *Tierra fría*, à travers sa référence au climat témoigne d'une place à part. Les difficultés d'un quotidien tributaire du froid et des aléas du temps, trouvent leur compensation dans une protection contre la maladie et contre les envahisseurs qui jugent cette terre peu fertile sans intérêt. Le climat a donc contribué à faire de la *Sierra* une terre de refuge pour une grande partie de la population p'urhépecha au moment de la Conquête. Elle est longtemps restée isolée, à l'écart de contacts d'abord avec les Espagnols puis avec les métis. Au fil du temps, la *Sierra* est devenue l'un des derniers et des plus farouches bastions du conservatisme de la langue et de la culture p'urhépecha avec ses désirs et ses aspirations. L'identité sanitaire que détermine le climat, est donc un reflet d'un problème identitaire¹⁰ plus général, à la fois ancien (il prend racine bien avant la Conquête), profondément complexe¹¹ (car l'appartenance est faite d'opposition¹²) et paradoxal (fait à la fois de rejet et d'attraction, de revendications d'autonomie et de désir de profiter de certains avantages d'une intégration nationale).

Saisons et équilibre

La santé, selon les P'urhépecha, est inconcevable sans équilibre (notion commune à la plupart des médecines dites "traditionnelles"). Leur mythe relatant la création du monde (Boyd, 1969 : 2-5) retrace le passage du chaos à l'harmonie c'est-à-dire à la dualité (puisque sans dualité l'équilibre ne peut exister et l'harmonie reste incréée). La première dualité prend forme dans le couple à la fois divin et tangible de *Tatá Xuríyata* /Père Soleil/ et *Naná Kučí* /Dame Lune/ qui résument à eux seuls les grands principes de vie et de mort (soleil-jour-chaud-masculin-sec/lune-nuit-froid-féminin-aqueux). De leurs amours naîtra une nombreuse descendance : dieux, astres, nature, animaux, hommes. Parce que nés de cette même mutation du chaos en harmonie, dieux et hommes mêlent leur dualité dans une interdépendance étroite qui se traduit dans les images en miroir du macrocosme (présence tangible des dieux) et du microcosme (présence tangible de l'être humain). C'est pourquoi tout déséquilibre (qu'il soit excès ou manque) dans l'un de ces univers porte en lui le danger d'un retour vers le chaos originel, vers la non-vie et entraîne avec lui l'autre monde. Aussi doit-il être rapidement rectifié pour retrouver

10. Ce même problème d'appartenance est manifeste dans de nombreuses régions du Mexique (voir pour exemple le cas de la Huastèque (Lartigue, 1985)).

11. Sur ce sujet, on consultera avec intérêt les ouvrages de : Espin Díaz, 1986 ; Vásquez León. 1986 ; La Peña *et al.* 1987 ; Musset, 1990 ; Pavageau, 1992.

12. Les villages (*pueblos*) de la Sierra constituent des communautés dont chacune "est distincte et opposée aux autres ; bien que très semblables par leur mode de vie, elles sont différentes par leur langue, leur religion et surtout leur territoire ; elles luttent pour défendre leur héritage, ayant toujours le sentiment d'être entourées d'ennemis ; ce sentiment renforce la cohésion interne." (Pavageau, 1992 : 49-50)

la balance harmonieuse qui doit gouverner toute forme duelle de la création. Jour et nuit, chaleur et froid doivent se succéder, sans rupture. Nous touchons là à l'un des principes fondamentaux qui est le respect d'une alternance ou d'un équilibre entre "chaud" (*caliente* ; *xorépití*) et "froid" (*frío* ; *¢'irápiti*), juste milieu que révèle le corps en pleine santé (ni ardent de fièvre, ni d'une froideur cadavérique). Au-delà du simple niveau physique ou biologique, l'équilibre "chaud/froid" est aussi symbolique¹³. Les qualités "chaude" ou "froide" sont attribuées à tous les éléments du monde temporel (astres, plantes, aliments, maladies), essentiellement en fonction de critères métaphoriques, morphologiques, organoleptiques. Valeurs thermique, symbolique, surnaturelle sont définitivement siamoises et doivent être gérées comme telles pour éviter toute rupture qui détermine la maladie. C'est pourquoi une grande attention est portée à tout ce qui, mêlant chaleur et "chaud", froidure et "froid", pourrait être source de déséquilibre soit entre les différentes parties du corps (la chaleur étant susceptible de se déplacer dans l'organisme¹⁴ et le "froid" de s'insinuer dans certaines parties), soit entre celui-ci et le milieu ambiant. Le climat intervient dans un grand nombre de déséquilibres dont l'évolution suit celle des saisons.

- La saison sèche est une période de vie ralentie pour la nature, au cours de laquelle plantes, animaux et hommes ont à souffrir sécheresse et froid intense (surtout à son début). Il en résulte l'apparition de nombreux syndromes¹⁵. En début de saison, la froidure ainsi que des écarts de température plus prononcés sont à l'origine de graves problèmes broncho-pulmonaires : angines, (*anginas* ; *karápchakwa*), bronchite (*bronquitis* ; *tipáchani*), "pneumonie" (*pulmonía*, "*neumonía*"). Cependant le froid n'est pas le seul problème de cette période ; d'autres facteurs interviennent de façon non négligeable même si la population ne les prend pas en compte et attribue au "froid" la plupart des pathologies. Il en est ainsi de l'alimentation en eau, un des problèmes majeurs dans les villages de la *Sierra* comme en témoignent tous les travaux (Aguirre Beltrán, 1952 ; Beals, 1973 ; Castile, 1974 ; etc.). Son rationnement est tel que les conditions d'hygiène sont particulièrement déficientes et propices au développement de nombreuses affections. Les dysenteries ("*posición*"; *yuríri yáskwa*) sont fréquentes (Beals, 1973 : 204) et difficiles à soigner, de même que certaines dermatoses. Par ailleurs l'absence de la plupart des produits frais- brèdes,

13. Pour cette raison, on peut y lire les fondements idéologiques sur lesquelles fonctionne la société (Madsen, 1955 ; Currier, 1966 ; Ingham, 1970 ; Foster, 1972).

14. Ainsi, enlever trop rapidement les chaussures dans lesquelles on a eu très chaud, déplace la chaleur des pieds vers la bouche et y provoque des boutons (*fuegos* ou *postemillas*).

15. D'après le *pasante* (médecin en service civil) alors en fonction au dispensaire de Pamatácuaro, les maladies traitées pendant la saison sèche de 1980-81 sont les suivantes (par ordre de fréquence décroissante): pharyngo-amygdalites, bronchites, grippe, amibiases intestinales, parasitoses intestinales diverses, pyodermes, gale, gastro-entérites, conjonctivites, teignes diverses. Des résultats similaires ont été relevés auprès de la responsable du dispensaire religieux du même village.

fruits,...- nuit à l'alimentation qui devient monotone, mal équilibrée, pauvre en vitamines. La population mal nourrie résiste moins bien aux maladies et à leurs conséquences et les épidémies se propagent, par exemple celle de rougeole (*sarampión* ; *wach'árikwa*) dont Beals (1973 : 205) écrit qu'elle est courante au mois de mars. Pour la population, rester en bonne santé pendant cette période de températures basses, passe par une attention plus soutenue pour tout ce qui pourrait provoquer un excès de "froid" (ainsi, on évite de manger trop d'aliments de cette catégorie) ou tout ce qui pourrait occasionner un écart "chaud/froid" trop brutal ou trop intense (on ne sort jamais rapidement après être resté longtemps près d'un feu, on ne se lave pas les cheveux quand le temps est particulièrement froid, on ne prend pas un "bain" après avoir mangé des aliments "froids" ou par temps froid, etc.). S'il arrive malgré tout que l'équilibre soit rompu, la maladie est rapidement soignée par compensation avec des produits "chauds". Le caractère antagonique de tout traitement est particulièrement patent pour les maladies "doubles" comme ces toux ou ces diarrhées qui, "de chaleur" ou "de froid"¹⁶, sont soignées de façon symétrique. A la fin de la saison sèche, lorsque la température tend vers son maximum (surtout lorsque la saison des pluies tarde), les précautions s'inversent. Il convient d'éviter les excès de chaleur au cours de la journée. Ainsi lorsqu'on a travaillé longtemps au soleil, il est conseillé de boire une infusion de plantes "froides" pour tempérer la chaleur du corps. A cette même période, l'alimentation en eau ayant atteint son minimum et la période de mauvaise alimentation ayant duré plusieurs semaines (voire plusieurs mois), les maladies contagieuses se propagent facilement. Des registres du début du siècle montrent que c'est souvent en avril-mai qu'éclataient les grandes épidémies comme celles de "variole" (*viruelas* ; *kwaróshikwa*) et de "typhoïde" (*tifo* ; *teré'ikwa*) (Motte-Florac, à paraître).

- La saison des pluies, chaude et humide, est, par contre, une période clémente où la nature est prodigue et fournit l'indispensable maïs. Les équilibres- "chaud/froid", primordial et sec/humide, secondaire¹⁷- s'accordent ; le "froid" de la pluie est tempéré par la chaleur ambiante. Chaud et humide, le temps reproduit ces "humeurs" qui définissent un organisme sain. Katz (dans ce volume) souligne la relation établie entre le "chaud et humide" et la fertilité. Contrairement à la saison sèche, le corps n'est pas fragilisé par les mauvaises "humeurs" (froid et sec) de l'atmosphère. Il est vrai que l'homme, disposant à nouveau d'eau et d'une alimentation diversifiée, résiste mieux aux maladies. Il est alors compréhensible que les maladies contractées à cette période de

16. La toux "de chaleur" est particulièrement sèche, avec des mucosités jaunes, alors que pour la toux "de froid", ces dernières sont blanches.

17. Comme dans la médecine des humeurs d'Hippocrate et Galien à laquelle certains (comme Foster, 1979) voudraient que ces notions aient été empruntées.

l'année soient souvent considérées comme bénignes au départ. La négligence (*descuido*) est fréquemment invoquée pour expliquer les maladies plus sévères. On tombe vraiment malade quand on ne prend aucune précaution (en particulier pour compenser le froid de la pluie) ou quand on ne soigne pas à temps une diarrhée, une toux,... Cette dernière est fréquente (même si les maladies broncho-pulmonaires ne sont pas les plus courantes en cette période¹⁸) en raison des marches sous la pluie. Lorsqu'il s'agit d'enfants, la mère voit la plupart du temps sa responsabilité engagée ; elle est accusée de n'avoir pas soigné la maladie dès l'apparition des premiers symptômes.

- Cependant au cours de cette période faste, quelques jours sont redoutés ; ce sont ceux de la "canicule" (*canícula*), "sécheresse intraestivale" de durée variable, qui a lieu (sauf les années particulièrement pluvieuses où elle n'advient pas) au milieu de la saison des pluies (entre le 15-20 juillet et le 22-25 août). Ces quelques jours d'absence de pluie entre deux périodes de précipitations maximales¹⁹ sont vécus comme une période particulièrement néfaste parce que rupture brutale dans un contexte favorable. On dit que, comme il n'y a pas de pluie pour tempérer la chaleur, "c'est une véritable fournaise" (*es puro "fogazo"*). Le déséquilibre est tel que l'ensemble de la population est affecté : "pendant la canicule, on se sent bizarre" (*durante la canícula, se siente "novedades"*). De ces quelques jours, on dit encore que les trois premiers sont les plus à craindre et que les effets se font encore ressentir quelques jours après que les pluies sont revenues. Les personnes les plus éprouvées sont celles dont la santé est atteinte ou fragile (bébés, femmes venant d'accoucher, convalescents,...). Il faut redoubler de vigilance à leur égard parce que "les coupures ne se ferment pas, les plaies ne guérissent pas, ceux qui sont malades risquent de mourir". Et parce que rien ne vient tempérer la chaleur de l'air ambiant, il faut être tout particulièrement attentif aux femmes enceintes ("chaudes" en raison de la présence du fœtus). Au cours de cette période, les conditions ressemblent à celles de la fin de la saison sèche quand "les pluies" tardent à commencer, mais elles sont vécues comme beaucoup plus dangereuses. La prudence est indispensable. Plus que jamais on fait attention à ne pas laisser les petits enfants trop longtemps au soleil car ils auraient un *empacho de calor* /embarras gastrique de chaleur/ (*k'úngini*), on fait attention à ne pas s'asseoir sur une pierre surchauffée par le soleil pour ne pas avoir d'hémorroïdes (*almorranas* ; *charás petákwa*), à ne pas accentuer le déséquilibre vers le "chaud" en évitant la consommation immodérée

18. D'après les dispensaires civil et religieux de Pamatácuaro, les gastro-entérites arrivent au premier rang des maladies pour cette période.

19. Selon Labat (1988 : 35), le premier maximum (juillet) correspond à un renforcement des alizés et le second (septembre) au passage des cyclones tropicaux. Sur la canicule au Mexique, voir aussi Katz et Hémond & Goloubinoff, dans ce volume.

d'aliments "chauds", les chocs émotionnels (colère, peur, qui provoquent un excès de chaleur); les hommes se gardent de travailler trop longtemps au soleil pour ne pas souffrir de *mal de orín* /mal d'urine/ ("problème urinaire"), etc. Le nombre de pathologies "chaudes" auxquelles il convient d'être particulièrement attentif lors de la canicule, reste cependant limité, contrairement aux maladies "froides" dont il faut se garder au cours de la saison sèche (les caractéristiques climatiques de cette *Tierra fría* ne sont certainement pas étrangères à leur nombre élevé); chute, irritation de la peau, avortement, problèmes du post-partum, "frayeur", fracture, épilepsie, "maux d'estomac", coliques, diarrhées, vomissements, cheveux fourchus sont généralement exprimés en termes de "froid".

Le "froid" est confusément assimilé aux "airs" (*aires*, "*aigres*"; *taréata* /air, vent/). On dit aussi bien *coger el frío* /attraper le froid/ que *coger el (un) aire* /attraper l'(un) air/. Ces "airs" sont des entités profondément complexes qui traduisent bien le mystère du froid et du vent, réalités invisibles dont seules les conséquences sont apparentes. Leur complexité tient à la fois à leur perception (comme élément "froid", immatériel et/ou surnaturel) et à leur caractère hybride (fusion intime²⁰ de concepts préhispaniques et espagnols, qui a donné lieu par la suite, à de nombreuses transformations, intégrations, innovations (Motte-Florac, à paraître)). En conséquence, ces "airs" peuvent faire référence aussi bien à des entités matérielles (froid, courant d'air, vent, émanations diverses,...) qu'à des êtres invisibles de représentations très variables (Dieux, Esprits, mânes, âmes du purgatoire). Ces "airs" partagent certains traits avec les humains (désir de vengeance, sensibilité à l'éloge, attrait des nourritures) bien qu'ils fassent partie du monde du surnaturel. Quelle que soit leur nature, on dit qu'ils peuvent s'insinuer dans le corps par tous les orifices naturels (nez,...) ou pathologiques (plaies) ou encore à l'occasion d'une injection, d'une opération. Ils sont porteurs de maladies ("froides", cela va de soi) qui seront soignées par des procédés censés à la fois réchauffer le corps et évacuer les "airs" qui y ont pénétré (leur sortie se traduit souvent par un bruit). Les massages, torsions, ventouses, emplâtres, frictions, tisanes utilisés, mettent toujours à profit des produits (essentiellement végétaux) "chauds" (Motte-Florac, 1992-95) et sont complétés par un régime adéquat (Motte-Florac, 1996). La position des "airs" à l'interface des domaines du biologique, du symbolique et du surnaturel, leur permet d'intégrer l'univers de la pathologie à des niveaux très divers (Motte-Florac, 1995) comme le déséquilibre que nous venons de voir et le châtement que nous allons aborder.

20. Les rapports établis entre "airs" et maladies sont fréquents chez de nombreuses populations (selon Herzlich & Pierret (1984 : 136), "*l'air et le climat sont les premiers facteurs explicatifs de la maladie*"). C'est ce qui a contribué à cette fusion intime entre des éléments préhispaniques et des éléments espagnols.

Éléments et CHÂTIMENT

Comme pour la plupart des populations dont la survie est liée au travail de la terre et à une unique récolte annuelle, l'existence des P'urhépecha est subordonnée à la régularité des cycles saisonniers et à l'expression modérée des phénomènes atmosphériques ; tout débordement qui affecte la "normalité" hypothèque gravement les récoltes et, au-delà, la santé. Les violences du temps aux conséquences dramatiques, parce qu'imprévisibles, puissantes, incontrôlables, sont interprétées comme une punition, expression d'un courroux céleste. Dans les temps préhispaniques, la notion de châtimement divin était déjà très présente et était celle qui, selon Somolinos d'Ardois (1965), avait pris le plus d'extension dans l'idéologie des populations du Mexique central. Le péché pouvait être manquement aux devoirs religieux (refus d'aumônes et d'offrandes, absence aux cérémonies, rupture de jeûne, etc.) comme il pouvait être infraction au code social en vigueur. L'existence de dieux vengeurs dont la colère devait être redoutée, constituait pour les gouvernements, à la fois spirituels et temporels, un remarquable système de contrôle (comme, par ailleurs, pour nombre d'autres sociétés de par le monde). Cette conception était telle que, comme le rappelle Aguirre Beltrán (1947), le malade était perçu comme un pécheur et représentait une perturbation religieuse et sociale pour la bonne marche du groupe. Par la suite, cette punition divine a puisé de nouvelles forces dans la foi des Conquistadors : "(...) *Dieu tout-puissant, grâce à Son pouvoir, châtie les ennemis des justes avec des inondations, de la grêle et de la pluie, et de Sa main, il est impossible d'échapper...*" (Agobardo de Lión, "*Liber de grandine et tronitus*", en P.L., CIV, cols. 151-152, cité par Cardini, 1982 : 235).

Dieux et Saints

Chez les populations précortésiennes du haut plateau central du Mexique (avec lesquelles les P'urhépecha partageaient de nombreux traits culturels), le sentiment religieux s'est, selon Martínez Cortés (1965 : 57), très tôt exprimé dans le culte à la fertilité avec ses dieux de la pluie, du vent, de l'eau. Chez les Aztèques, ces mêmes dieux (respectivement Tlaloc, Ehecatl, Chalchiuhtlicue) et leurs parèdres (comme les *Tlaloque*²¹ pour la Pluie et les *Ehecame* pour le Vent) étaient tous détenteurs du pouvoir de châtier les pécheurs, que leur faute soit un délit rituel, une inconduite morale ou une offense "personnelle" (comme celle de s'aventurer dans les montagnes, les grottes ou les sources, les lieux de résidence des dieux). Courroucé, le dieu de la Pluie provoquait sécheresse, noyade ou encore maladies

21. Pour Martínez Cortés (1965 : 57), les *Tlaloque* sont la représentation quadruple de Tlaloc, en relation avec les quatre points cardinaux ; pour Musset (1991 : 201), il s'agit des compagnons du dieu de la pluie, en fait "*une mosaïque hétéroclite de petits dieux unis par un thème majeur, l'eau*".

diverses (goutte des mains ou des pieds ou de toute autre partie du corps, engourdissement d'un membre ou de tout le corps, raideur du cou ou d'une autre partie du corps, contraction d'un membre ou sa paralysie... (Sahagún, lib. 1, cap.XXI, 1969, 1 : 72))²². Dieux et divinités du vent²³, de l'eau, des montagnes étaient tenus pour responsables de châtements similaires (Viesca Treviño, 1986 : 80-81). Mais tous avaient aussi le pouvoir de soigner les affections dont ils étaient la cause, en échange d'offrandes apportées dans leurs lieux de résidence ou de festivités réalisées en leur honneur. Il semble que des divinités analogues aient appartenu au panthéon p'urhépecha ; comme le souligne Carrasco (1976 : 31), "*la religion des P'urhépecha avant la Conquête était fondée sur le culte aux dieux qui représentaient les différents éléments naturels*". Mais les informations dont on dispose sont peu abondantes. On sait cependant que les *Anganmucuracha*, divinités des forêts, résidaient comme les divinités aztèques dans des grottes, des montagnes, des ravins (Sepúlveda, 1988 : 32), faisant de ces lieux des endroits sacrés et dangereux.

Dès leur arrivée, les religieux espagnols ont combattu ou masqué avec zèle les croyances locales. Les saints, par imposition tyrannique ou stratégie rusée, ont pris la place des divinités (comme ils l'avaient déjà fait plusieurs siècles auparavant sur les pourtours de la Méditerranée). Aussi dès la fin du XVII^e siècle, les rites destinés aux divinités avaient déjà été dénaturés, de même qu'avait été modifié le panorama étiologique des maladies ; le thérapeute faisait référence à la colère de *Dios Nuestro Señor* /Dieu Notre Seigneur/ ou de la *Santísima Virgen* /Très Sainte Vierge/ (Martínez Cortés, 1965 : 50). De nos jours encore maux, maladies, malheurs sont souvent reçus comme des punitions envoyées par Dieu (c'est surtout le cas pour les grandes épidémies). Peuvent parfois être tenus pour responsables la Vierge Marie et tous ces saints (saint patron de la personne, de la famille, du corps de métier, du quartier, du village) dont le nombre rappelle le foisonnement des divinités d'autrefois qu'ils ont remplacées ou avec lesquelles ils ont fusionné ; mais il ne s'agit là que de croyances plus rares et individuelles. En effet, les saints sont plutôt sollicités pour les guérisons et ce sont les Mauvais Esprits, les "airs" qui sont considérés comme responsables des maladies. Cette dissociation entre celui qui inflige le châtement et celui qui l'efface est probablement un résultat du choc de la Conquête qui a projeté l'ambivalence des déités préhispaniques en d'éternels adversaires. Leur côté bienfaisant a été attribué aux saints, leur aspect malfaisant au diable et à ses créatures. Mais dans le même temps que toutes les divinités

22. Comme le fait remarquer Martínez Cortés (1965 : 57), beaucoup de maladies en relation avec les dieux de l'eau et du vent peuvent correspondre à des troubles rhumatismaux atteignant les articulations et les muscles. Soulignons par ailleurs que la plupart de ces problèmes présentent un caractère chronique, difficile à soigner.

23. Ehecatl, dieu du Vent, était l'une des apparences de Quetzalcoatl, le serpent à plumes, censé soigner tous les maux et maladies (Viesca Treviño, 1986).

préhispaniques étaient indifféremment regroupées et converties en diables par les Espagnols, certaines d'entre elles (divinité du vent et avec elle diverses divinités de la pluie et de la nature, ainsi que leurs parèdres qui lui étaient généralement associés) étaient changées en "airs"²⁴ (Motte-Florac, 1992-95). Cette assimilation se retrouve dans les notions interchangeables d'"airs" et de Mauvais Esprits. Des divinités préhispaniques dont ils sont issus, ces "Mauvais Esprits" ont gardé des noms différents et des particularités qui les distinguent : les *p'iúkurekata*, correspondent à l'ancien Dieu des forêts qui demeurait dans les bois, les grottes, les ravines, les *miríngwa* sont des Esprits qui se manifestent par un vent léger, les *¿úmba¿i* des Esprits très froids, qui vivent dans des grottes et se matérialisent sous forme d'une lumière (Velásquez Gallardo, 1947 : 85 ; Motte-Florac, à paraître).

Il est intéressant de noter que ces "airs", mélange de divinités préhispaniques et de concepts introduits par les Espagnols, continuent à évoluer. Chez les P'urhépecha, cette évolution est fonction des maladies dont ils sont responsables. A certains "airs" sont attribuées les maladies liées au froid (semblables à celles autrefois envoyées par les dieux de la pluie, du vent, des montagnes) or ces affections peuvent être soignées par les médecins "modernes". Aussi ces "airs" tendent à être peu à peu assimilés au "froid" et, malgré les valeurs métaphoriques de cette qualité, ils suivent une évolution qui les rapproche de plus en plus du "biologique". A d'autres "airs", on attribue des maladies "traditionnelles" (qui ne peuvent être soignées que par des thérapeutes traditionnels) comme la "perte de l'esprit"²⁵, c'est pourquoi ils continuent à être assimilés à des Mauvais Esprits (Motte-Florac, 1992-95).

Maladies et fléaux

Chez les P'urhépecha, l'étiologie du péché est restée particulièrement prégnante pour les manifestations d'envergure (grandes épidémies et fléaux naturels). Si les premières sont moins présentes qu'autrefois, les fléaux restent quant à eux inchangés. Pluies diluviennes qui inondent les champs et emportent les plantations, tempêtes de vent qui soulèvent la terre et déracinent les plants, retard dans l'arrivée de la saison des pluies et sécheresse, épidémies de parasites et pathologies diverses, compromettent les récoltes et laissent une partie de la population dans le besoin, ouvrant la voie aux affections. Ces catastrophes sont inévitablement "coraje de Dios" /colère de Dieu/, "castigo de Dios" /châtiment de Dieu/. Partagé par une grande partie de la population, le sentiment de culpabilité est un fardeau collectif, plus facile à porter pour chacun. Dans quelques cas (rares), la faute de telles

24. En Espagne les "airs" sont également assimilés à des manifestations du Malin.

25. Cet "esprit", encore appelé "âme" est dérivé du *tonalli* des Aztèques, à la fois "entité animique" localisée dans la tête, qui a la possibilité de se séparer du corps pendant la vie (López Austin, 1989 : 223-252) et "*signe sous lequel est né le patient, donc son sort ou son destin*" (Soustelle, 1955 : 223).

catastrophes n'incombe qu'à une seule personne. C'est le cas pour certains orages violents. A Sicuicho, on dit qu'ils sont déclenchés quand quelqu'un frappe la statue de l'Enfant Jésus²⁶ qui se trouve entre les pattes du cheval monté par le Saint Patron du village, *Santo Santiago* (Saint Jacques). Différents cas sont encore très présents dans la mémoire collective ; les responsables sont toujours des enfants espiègles, ce qui diminue l'importance de la faute commise. Carrasco (1970 : 272) rapporte des faits similaires à propos des *ídolos* (*t'arés*), statues en pierre de divinités préhispaniques que certaines personnes ont conservées dans leur maison ou dans leur champ ; frappées, elles déclenchent de violentes tempêtes.

Le sentiment de culpabilité est, par contre, beaucoup plus lourd à porter quand quelques personnes seulement sont mises en cause, ce qui est le cas lorsque les récoltes sont atteintes par le gel (*helada* ; *yawákwa*) ou la grêle (*granizo* ; *shanówata*) ; dans ce cas, il arrive le plus souvent que quelques champs seulement soient touchés. Dans la *Sierra*, on dit que la grêle ou le gel s'abattent "comme en suivant une liste" (*como por lista*), pour ne toucher que ceux qui ont péché. Ce péché est toujours conçu dans une relation étroite avec le maïs, grain précieux et sacré, puisque les dégâts les plus redoutés sont ceux qui frappent cette nourriture essentielle. Ainsi, est considéré comme faute le fait d'en avoir jeté ou gaspillé, d'avoir refusé d'en vendre ou de l'avoir vendu à un prix trop élevé, de ne pas avoir offert les prémices (*primicias*) à l'église ou de ne pas avoir payé la "dîme" (contribution dont chacun, actuellement, détermine le montant) à l'église au moment de la récolte. A la catastrophe que représente la perte de la récolte vient s'ajouter un sentiment de culpabilité qu'engendre la suspiscion des autres ; car les discussions vont bon train et on trouve toujours dans les comportements des victimes mille raisons à cette punition (l'occasion n'est-elle pas rêvée de venger ainsi quelque outrage passé ?). Un châtement divin ne saurait être que juste et mérité.

Notons qu'il existe un moyen terme à cette punition : l'avertissement divin. C'est ainsi qu'est perçu le gel incomplet des plants de maïs : "*lorsque le plant gèle, il peut sécher comme s'il était atteint par le chahuistle (chawísti)²⁷. S'il tombe, tout est perdu, mais parfois Dieu permet que le maïs reparte et alors, il donne des rejets et tout n'est pas perdu*".

Parfois enfin, l'atteinte est individuelle. La colère divine ne touche alors qu'une seule personne (généralement dans son corps) ou une seule famille à travers la perte de ses biens. Parmi ces atteintes, le cas de la foudre (*rayo* ; *pirítakwa*) est particulièrement intéressant en ce qu'il a gardé un peu de l'ambivalence du dieu de la pluie. Chez les Aztèques, être touché par l'éclair, ce doit être divin, lumineux et

26. En 1993, cet Enfant Jésus a été retiré par le curé de la paroisse ; ce dernier considérait qu'il donnait lieu à des pratiques trop éloignées de la religion.

27. Sont ainsi nommées diverses pathologies virales et cryptogamiques qui se manifestent par un dessèchement des feuilles de maïs. Cf. Katz, dans ce volume.

terrifiant, qui met le feu aux arbres et tue bêtes et hommes, avait comme compensation d'être aussitôt admis au paradis, le *Tlalocán* (il en était de même pour ceux qui mourraient noyés ou des suites d'une maladie infligée par Tlaloc ou par l'une des divinités de l'eau (Soustelle, 1955 : 135)). Pour les P'urhépecha actuels, il n'est de paradis que celui de l'Église catholique et la seule consolation de la famille est de se dire que "*quand un chrétien meurt foudroyé, Dieu met la pluie en prison*". L'ambivalence actuelle ne concerne donc plus les morts, mais les vivants. En effet, ceux qui réchappent d'une telle expérience sont considérés comme des êtres à part, un peu fous ou jouissant de "dons" particuliers, mais toujours différents de ce qu'ils étaient auparavant (comme le soulignent Chevalier & Gheerbrant, (1982 : 766), "*ce qui descend du ciel en terre, c'est aussi la fertilité de l'esprit, la lumière, les influences spirituelles*"). On dit même qu'autrefois, ceux qui avaient été touchés par la foudre²⁸ pouvaient soigner... *pero quién sabe si será cierto*/mais qui sait si c'est vrai ?/. Cette information nous rappelle que dans l'état de Morelos, les *graniceros*, thérapeutes "*qui savent faire venir la pluie et éloigner les orages*" sont encore nombreux (Paulo Maya, 1989). Personne ne semble actuellement exercer de telles fonctions dans la *Sierra* et seul Rojas Gonzalez (1940) mentionne chez les P'urhépecha préhispaniques des *brujo ahuyentadores del granizo y de las malas nubes* /sorciers qui font fuir la grêle et les mauvais nuages.

Comme nous l'avons vu, les dieux de la pluie, du vent, des montagnes pouvaient châtier les humains par la violence des éléments, des conditions atmosphériques néfastes, ou encore diverses maladies. Chez les P'urhépecha, la disjonction des divinités et l'intégration de leurs pouvoirs moitié chez les saints, moitié chez les diables, la fusion de concepts préhispaniques et espagnols plus ou moins proches et l'apparition de la médecine "moderne" ont grandement affaibli la notion de châtiment dans le registre de ces pathologies. Dans le cas des "airs" assimilés au "froid", les affections sont essentiellement ramenées à un problème de déséquilibre, à un manque de prudence. Quant aux maladies "traditionnelles" provoquées par les "Mauvais Esprits" (*miríngwa* et *Úmbaꞑi*, dont nous avons vus les rapports avec les "airs") qui égarent les gens dans la montagne et les rendent passagèrement fous, elles sont rarement présentées comme des punitions ; on dit plus souvent que ces "Esprits" agissent "par malice" (*por travesura*). La notion de punition est mieux perceptible (bien que très altérée) dans le cas de ceux qui "lient" (*amarran*) les enfants qui se sont endormis dans la montagne ou à qui on a fait passer un ruisseau (et qui n'ont pas été appelés par leur nom au moment du départ ou de la traversée). Dans ces situations de "perte de l'esprit", la notion précolombienne de punition divine est encore apparente en filigrane (Motte-Florac, à paraître).

28. Il en est de même pour celui qui est enlevé dans les airs par une tornade (appelée "*akuíts janíkua*" /serpent.pluie/ en p'urhépecha (Velásquez, 1978 : 56)).

Prévention et thérapeutique

Sans action directe sur ces fléaux naturels, l'homme ne peut qu'essayer de les éviter en menant une vie exempte de "péché" ou en tentant de les conjurer. Lorsque, malgré tout, ils se produisent, il peut s'employer à les écarter rapidement par des actions collectives et/ou individuelles. Depuis l'époque préhispanique ces actions sont basées sur un système de réciprocité²⁹ homme-divinités, établi sous la médiation du clergé. Fêtes (qui impliquent le principe des charges), offrandes, prières doivent avoir comme contrepartie climat agréable, pluies abondantes, absence de catastrophes naturelles.

Parmi les actions collectives, certaines sont réalisées à date fixe et régulière, comme la messe dite le 3 mai, jour de la Très Sainte Croix. Il y a quelques années encore, cette messe était dite au point culminant d'une montagne proche (comme l'oratoire situé à l'endroit le plus élevé du chemin reliant Sicuicho à Pamatácuaro), rappelant qu'aux temps préhispaniques y étaient accomplis à cette même période de l'année des rituels propitiatoires³⁰ en l'honneur du Dieu de la pluie. D'après Villa Rojas (communication orale citée par Aranda Kilian, 1992 : 20), *"dans certaines régions de Mésoméridique, on adorait au mois de mai une croix et on l'implorait pour qu'elle accorde la pluie. Ces croix étaient associées aux quatre vents"*. Facilement masqué par le symbole partagé de la croix, ce culte propitiatoire pour l'arrivée des pluies s'est trouvé déplacé vers une vénération de la Sainte Croix, marque de la toute-puissance divine ; l'allusion aux récoltes n'y est plus guère sensible que dans le fait que les croix décorées qui sont bénies ce jour-là, sont placées dans les champs pour en éloigner les calamités. La valeur propitiatoire pour l'arrivée des pluies, absente de ces festivités en l'honneur de la Sainte Croix, a été déplacée vers une autre cérémonie dont la date est variable mais se situe toujours dans le courant du mois de mai. Il s'agit d'une messe, demandée et payée par les villageois pour que Dieu leur accorde une bonne saison des pluies. Si, malgré tout, la saison des pluies tarde à venir, les effigies de la Vierge, du Christ, de San Isidro Labrador (patron des agriculteurs) ou encore du saint patron du village sont sorties en procession³¹ dans les champs afin qu'ils puissent se rendre compte de l'étendue du désastre. Le parcours se termine près d'un point d'eau où

29. Pour Pavageau (1992 : 44-45) ces mécanismes de contrepartie que pratiquent les P'urhépecha, favorisent *"un sentiment d'attente et de réciprocité : des bienfaits matériels viendront en échange de sacrifices, de dons et de prières. Ce sentiment de dépendance semble favoriser une attitude de fatalisme et de soumission et façonner des comportements politiques peu participatifs."*

30. Chez les Aztèques, les divinités de la pluie étaient censées résider au sommet des montagnes (Martínez Cortés, 1965 : 57); c'est pourquoi à cet endroit étaient réalisées des fêtes en leur honneur (Sahagún cité par Ortiz de Montellano, 1990 : 195). Selon Carrasco (1970 : 271) les P'urhépecha disent que sur plusieurs des points culminants de la Sierra, on trouve des statues en pierre des dieux préhispaniques (*ídolos*).

31. D'autres fois, au lieu d'être sortis en procession, ils sont "mis en prison" (Pozas, 1962 : 48).

un grand repas est pris en commun. Les histoires sont nombreuses qui narrent les miracles, comme ce jour où une statue de saint Jean Baptiste avait été amenée jusqu'à la source du village (Pamatácuaro) et où "baignade"³² et préparatifs du repas avaient été brusquement arrêtés par un violent orage qu'un ciel sans nuage ne permettait pas de prévoir.

A un niveau individuel, diverses pratiques prophylactiques sont réalisées soit de façon permanente (on place dans le champ la croix bénie le jour du 3 mai) soit lorsque le danger menace. C'est pourquoi il est important d'être attentif aux dates comme aux marqueurs qui annoncent l'arrivée imminente du gel³³, de la grêle³⁴, d'un orage³⁵ afin de réaliser, en temps utile, quelque pratique préventive. Ainsi, lorsqu'on souhaite faire dévier un gros orage (toujours précédé d'un vent violent) ou la grêle, pour qu'ils n'endommagent pas un champ, on peut faire des signes de croix vers les quatre points cardinaux avec de l'eau bénite, des cendres ou encore les palmes bénies le dimanche des Rameaux. Mais si l'orage est là, il convient avant tout de se protéger soi-même ; c'est pourquoi, sans relâche, il faut tout en marchant, réciter des prières *según la creencia de cada quién* /suivant les croyances de chacun/ (*Santa Bárbara*- sainte Barbe- est souvent invoquée ³⁶). Si ces prières restent sans effet et qu'une personne est touchée par la foudre (sans que mort s'ensuive), on considère qu'il est très difficile de la soigner. La commotion est traitée par des frictions, des massages et, plus tard, par des infusions.

Les seules véritables maladies qu'il est possible d'évoquer dans le cadre de la punition sont, nous l'avons vu, celles qui, dues aux Esprits, aux "airs", se traduisent chez les enfants par une "perte de l'esprit". Leur traitement basé essentiellement sur l'appel du malade par son nom et des prières, témoigne de leur caractère religieux ancien. Mais leur relation aux phénomènes météorologiques, à travers les divinités qui les provoquaient, est quant à elle, devenue illisible, cachée par une "diabolisation" uniformisante qui les assimile à d'autres atteintes pathogènes plus

32. La baignade faisait partie des rituels réalisés en l'honneur des divinités de l'eau ; on en trouve encore la survivance dans les "bains" pratiqués le dimanche des Rameaux (Musset, 1991 : 207). C'est probablement dans ce cadre que s'inscrit la fête du "bain de l'enfant Jésus" que Pavageau (1992 : 31-32) décrit à Tarécua lors de cette même fête des Rameaux.

33. Lorsque les coyotes viennent en groupe hurler près des habitations (surtout s'il y a la lune (Velásquez, 1947 : 103)), il va geler. Selon Barthelemy & Meyer (1987 : 14), il en est de même si on observe des cercles blancs autour de la lune.

34. Le hurlement de groupes de coyotes annonce la grêle. Pour Barthelemy & Meyer (1987 : 14), il en va de même si les coyotes marchent en se mordant la queue et en courant comme des fous "pour se fatiguer".

35. Certains orages sont réputés venir à date fixe. Par exemple, on dit à Pamatácuaro que le samedi qui précède la fête du village, il y a toujours un violent orage.

36. Carrasco (1970 : 269) cite la prière d'invocation à Santa Barbara (à qui est fréquemment attribuée la foudre): " *Santa Bárbara Doncella. Librame de tu rayo y de tu centella* " /Sainte Barbe Demoiselle. Détourne de moi ta foudre et ton éclair/. Rivière (dans ce volume) cite la même prière dans les Andes boliviennes.

directement “démoniaques” (Motte-Florac, 1992-95). Ces maladies, parce qu’elles sont de moins en moins fréquemment mentionnées dans la *Sierra*, permettent d’évoquer le problème de l’évolution culturelle qui est en train de s’y produire. La scolarisation, l’accès aux médias, l’émigration temporaire régulière ont commencé, il y a plusieurs décennies, à éroder de façon notable une culture que le relief et le climat avaient contribué, jusque là, à préserver. Ces dernières années, le processus s’accélère, en particulier en raison de l’amélioration des voies de communication (le goudronnage de la route jusqu’à Pamatácuaro a été réalisé en 1991-1992). Cet aménagement s’est rapidement traduit par des changements visibles comme la diminution sensible du port du châle (*rebozo*) ou la disparition de nombreuses maisons traditionnelles en bois (*troje*)- parfaitement adaptées au climat-, ou moins immédiatement perceptibles. Il est vraisemblable que la présence d’antennes paraboliques apparues au début des années 90 (en plus de tous les autres changements) aura de rapides répercussions sur les discours et comportements liés au temps, malgré le désir profond de nombreux P’urhépecha de la *Tierra fría* de préserver leurs racines, leur langue, leur culture.

BIBLIOGRAPHIE

- AGUIRRE BELTRAN G., 1947 — La medicina indígena. *América Indígena*. 7 (2) : 107-127.
- AGUIRRE BELTRAN G., 1952 — *Problemas de la población indígena de la cuenca del Tepalcâtepec*. México, Memorias del INI, vol. 3, 363 p.
- ANONYME. S.D., — « Relación de Chocandiran ». In Acuña R. (éd.) : *Relaciones geográficas del siglo XVI : Michoacán*. México, UNAM : 418-424.
- ARANDA KILIAN L., 1992 — La danza de los concheros, un acercamiento a sus raíces prehispánicas. *Pregonarte* (México), 8 : 20-21.
- BARTHELEMY R., & MEYER J., 1987 — *La casa en el bosque, las “trojes” en Michoacán*. Zamora, Colegio de Michoacán, 100 p.
- BEALS R.L., 1973 — *Cherán: a Sierra Tarascan village*. Washington, Smithsonian Institution, n° 2, 225 p.
- BOYD M., 1969 — *Tarascan myths and legends*. Fort Worth, Texas Christian University Press, Monography 4, 82 p.
- CARDINI P., 1982 — *Magia, brujería y superstición en el occidente medieval*. Barcelona, Península, 281 p.
- CARRASCO P., 1970 — « La importancia de las sobrevivencias prehispánicas en la religión tarasca : la lluvia ». In : *Actas del XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas*. Vol. 3 : 265-273.
- CARRASCO P., 1976 — *El catolicismo popular de los Tarascos*. México, SEP, 213 p.
- CASTILE G.P., 1974 — *Cherán : la adaptación de una comunidad tradicional de Michoacán*. México, INI, 218 p.

- CHEVALIER J. & GHEERBRANT A., 1982 — *Dictionnaire des symboles*. Paris, Laffont, 1060 p.
- CURRIER R.L., 1966 — The hot-cold syndrome and symbolic balance in Mexican and Spanish American folk medicine. *Ethnology*, 5 : 251-263.
- ESPIN DIAZ J.L., 1986 — *Tierra fría, tierra de conflictos en Michoacán*. Zamora, El Colegio de Michoacán.
- FOSTER G.M., 1972 — *Tzintzuntzan*. México, Fondo de Cultura Económica.
- FOSTER G.M., 1979 — El legado hipocrático latinoamericano : “caliente” y “frío” en la medicina popular contemporánea. *Medicina Tradicional*, 2 (6) : 5-21.
- HÉMOND A., M. GOLOUBINOFF, dans ce volume. — « Le “chemin de croix” de l’eau. Climat, calendrier agricole et religieux chez les Nahuas du Guerrero (Mexique) ».
- HERZLICH & PIERRET, 1984 — *Malades d’hier, malades d’aujourd’hui*. Paris, Payot.
- INGHAM J., 1970 — On Mexican folk medicine. *American Anthropologist*, 72 : 76-87.
- KATZ E., dans ce volume. — « Rites, représentations et météorologie dans la Terre de la Pluie (Mixteca, Mexique) ».
- LABAT J.-N., 1988 — *Végétation du nord-ouest du Michoacan (Mexique) : écologie, composition floristique et structure des groupements végétaux*. Thèse. Paris VI. 306 p.
- LA PEÑA G. (de) et al. 1987 — *Antropología social de la región purépecha*. Zamora, Colegio de Michoacán.
- LARTIGUE F., 1985 — Apuntes sobre la relación sierra/tierra caliente en la Huasteca. *Trace*, 8 : 15-19.
- LINCK T. & SANTANA R., 1988 — « Le boom de l’avocat ». In Linck T., Santana R. (eds.) : *Les paysanneries du Michoacan au Mexique*. Paris, CNRS : 117-172.
- LÓPEZ AUSTIN A., 1989 — *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos Náhuas*. México, UNAM, 2 vol., 490 p. + 334 p.
- MADSEN W., 1955 — Hot and cold in the universe of San Francisco Tecospa, valley of México. *Journal of American Folklore*, 68 (268) : 123-129.
- MARTINEZ CORTES F., 1965 — *Las ideas en la medicina Náhuatl*. México, Prensa Médica Mexicana, 110 p.
- MOTTE-FLORAC E., 1992-95 — La *limpia* (“nettoyage purificateur”) : des plantes aux sels de bains, l’évolution d’un signifié. *Revue d’Ethnolinguistique (Cahiers du LACITO)*, 7 : 171-223.
- MOTTE-FLORAC E., 1995 — « La etnofarmacología, sus finalidades y sus límites ; el ejemplo de la limpia en México ». In : *Actas del Primer Congreso Mexicano de Etnobiología*. México, UNAM.
- MOTTE-FLORAC E., 1996 — « La cuisine thérapeutique des P’urhépecha (Michoacán, Mexique) ». In Schröder E. et al. (eds.) : *Medicine and foods, the ethnopharmacological approach*. Paris-Metz, ORSTOM-SFE : 112-120.
- MOTTE-FLORAC E. à paraître — *Hommes, plantes et santé dans quelques villages p’urhépecha de la Sierra Tarasca, Michoacán (Mexique)*.
- MOTTE-FLORAC E., LABAT J.-N., 1994 — Les ressources des différents groupements végétaux de la Sierra Tarasca et leurs utilisations par les P’urhépecha (Mexique). *JATBA*, 36 (1) : 187-208.

- MUSSET A., 1990 — *Le Mexique*. Paris, Masson.
- MUSSET A., 1991 — 1492-1992, *De l'eau vive à l'eau morte. Enjeux techniques et culturels dans la vallée du Mexico (XVI^e-XIX^e siècles)*. Paris, Editions Recherche sur les civilisations, 414 p.
- PAULO MAYA A., 1989 — *Los claculquis : relaciones de poder entre los graniceros de Morelos*. México, Tesis profesional en Antropología Social, UAM-Iztapalapa. 185 p.
- PAVAGEAU J., 1992 — *L'autre Mexique, culture indienne et expérience de la démocratie*. Paris, l'Harmattan, 164 p.
- POZAS ARCINIEGA R., 1962 — *Los Tarascos*. México, SEP/INAH, 66 p.
- REYNA TRUJILLO., 1971 — El clima de la Sierra Tarasca. *Boletín del Instituto de Geografía. UNAM*, 4 : 37-48.
- RIVIÈRE G. dans ce volume — « Temps, pouvoir et société dans les communautés aymaras de l'altiplano (Bolivie) ».
- ROJAS GONZALEZ F., 1940 — « Los Tarascos en la época precolonial. Los Tarascos en la época colonial ». In Mendieta & Nuñez L. (ed.) : *Los Tarascos*. México, UNAM : 1-89.
- SAHAGUN B. (de), 1969 — *Historia general de las cosas de Nueva España*. México, Porrúa.
- SEPULVEDA y HERRERA M. T., 1988 — *La medicina entre los Purépecha prehispánicos*. México, UNAM/Instituto de Investigaciones Antropológicas, Serie Antropología n° 94, 187 p.
- SOLOMIEU SILVESTRE B., 1981 — *Grupo doméstico y uso de recursos. Un estudio de caso en la meseta Tarasca*. México, SEP/INAH/ENAH, 215 p.
- SOMOLINOS D'ARDOIS G., 1965 — Historia de la medicina. I : Medicina precortesiana. *Médico Nacional* (México), 1 (1) : 9-14.
- SOUSTELLE J., 1955 — *L'univers des Aztèques*. Paris, Hermann, 169 p.
- VÁSQUES LEÓN L., 1986 — La Meseta tarasca, los municipios "indígenas". *Estudios Michoacanos*, Colegio de Michoacán, 1 : 75-93.
- VELASQUEZ GALLARDO P., 1947 — Dioses Tarascos de Charapan. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 9 (1-2-3) : 79-106.
- VELASQUEZ GALLARDO P., 1978 — *Diccionario de la lengua phorhépecha*. México, Fondo de Cultura Económica, 226 p.
- VIESCA TREVIÑO C. 1986 — *Medicina prehispánica de México : el conocimiento médico de los Nahuas*. México, Panorama, 246 p.

rites, représentations et météorologie dans la terre de la pluie (mixteca, Mexique)

Esther KATZ *

RÉSUMÉ

Rites, représentations et météorologie dans la “Terre de la Pluie” (Mixteca, Mexique)

Il est difficile d’imaginer que les facteurs climatiques n’aient pas une importance prépondérante pour les Mixtèques qui se désignent comme “le Peuple de la Pluie”. La principale caractéristique de leur climat est effectivement l’alternance entre la saison sèche et la saison des pluies. Le maïs, la principale plante vivrière, dépend de la pluie, car peu d’endroits sont irrigables. L’attente des premières pluies est source d’angoisse, or l’excès de pluies peut être nuisible. Afin de contrôler cet élément tant aléatoire, les Mixtèques pratiquent des rites pour demander et arrêter les pluies et ont développé diverses méthodes de prévision du climat. La pluie et la sécheresse servent d’axe symbolique dans des pratiques quotidiennes comme l’agriculture ou la cuisine, ainsi que dans l’expression de la reproduction, des processus vitaux, de la fertilité et de l’abondance. En même temps, le cycle de la pluie est représenté comme le cycle de la vie humaine. Tous les phénomènes météorologiques sont liés à la pluie, mais certains peuvent être “secs” ou “de pluie”, comme le vent, le tourbillon et la foudre. Le passage de la pluie à la sécheresse (et vice-versa), marqué par des rites, se compare au passage entre la vie et la mort, de ce monde à l’autre monde.

ABSTRACT

Rituals, representations and meteorology in the “Land of Rain” (Mixteca, Mexico)

As Mixtec people call themselves the “People of the Rain”, it would be difficult to imagine that climate is not important for them. Corn, their main staple, is very dependent on rain, as few areas can be irrigated. Waiting for the first rains is source of anxiety, yet too much rain can cause damage. In order to control this hazardous element, Mixtec people perform rituals to ask for the rains or stop them. They also have developed weather forecasting methods. Rain and drought are a symbolic axis in daily practises such as agriculture and cooking, as well as in the representation of reproduction, vital processes, fertility and abundance. At the same time, the cycle of rain is identified with the human life cycle. All the meteorological phenomena are linked to the rain, but there may be “dry” or “wet” winds, whirlwinds and lightning. The passage from rainy to dry seasons (and vice-versa), marked by rituals, is compared to the passage between life and death, this world and the other world.

* Ethnologue, Centre IRD d’Orléans. 5 rue du carbone - 45072 Orléans cedex 2.
E-mail : Esther.Katz@orleans.ird.fr

Il est difficile d'imaginer que les facteurs climatiques n'aient pas une importance prépondérante pour les Mixtèques qui se désignent comme "le peuple de la pluie". La principale caractéristique de leur climat est effectivement l'alternance entre la saison sèche et la saison des pluies et la pluie est le phénomène météorologique majeur. Les autres éléments climatiques lui sont liés ou en découlent.

Nous examinerons tout d'abord le milieu physique du pays mixtèque, ses caractéristiques climatiques et leur influence sur l'agriculture, principale activité des habitants de cette région. Nous nous pencherons ensuite sur la représentation des phénomènes météorologiques, en particulier de la pluie, puis sur l'importance du contrôle de cet élément climatique par la prévision météorologique et les rituels, qui renvoient au même système symbolique¹.

LE MILIEU PHYSIQUE

Le pays mixtèque, situé au sud du Mexique, occupe la partie occidentale de l'état d'Oaxaca, une frange orientale de l'état de Guerrero et l'extrémité méridionale de l'état de Puebla (fig. 1a & 1b). Comme l'ensemble du Mexique tropical, il est soumis à l'alternance entre saison sèche (de novembre à avril) et saison des pluies (de mai à octobre). Cette région montagneuse connaît de grandes variations climatiques microlocales en fonction de l'altitude et de l'orientation par rapport à l'océan, ce dont témoignent la carte des isohyètes (fig. 2) et les graphiques de régime de précipitations (fig. 3 & 4) et de températures (fig. 5) présentés ci-dessous. Au sud, la plaine côtière mixtèque longe l'Océan Pacifique, parallèlement à la Sierra Madre del Sur dont les contreforts, particulièrement arrosés, freinent les nuages provenant de la mer. Les hauts plateaux mixtèques, encaissés entre la Sierra Madre del Sur, la Sierra Madre Oriental (qui, elle, les protège des vents marins de l'Océan Atlantique) et l'Axe Volcanique (qui amenuise l'influence des vents continentaux du nord), connaissent un climat plus froid et plus sec. Selon la classification de Köppen modifiée par García, les climats de la région sont classés du chaud (A) au tempéré (C) et du semi-aride au sub-humide (w (w2)), soit de 440 mm à 2580 mm annuels. En raison du relief, les écarts de température sont très marqués entre le jour et la nuit (fig. 5). Comme ailleurs au Mexique, les habitants

1. Les données présentées ici ont été recueillies entre 1983 et 1995. Le travail de terrain a tout d'abord été réalisé dans le cadre du projet "Biologie humaine et développement dans la Mixteca Alta" dirigé par L.A. Vargas, C. Serrano (IIA-UNAM, Mexico) et Ph. Lefèvre-Witier (CNRS, Toulouse), avec le soutien d'une bourse de l'UNAM, obtenue par l'intermédiaire des Ministères des Affaires Etrangères français et mexicain de 1983 à 1986, puis d'une allocation "Jeune chercheur" du service des Aires Culturelles du Ministère de l'Education Nationale en 1986-1987. En 1990, j'ai bénéficié d'un financement du CEMCA (Mexico).

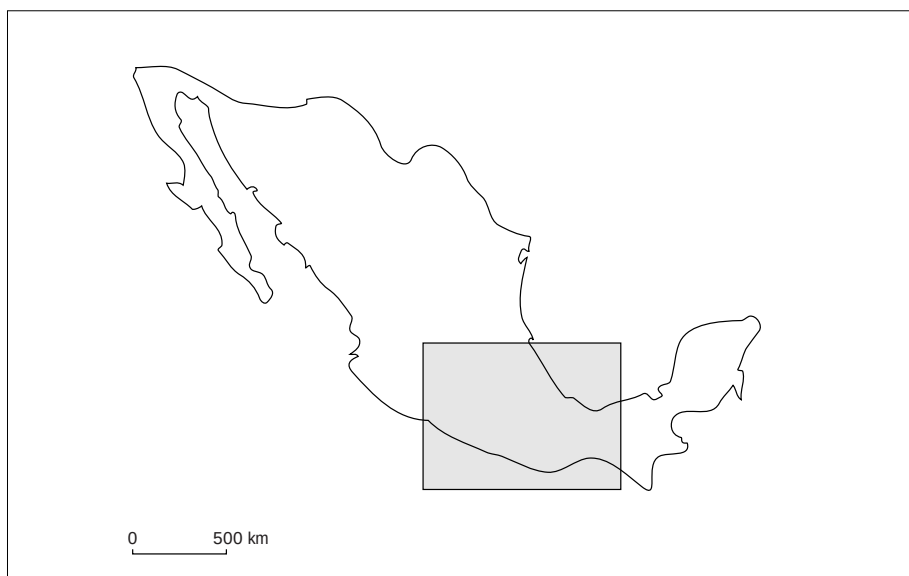


Fig. 1 a : Situation du Mexique central

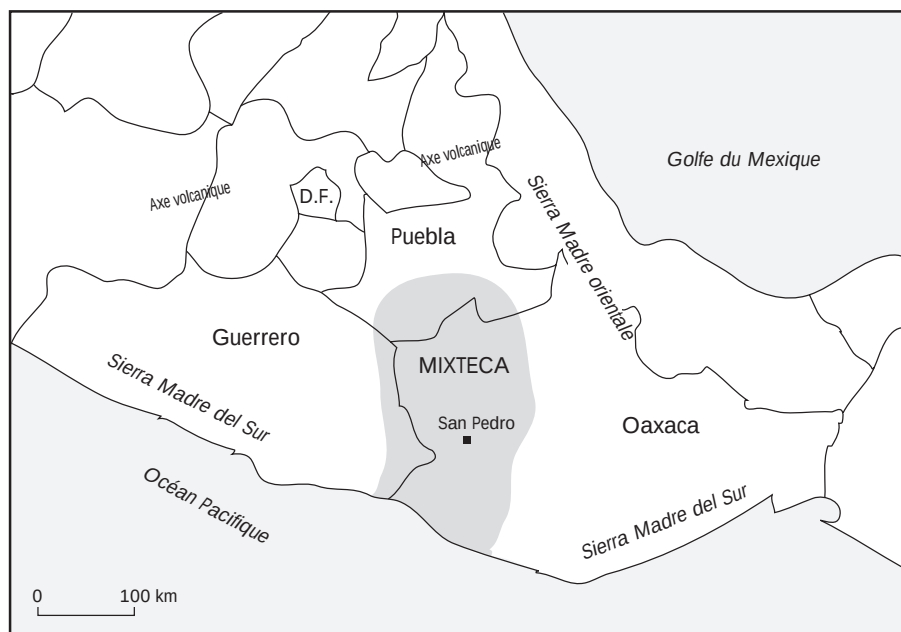


Fig. 1 b : Situation de la Mixteca

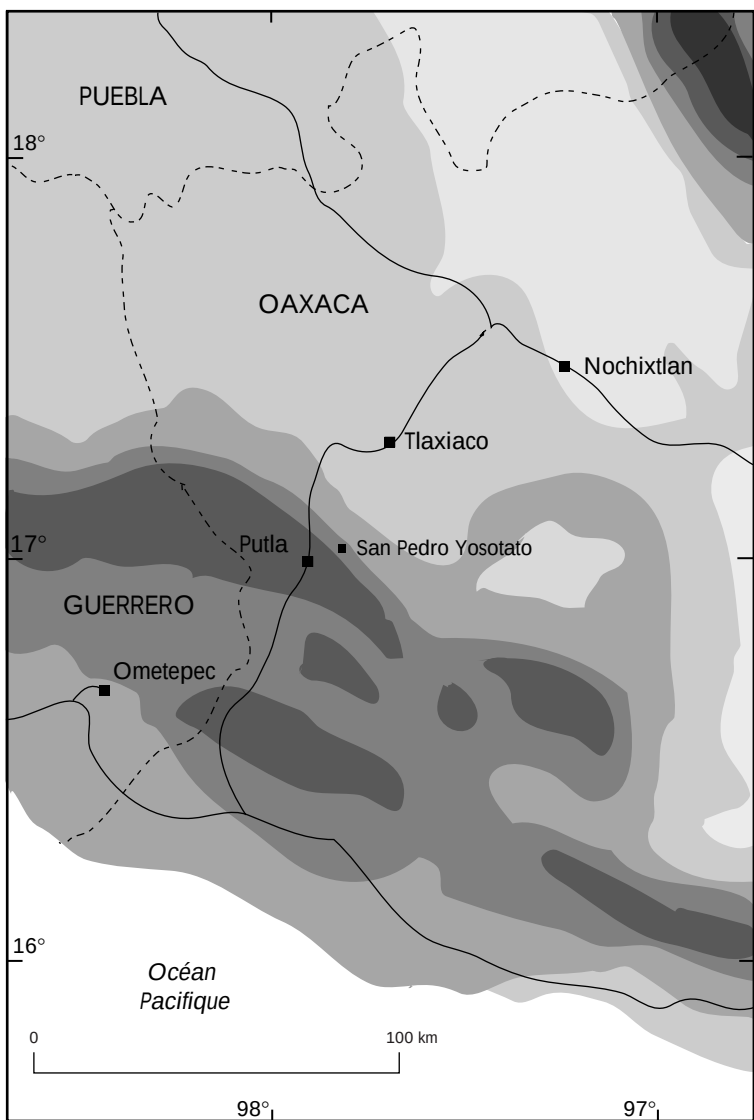


Figure 2. Mixteca : Carte d'isohyètes

Source : Carta de precipitación total anual, México, 1 : 1 000 000, INEGI, 1984

	300-700 mm		1500-2000 mm
	700-1000 mm		2000-2600 mm
	1000-1500 mm		2600-5000 mm

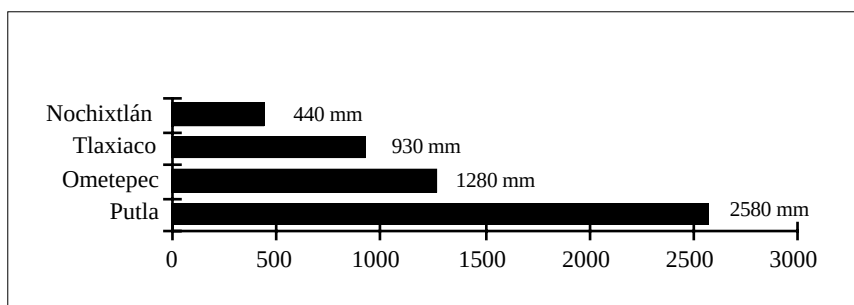


Fig. 3 : Précipitations annuelles de 4 stations (mm)

(Source : INEGI, 1984)

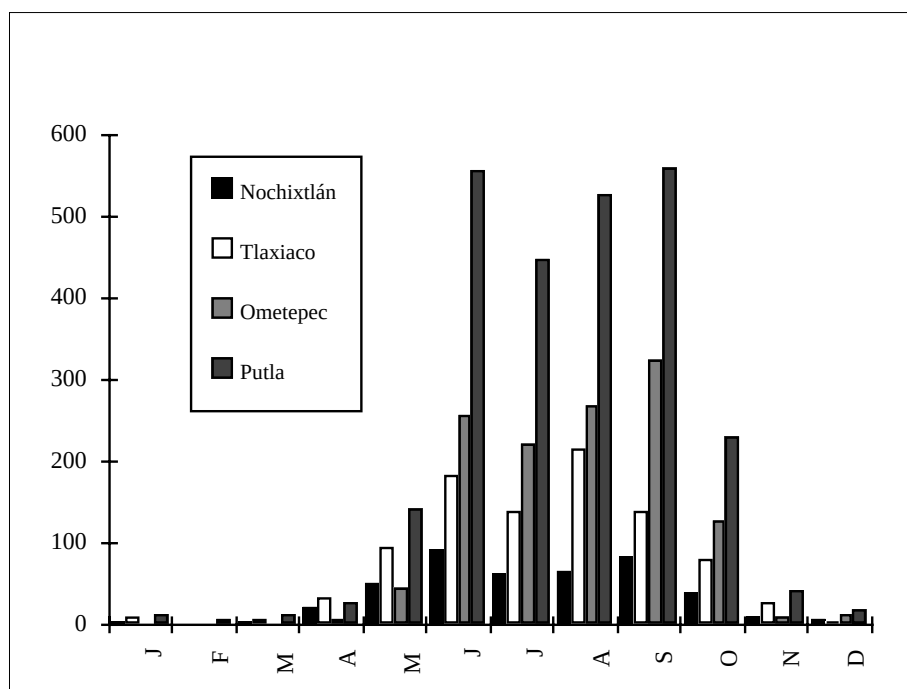


Fig. 4 : Précipitations mensuelles de 4 stations (mm)

(Source : INEGI, 1984)

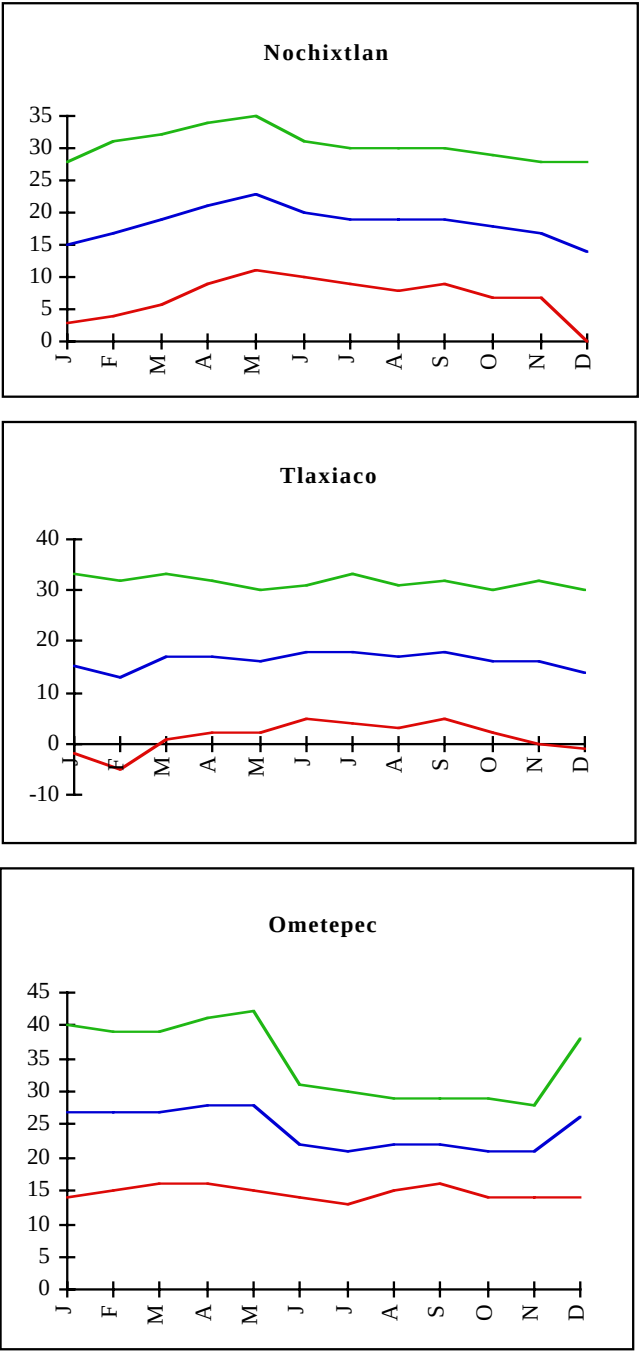


Fig. 5 : Températures maximales, moyennes et minimales de 3 stations (en C°)
(Source : De la Peña, 1950 : 16-17)

de la région appellent les basses terres “terres chaudes” (*tierra caliente*, *ñu ‘i’ni*) et les hautes terres “terres froides” (*tierra fría*, *ñu vixi*)².

En dépit de ces variations, c’est l’ensemble de la région que les Indiens mixtèques appellent dans leur langue *Ñu savi*, la Terre de la Pluie. Les Aztèques, qui conquérèrent progressivement les diverses seigneuries mixtèques entre le XIV^e et le XVI^e siècle, la nommèrent “Terre des Nuages”, *Mixtecapan*³. Les Espagnols, après avoir vaincu les Aztèques en 1521, conservèrent les structures de leur empire et hispanisèrent la dénomination des peuples et des lieux. Le *Mixtecapan* devint la *Mixteca*, et ses habitants, les *Mixteca* (au singulier *Mixtecatl*), furent nommés *Mixtecos*.

La Mixteca est aujourd’hui peuplée d’”Indiens” - locuteurs de langues indigènes - et de “métis” (en espagnol local, *gente de razón*, “gens de raison”), qui partagent avec la population “indienne” le même fonds culturel⁴. Les Mixtèques constituent le groupe le plus important. Des petits groupes, autrefois inclus dans les seigneuries mixtèques, constituent encore de petites enclaves : les Chocho-Popoloca au nord, les Triquis et les Amuzgos au sud⁵. Ils parlent, comme les Mixtèques, des langues de famille otomangue.

Le pays mixtèque, qui fut très prospère jusqu’au début de l’époque coloniale (Pastor, 1987), est actuellement une des régions les plus pauvres du Mexique. La partie nord en particulier, au climat plus froid et sec et aux terres érodées, est en proie à un fort exode rural. Sa vocation principale est l’agriculture vivrière (culture associée de maïs, haricot, courge)⁶, d’ailleurs insuffisante à l’auto-consommation.

2. Les habitants de la région parlent l’espagnol et le mixtèque. Les termes en espagnol seront transcrits ici en italique ; les termes en mixtèque (et en nahuatl, langue des Aztèques) seront transcrits en italique et soulignés. Tous les termes mixtèques indiqués ici sont des termes locaux. Le mixtèque comporte en effet de fortes variations dialectales (De León, 1980). A San Pedro Yosotato, la prononciation de *sàvi* (la pluie) se rapproche de *sàwì*. J’ai toutefois conservé la notation adoptée par différents auteurs, dont Monaghan (1987) qui a travaillé à Santiago Nuyoo, village voisin dont le dialecte est très proche de celui de Yosotato. Le mixtèque est une langue tonale à trois tons (*ibid.*). Je n’ai pu indiquer ici que les tons de quelques termes clés : [ˈ] = ton haut, [ˈ] = ton bas, [ˈ] = ton moyen (je le signalerai pour les mots qui n’ont pas d’autre ton). J’ai adopté une transcription du mixtèque qui puisse se lire comme l’espagnol ; ainsi [ch] = [tch], [ñ] = [gn]. De plus, [ˈ] = arrêt glottal, [x] = jota espagnole un peu adoucie, [iː] = voyelle médiane, entre [e] et [i], [n] = nasalisation de la voyelle précédente.

3. Le pays mixtèque était à cette époque le siège d’une brillante civilisation, qui a produit entre autres une architecture monumentale, de l’orfèvrerie et des documents pictographiques (Jansen, 1982 ; Spores, 1984).

4 Au moment de l’Indépendance du Mexique en 1821, la population indienne de la Mixteca atteignait 85%, les Espagnols et métis n’étant que 15 % (Pastor 1987). Officiellement, au Mexique, la population “indigène” est définie en fonction de la pratique d’une langue indigène. La majeure partie de la population “métisse” de la Mixteca est en fait issue d’Indiens qui ont abandonné leur langue, mais qui partagent la même culture.

5. Le mixtèque compte près de 400 000 locuteurs (dont 150 000 résidant dans d’autres états du Mexique), le chocho-popoloca et le triqui près de 15 000 et l’amuzgo près de 30 000 (INEGI, 1990).

6. Respectivement *Zea mays*, *Phaseolus spp.*, *Cucurbita spp.*

Le tressage de la palme (*Brahea dulcis*) et, surtout, les revenus des migrants contribuent au maintien de la population. Dans la partie sud, au climat plus favorable et aux terres moins érodées, l'agriculture vivrière est complétée par la culture du café (*Coffea arabica*), de la canne à sucre (*Saccharum officinarum*), du sésame (*Sesamum indicum*) ou du coton (*Gossypium hirsutum*) ou encore par l'élevage bovin. Le taux d'émigration est aussi relativement élevé, mais n'atteint pas, comme dans la partie nord, une croissance démographique négative⁷. Les facteurs climatiques sont déterminants pour cette agriculture qui dépend fortement de la pluie. Des techniques d'irrigation sont connues depuis l'époque préhispanique, mais elles ne sont praticables qu'en peu d'endroits en raison du manque d'eau et de l'escarpement du relief. Aussi, un retard dans l'arrivée des premières pluies au mois de mai compromet les semailles du maïs. Ensuite, sa croissance est à son tour affectée si les précipitations sont insuffisantes ou si la "canicule sèche" (voir *infra*) dure trop longtemps, ce qui arrive dans les climats semi-arides du nord de la Mixteca. Dans la partie sud, au contraire, les excès de pluie peuvent détruire les récoltes, les routes et les ponts, empêchant ainsi tout ravitaillement à l'extérieur. A cela s'ajoutent, dans la zone nord, les risques de gel, de novembre à janvier.

Bien qu'un survol général de la région ait été effectué, les données présentées ici ont principalement été recueillies en zone sub-humide, sur un versant de la Sierra Madre del Sur, à environ 150 km de l'Océan Pacifique, en particulier dans le village de San Pedro Yosotato, dont le terroir s'étend entre 800 et 2400 m d'altitude. Ce village est peuplé à la fois par des locuteurs d'espagnol et de mixtèque, ces derniers étant âgés pour la plupart de plus de 40 ans et presque tous bilingues. Un certain nombre d'habitants sont en fait originaires de villages "indiens" ou "métis" voisins et se sont installés à Yosotato, soit à la suite de la révolution de 1910, soit dans les années 60-70, lors de l'expansion de la culture du café. Depuis les années 60, la majorité des familles ne transmet plus le mixtèque aux enfants, tandis qu'il est encore couramment pratiqué dans les villages voisins. Tous les habitants partageant la même culture, je m'y référerai en tant que "Mixtèques", quelle que soit leur langue usuelle.

L'ALTERNANCE SAISONNIÈRE

Les Mixtèques appellent la saison sèche *estación de secas* en espagnol ou *tiempo ichi* en mixtèque, ce qui a la même signification. En mixtèque, ils l'appellent également *tiempo 'i'ní* ou *da yòd 'i'ní*, "la saison chaude" ou "les mois de chaleur", car il y fait chaud la journée, ce qui est moins souvent le cas en saison des pluies. Cependant, dans les hautes terres, de novembre à février, la température nocturne peut descendre au-dessous de 0° (fig. 4). Les Mixtèques de ces zones dénomment cette période "les mois de gel", *da yòd yu'wa*. La saison des pluies, *estación de*

7. La plupart des travaux ethnographiques sur la région sont d'ailleurs consacrés à l'émigration.

lluvias, est appelée *tiempo sàvì* ou *da yòò sàvì*. Les Mixtèques se représentent la sécheresse comme “chaude” (*‘i’ní*), tandis que l’humidité, l’eau et la pluie sont “froides” (*vìxi*). Ces catégories se retrouvent notamment dans la classification des maladies et des aliments et sont mises en évidence dans les régimes alimentaires prescrits aux malades ou aux accouchées⁸. De plus, l’opposition entre “sec” et “de pluie” se retrouve pour certains éléments climatiques (vent, tourbillon, foudre) et certaines périodes (canicule).

La canicule (*canícula*, *yòò yúú*) est en effet la période située à la fin du mois de juillet, au cours de laquelle les pluies diminuent (cf. fig. 4) ou peuvent même, en climat semi-aride, s’arrêter totalement⁹. La canicule est généralement une “canicule sèche” (*canícula seca*, *yòò yúú ‘i’ní*) or, certaines années, en climat humide, elle peut être remplacée par une “canicule de pluie” (*yòò yúú sàvì*)¹⁰. Il y a alors peu d’orages, mais il pleut sans cesse, jour et nuit. La “canicule de pluie” commence en théorie tout comme la “canicule sèche”, le jour de la Saint-Jacques (25 juillet), elle dure également un mois (*yòò*) et s’achève le 24 août, jour de la Saint-Barthélémy, saint patron des serpents. “*Ce jour-là, pendant une heure, tous les serpents sortent*”. Le début et la fin de cette période sont marqués par de terribles averses et, en cas de canicule sèche, par un orage mémorable.

LES PHÉNOMÈNES MÉTÉOROLOGIQUES

Pour les Mixtèques, la pluie (*lluvia*, *sàvì*) est le phénomène météorologique prédominant¹¹ et les autres phénomènes lui sont liés.

Les nuages, la pluie et le cycle de l’eau

Selon les habitants de San Pedro Yosotato, seule la plaine côtière est arrosée par des nuages provenant de la mer, ce qui n’est pas le cas dès qu’on s’éloigne de l’océan¹². Loin de la côte, les nuages (*nube*, *vìkò*) se forment dans les ravins

8. Par exemple, en cas d’état “froid”, on prescrit au malade de manger des aliments “chauds” et secs (cf. Katz, 1996a).

9. Cette période est appelée ainsi car elle correspond temporellement à la canicule espagnole (Cf. Mesa et al., 1997; Katz, 1994) ; Voir aussi Hémond & Goloubinoff, Lammell et Motte-Florac, dans ce volume.

10. Je l’ai observé à Yosotato en août 1995. Je n’en ai pas trouvé ailleurs d’autre mention.

11. C’est le cas de nombreuses populations qui vivent dans un climat similaire et à une latitude comparable (voir les articles sur le Mexique, l’Asie, l’Afrique de l’Ouest et Madagascar dans ce volume).

12. Les Totonagues ont la même perception (cf. Lammell, dans ce volume). A Yosotato, un seul habitant - un homme âgé ayant reçu une certaine instruction - déclare que “*les nuages sont la vapeur de la mer et des rivières*”.

(*barranca, yuvi*), au fond desquels il y a souvent de l'eau : "c'est de la vapeur (vapor, *yòkò*) qui s'élève de la terre, monte et se transforme en nuage". Comme le décrit un habitant du village voisin, Santiago Nuyoo, "le nuage ne vient pas du ciel, même si on le voulait. C'est de la terre qu'il vient et qu'il monte" (Monaghan, 1987 : 417)¹³.

« Au début de la saison des pluies, une partie des nuages provient aussi de la fumée des brûlis, disent les habitants de Yosotato. D'ailleurs, pour les faire venir, les chamanes faiseurs de pluie de Santiago Nuyoo fumaient du tabac, car les nuages sont comme de la fumée » (ibid. : 441)¹⁴.

Un certain nombre de personnes, en particulier les plus âgées, mentionnent également la formation des nuages à l'intérieur des plus hautes montagnes (*yuku suku*ⁿ - "hautes montagnes" – appelées aussi *yuku sàvì* – "montagnes de la pluie" –), dans des grottes nommées "maison de la pluie" (*ve'i sàvì*), où réside *ñu'u* "sàvì", la divinité de la pluie¹⁵. L'eau de ces grottes se condense en nuages, que le vent - qui réside aussi à l'intérieur de ces grottes - pousse vers le sommet de la montagne.

« A l'intérieur de certaines montagnes se trouvent des "maisons de la pluie". C'est là que naissent les nuages, c'est là que naît la pluie. Ces montagnes portent de l'eau. Ce sont les plus hautes montagnes que nous voyons autour d'ici, le Cerro de Chicahuaxtla, le Cerro de la Campana, le Yuku Kasa. Ces montagnes sont très froides, elles apportent beaucoup d'eau. Quand les nuages apparaissent sur la cime, en fait ils viennent de l'intérieur de la montagne. C'est avec le vent que les nuages se dispersent. Le vent pousse les nuages de l'intérieur de la montagne vers le haut, vers le sommet »¹⁶.

Cette représentation est attestée depuis l'époque préhispanique, du moins pour le Mexique central (Broda, 1991 ; López Austin, 1994). En saison des pluies, au petit matin, des brumes (*neblina, vikhò*) stagnent en effet au fond des vallées et s'évaporent au fur et à mesure que la température s'élève. Les nuages sont freinés

13. Le texte original de Monaghan est en anglais. Je suis responsable de la traduction en français des citations.

14. Fumée : *humo, ñù'mà* ; tabac : *tabaco, shanu* (cigare). Tandis qu'en espagnol les Mixtèques distinguent le nuage (*nube*), la brume (*neblina*) et la brume de chaleur (*calina*) (propre à la fin de la saison sèche), ils n'utilisent en mixtèque qu'un seul terme (*vikò*), mais indiquent éventuellement que le nuage est porteur de pluie (*vikò sàvì*).

15. Selon des habitants de Santiago Nuyoo (Monaghan, 1987 : 419-421), le *ñu'u* "sàvì" a la taille d'un petit enfant, il est multicolore avec le ventre noir et il a de gros yeux "comme deux assiettes". Ce détail rappelle les représentations préhispaniques de Tlaloc, le dieu de la pluie. Selon les Otomis du Mexique central, l'inframonde est multicolore (Galinier, 1994)

16. Don Gilberto, environ 65 ans, Yosotato, août 1995.

par les plus hautes montagnes. Dans l'après-midi, ils coiffent les cimes avant de retomber en pluie¹⁷.

A Santiago Nuyoo, Monaghan (*op. cit.* : 417) a recueilli auprès d'un vieil homme un mythe d'origine de la pluie :

« Autrefois, il n'y avait pas de pluie. Les gens vivaient sur une terre aride. Seulement la terre sèche, seulement la roche dure, la terre dure. Les plantes, les animaux et les hommes qui avaient besoin de la pluie supplièrent un marais (no'yo), et de la vapeur commença à s'élever d'un rocher, appelé nu ñu'uⁿ no'yo (dieu du marais) ou saint Marc. [...] De cette vapeur se formèrent des nuages, qui "mûrèrent" pour tomber en pluie ».

Inversement, c'est la pluie qui a créé la terre (ñu'u) (*ibid.*) :

« En tombant, la pluie a déposé le sol et les roches qui forment la terre, ses os, sa chair et son sang ».

Les Mixtèques se représentent la terre de manière anthropomorphe et féminine : les rivières sont ses veines, les ravins son vagin, les grottes sa matrice (*ibid.* : 385, 449). Que les nuages soient formés dans des ravins ou des grottes relève donc de la même logique. Matrices symboliques, les grottes ou l'intérieur des montagnes sont le lieu mythique d'origine des hommes et du maïs¹⁸, mais aussi l'endroit où résident les morts, les ancêtres, dont le nom mixtèque (*tatá*) signifie aussi "semences". Les grottes recèlent des trésors enterrés ou les ossements des ancêtres païens (*tiūmi*), dont certains, selon Monaghan (*op. cit.* : 393), sont devenus des ñu'u sàvì, divinités de la pluie. Tout comme les premiers hommes et les premières semences, les nuages sont en gestation à l'intérieur des montagnes.

Nuages, vapeur, fumée émanent du sein de la terre. Au quotidien, les cuisines enfumées, matrices symboliques de la maison, recréent l'ambiance de l'inframonde ; les aliments cuits à l'étouffée dans les fours enterrés, ventre de la terre d'où s'échappe de la vapeur, sont servis lors des rituels ; les *tamales*, petits paquets de pâte de maïs, cuits à la vapeur dans le "ventre" des pots en terre, sont le plat typique des veillées funéraires et l'offrande de prédilection sur l'autel des morts à la

17. Les climatologues les appellent "nuages orographiques". Ce type de nuage "provient de l'élévation et du refroidissement d'air humide au contact du versant opposé au vent. Le nuage se forme en haut de ce versant, précipitant souvent en pluie ou neige" (Lawrence & Van Loon, 1992 : 57).

18. Dans des mythes d'origine anciens et actuels, il est relaté que les premiers hommes sont issus d'une grotte (Jansen, 1982). A Santiago Nuyoo, les ancêtres des actuels habitants seraient ainsi sortis de sept cavernes (*soko usha*) (Monaghan, 1987), mythe mésoaméricain commun (*cf.* Lammel, dans ce volume). Selon une bribe d'un mythe d'origine du maïs recueilli à San Pedro Yosotato (et également commun à la Mésoamérique), les premières semences ont été amenées de la forêt par les "fourmis muletières" (*Atta mexicana*) jusqu'à leur "maison" qui était une grotte, puis elles l'ont fait connaître aux hommes (Katz, 1995).

Toussaint ; symbolisant à la fois le sexe féminin et le corps du défunt, ils représentent en condensé la fertilité, la vie et la mort. Après l'accouchement, c'est dans un bain de vapeur, autre représentation de la matrice terrestre, que les femmes recouvrent leur fertilité et renaissent à la vie¹⁹. Le cycle de la pluie suit le cycle de la vie : la fertilité, l'abondance, la vie proviennent du monde des morts²⁰, la mort se recycle en vie, tout comme la vie mène à la mort ; la pluie vient de la terre mais à son tour, la terre vient de la pluie.

Par les nuages, la pluie provient de la terre, mais c'est du ciel qu'elle descend. "Il pleut" (*llueve*) se dit en mixtèque *kúúⁿ sàvì* ("la pluie descend"). Les Mixtèques de Yosotato disent que "*ce sont les oiseaux qui amènent la pluie*" et que c'est Dieu qui les envoie. "*Si l'on tue trop d'oiseaux, il ne pleuvra plus*" et "*si l'on déniche des oisillons, on sera poursuivi par la foudre*". Les Mixtèques classent les animaux en fonction de leur habitat (terrien, aquatique ou céleste) ; la plupart des oiseaux sont "*des animaux qui volent dans le ciel*". Selon Monaghan (*op. cit.* : 419-427), la divinité de la pluie (*ñu'uⁿ sàvì*) et les saints qui lui sont associés sont liés au ciel. En mixtèque, la pluie porte le classificateur sémantique du sacré (*sàvì-ya*) (De León, 1980)²¹.

Après une gestation dans le ventre de la terre, les nuages se transforment en pluie qui, à son tour crée et fertilise la terre (*cf. supra*). La pluie, "*porteuse de puissance vitale*" (*yìtì*), est "*un liquide fécondant qui fait pousser les plantes, ses "enfants"*" (*se'ya sàvì*), *dans l'utérus de la terre*" (Monaghan, *op. cit.* : 449). La croissance des plantes et en particulier du maïs est en effet indissociable de la pluie. La représentation de la pluie, tout comme les nuages, renvoie au cycle de la vie. Comme l'exprime un Mixtèque de Santiago Nuyoo, "*le maïs sans eau est comme une femme qui n'a pas de relations sexuelles ; ni l'un ni l'autre ne portera de fruit*" (*ibid.*). Le moment idéal pour les semences est le tout début de la saison des pluies, lorsque les premières pluies s'unissent à la terre qui a été chauffée par le soleil pendant la saison sèche. "*Si l'on attend trop longtemps pour semer le maïs, la terre se refroidit sous l'effet des pluies*" (puisque l'humidité est "froide"). De la même façon, le moment le plus propice à la reproduction humaine a lieu lorsque l'homme et la femme sont dans une période "chaude" de leur cycle de vie et que la matrice de la femme est "humide", car on dit des femmes stériles que "*leur matrice s'est desséchée*" ; les rapports sexuels sont également censés "réchauffer".

19. L'analyse de ces éléments symboliques a été développée dans divers travaux précédents (Katz, 1995, 1996a, 1996b). En mixtèque, les parties de la maison, du bain de vapeur et des marmites sont appelées comme les parties du corps ; l'intérieur est leur ventre (*ini*).

20. Dans toutes les sociétés mésoaméricaines, la fertilité provient de l'inframonde (López Austin, 1994).

21. Le mixtèque est une langue à classificateurs sémantiques. *Ya* est le classificateur sémantique du sacré. Les autres classificateurs se réfèrent à "homme", "femme", "animal et objet rond", "objet long" (de León, 1980).

Tout comme la pluie féconde la terre et nourrit les plantes, le sperme, dit “liquide blanc” (*nute kwixi*), féconde la femme et “nourrit” le fœtus (*ibid.* : 449). La pluie doit tomber en quantité suffisante et assez longtemps pour engendrer les plantes (*ibid.*). De la même manière, un seul rapport sexuel n’est pas censé être suffisant pour engendrer un enfant ; il en faut plusieurs consécutifs ; puis les rapports sexuels doivent être poursuivis pendant la grossesse afin que le sperme fasse croître le fœtus dans le ventre féminin²². Au moment des semailles, c’est un autre “liquide blanc”, le *pulque* (sève fermentée d’agave) (*nute kwixi*), qu’on offre à la terre pour la féconder symboliquement. Recueilli régulièrement au cours de la saison sèche, boisson rituelle, symbole de fertilité, le *pulque* est la promesse des pluies à venir²³.

Après l’accouchement, les femmes prennent un bain de vapeur (*temazcal* ou *baño de torito*, *ñí’í*) afin de retrouver leur fécondité en récupérant “chaleur” et “humidité” ; on dit que ce bain “cuit” leur corps (*chi’yo*) (Katz, 1996a, 1996b)²⁴. *Chi’yo* signifie bouillir, griller, cuire à la vapeur ou à l’étouffée, cuire les aliments en conservant leur humidité, tandis que *skasu* signifie soit griller les aliments en les rendant craquants soit laisser sa casserole trop longtemps sur le feu, jusqu’à ce que les aliments se dessèchent. Les termes ne désignent pas les techniques de cuisson mais le résultat de celle-ci et sont définis en fonction du sec et de l’humide. Les nourritures quotidiennes renvoient aussi à ce moment idéal de fertilité où la chaleur s’unit à la pluie. Le bouilli est le mode de cuisson favori et seul un plat liquide et chaud²⁵, accompagné de galettes de maïs, peut rassasier. Ces préparations, ainsi que les cuissons à la vapeur ou à l’étouffée (qui, comme nous l’avons vu, renvoient aux nuages), ont aussi cours pour les repas de fêtes d’où les préparations grillées (“sèches”) sont exclues.

Il existe plusieurs sortes de pluies. Dans l’espagnol local, on distingue la *brisa*, une bruine légère, qui mouille à peine, de la *llovizna*, une petite pluie fine. La *lluvia* désigne la pluie au sens général, l’*aguacero* l’averse, le *temporal* la pluie régulière, quotidienne, de saison des pluies. En mixtèque, les différents types de pluie sont appelés *sàvì*, éventuellement avec un qualificatif : *sàvì ya’wa*, la pluie

22. Ces idées sur la reproduction humaine sont communes dans l’aire culturelle mésoaméricaine depuis l’époque préhispanique (López Austin, 1980) ; pour une synthèse sur ce thème, voir Katz (1996a).

23. Le *pulque* représente à la fois le sang, le sperme et le lait maternel (Katz, 1996a). Dans les rites de pluie de la Montaña de Guerrero (aire mixtèque-nahua-tlapanèque), le sang doit couler afin qu’il pleuve (Hémond & Goloubinoff, dans ce volume).

24. A Timor (Indonésie), les semailles ont lieu au moment où la terre réchauffée par le soleil de la saison sèche reçoit les premières pluies. Comme les Mixtèques, les Bunaq mettent en rapport l’agriculture avec la reproduction humaine. De manière similaire, les jeunes accouchées restent près d’un feu, enveloppées dans des linges humides, pour récupérer la chaleur et l’humidité propices à la création de la vie (Friedberg, 1980).

25. Il s’agit en général d’un bouillon de haricots, de viande ou de légumes, “réchauffé” par la saveur piquante du piment. Sur l’alimentation et sa symbolique, voir Katz (1996b).

fine, *sàvì shee*ⁿ, l'averse. *Kúúⁿ kwachi sàvì*, "il pleut pendant un court instant", se réfère au *temporal*. Quant à l'orage et au tourbillon de pluie, c'est "le serpent de la pluie" (*culebra de agua, kòò sàvì*), également appelé "serpent à plumes" (*kòò tumì*).

Le tourbillon de pluie

Le serpent à plumes est décrit comme un serpent qui, en vieillissant, rétrécit et auquel il pousse des ailes et des plumes, multicolores, très fines et brillantes (il est donc multicolore comme le dieu de la pluie)²⁶. Sa "maison" (*casa, ve'i*) est dans des étangs (*hondura, mini*)²⁷. Au cours de la saison des pluies, on peut l'apercevoir, lorsqu'il change de "demeure" : "*Il se déroule dans le ciel comme une natte de palme*". Son déplacement entraîne de très fortes averses ou même des tempêtes. Souvent, on ne fait que deviner sa présence en apercevant quelque chose de brillant entre les nuages, au milieu d'une averse. Si par malheur on le tue, la végétation disparaît à cet endroit-là et plus rien ne repousse.

Les habitants de Yosotato disent qu'il faut avoir beaucoup de chance pour le voir, mais plusieurs d'entre eux m'ont raconté connaître quelqu'un qui l'avait vu. Des informateurs de Monaghan (*op. cit.*) et Jansen (1982) déclaraient l'avoir vu ou rêvé. Jansen a en effet recueilli le témoignage d'une femme dont le *nahual* était un serpent à plumes, car dans son rêve, elle ressentait le froid des nuages. Le *nahual* (en espagnol local *nahual* ou *tona*, en mixtèque *kiti nuvi*, "animal en lequel on se transforme") est un double de la personne dans le monde surnaturel ; le plus fréquemment, il s'agit d'un double animal, mais comme nous le verrons encore ultérieurement, il peut aussi s'agir d'un phénomène météorologique²⁸.

26. À l'époque préhispanique, les peuples de la Mésoméridique rendaient un culte au serpent à plumes, divinité symbolisant l'eau céleste, les nuages et la saison des pluies. Il en existe de nombreuses représentations iconographiques et divers mythes le concernant ont été recueillis juste après la Conquête. Chez les Aztèques, il était connu sous le nom de Quetzalcoatl, également assimilé à Ehecatl (le dieu du vent, précurseur des pluies) et à Vénus (Sprajc, 1996). La croyance au serpent de la pluie persiste encore aujourd'hui dans cette aire culturelle (Carrasco, 1970 ; Lammel et Hémond & Goloubinoff, dans ce volume), mais on peut se demander si elle reste plus vivante chez les Mixtèques que dans d'autres populations. Par ailleurs, cette représentation dépasse les frontières de la Mésoméridique, car les Paéz des Andes colombiennes décrivent un phénomène analogue sous le nom de *Madre lagua* (Nates Cruz & Cerón, 1997).

27. Selon les habitants de Nuyoo, quand il décide d'en sortir, au mois de mai, son vol fait monter les nuages qu'il porte sur son dos ; il déclenche ainsi la saison des pluies et est associé au renouveau de la végétation (Monaghan, *op. cit.* : 428-434). Selon des habitants de Chalcatongo, il demeure dans les nuages (Jansen, 1982).

28. La croyance au *nahual* est attestée dans l'ensemble de l'aire mésoaméricaine depuis l'époque préhispanique. Il existe une vaste littérature sur ce thème (voir notamment López Austin, 1980 ; voir également Hémond & Goloubinoff, dans ce volume). Le double animal naît, vit et meurt en même temps que la personne et partage les mêmes expériences. La connection entre les deux se réalise au cours des rêves : le rêveur s' imagine à la place de son *nahual*.

Les récits sur le serpent à plumes sont très riches par rapport à d'autres mythes dont on ne recueille généralement que des bribes. Par exemple, Monaghan (*op. cit.*) ne semble tenir les mythes d'origine de la pluie et de la terre que d'un seul informateur. En revanche, Jansen (*op. cit.*), Monaghan (*op. cit.*), Neff (1994) et moi-même avons chacun recueilli plusieurs récits sur le serpent à plumes, pour ma part autant auprès de jeunes que de personnes âgées.

Le tourbillon sec

Au tourbillon de pluie, assimilé au serpent à plumes, s'oppose le tourbillon sec (*remolino seco*, *remolino de polvo* ; *tàchì ora*, *tàchì ñu'u*), tornade de poussière soulevée par des vents violents. Ce phénomène se produit généralement à la fin de la saison sèche et annonce l'approche des pluies. Certaines personnes pensent que c'est aussi un serpent, mais la majorité des gens l'associent plutôt au vent (*viento*, *tàchì*). “Dans ce type de tourbillon, se trouve le diable, aussi, pour l'éloigner, faut-il faire son signe de croix”. Le diable est appelé *el malo* (“le mal”) ou *el mal aire* (“le mauvais vent”), en mixtèque *tàchì*.

Le vent

En saison sèche soufflent des vents secs (*viento seco*, *tàchì ichi*) : “ces vents forts de saison sèche peuvent faire tomber des branches, coucher le maïs, arracher les toits, dessécher la terre” ; “ces vents secs sont mauvais ; ils viennent de grottes ; ils donnent la grippe ou le mal de tête”. Ceux qui soufflent en novembre-décembre sont des vents froids (*viento frío*, *tàchì vixì*) : “quand ce vent vient de la montagne, en “saison de gel”, il faut dormir sous deux ou trois couvertures”. Mais il existe aussi des vents légers (*viento suave*, *tàchì luli*), ainsi que des “vents de pluie” (*tàchì savi*). Le vent qui amène la pluie est bon, tandis que le vent sec (qui empêche la pluie de venir) est mauvais (Monaghan, 1987 : 598). Dans certains dialectes mixtèques, le bon vent porte le classificateur sémantique du sacré (*ya*), tandis que le mauvais vent porte celui des animaux (*ti*) (De León, 1980 : 129-130). *Tàchì* signifie à la fois “vent”, “brise”, “souffle”, “diable” et “esprit”. Le bon vent (*tàchì ii*, “vent béni”) est aussi “l'esprit de Dieu”, “le Saint Esprit”, alors que le mauvais vent (*el mal aire*, *tàchì shee*, *tàchì ndu va'a*) est une entité maléfique : le diable ou des esprits malfaisants²⁹. Il émane de certaines grottes, des morts et des cimetières et il est la cause de diverses pathologies ; il lui arrive aussi d'attirer des gens ou des animaux dans des grottes d'où ils ne reviennent jamais.

29. Sur la représentation du mauvais vent et des esprits malfaisants chez les Mixtèques, voir Monaghan (*op. cit.* : 600) et Flanet (1982). Sur la diabolisation du mauvais vent sous influence de la christianisation, ainsi que ses aspects pathogènes, voir Motte-Florac (dans ce volume).

Le chahuistle, le gel, la grêle, la rosée

Un autre phénomène complexe serait associé au *mal aire*³⁰ et à la pluie : le *chahuistle* (*ñuñu*), à la fois phénomène météorologique, maladie des plantes et entité maléfique, peut-être même nahual³¹. Le *chahuistle* correspond à ce que Friedberg (1986) a défini comme “catégorie englobante complexe” dans le cadre des systèmes de classification des plantes. Le *chahuistle* est froid et humide, “il vient de la pluie”. Quand il pleut trop, il arrive qu’il affecte le maïs et les arbres fruitiers³². Il est dû aux pluies et au contraste entre le chaud et le froid : “en terres chaudes, il fait tout le temps chaud, alors il n’y a pas de chahuistle, tandis qu’en terres froides, il fait chaud puis froid”. Il est décrit comme de la pluie ou de la bruine - froide car tombée la nuit ou en fin d’après-midi - qui brûle les feuilles du maïs, “comme la gelée” (*es como helada*), et en fait pourrir l’épi ou la racine, surtout en terrain plat, où l’eau stagne. Les feuilles se dessèchent, jaunissent. Le maïs “se refroidit” - comme un être stérile - et ne donne plus d’épis, “ne porte plus d’enfants”³³. Sur le café, le *chahuistle* correspond à ce que les agronomes identifient comme un champignon, l’*ojo de gallo* (*Mycena ceticolor*), qui provoque des taches sur les feuilles et fait tomber les grains³⁴. Certaines personnes disent que c’est un animal, d’autres que non : “el chahuistle no es animal, es agua”. En tous cas, les gens parlent du *chahuistle* comme s’il s’agissait d’un être. Ils ont des remèdes pour “l’effrayer”, le faire partir des champs de maïs : ils prennent des feuilles de maïs qu’ils attachent entre elles en forme de chien et lui mettent trois piments en guise de queue ; ils l’accrochent ensuite au-dessus du foyer pour l’enfumer : ainsi le *chahuistle* brûle et meurt asphyxié.

Le gel (*hielo*, *yu’wa*) et la grêle (*granizo*, *ñiñi*) ont des propriétés semblables au *chahuistle* : ils sont humides mais ils brûlent. La neige, qui ne tombe qu’au dessus de 3000 m, en particulier sur les volcans du Plateau Central, est connue des Mixtèques qui l’assimilent au gel³⁵. Les Mixtèques distinguent deux sortes de grêle : une grande (*ñiñi ña’nu*), qui s’amoncele, et une petite (*ñiñi kwachi*). Ces éléments climatiques peuvent porter préjudice aux récoltes.

30. Cette information provient d’une habitante de Santo Tomás Ocotepec, un village voisin.

31. C’est ce qu’affirment les Triquis (Huerta Rios, 1981). Les habitants de Yosotato ne s’expriment pas clairement sur ce sujet, dont on ne parle pas aisément. A la question “est-ce un nahual ?”, une habitante a répondu “peut-être”, deux autres se sont posés la question et ont conclu que si c’était un nahual, il ne s’attaquerait pas à tous les champs de la même façon, mais choisirait ses victimes.

32. Dans d’autres régions, cette pathologie a des aspects différents. Pour les Nahuas du Guerrero, par exemple, sous l’effet du *chahuistle*, les feuilles de maïs deviennent graisseuses (ce terme, d’origine nahuatl, a pour étymologie “graisse”) (Estaquio Celestino Solis, com. pers.).

33. Les épis sont les “enfants” de la plante de maïs (*se’ya itu*). Les Mixtèques se représentent la plante à maturité comme une femme qui porte son enfant dans le dos.

34. Le *chahuistle* ressemble à la *clís* des Andes vénézuéliennes et à des phénomènes complexes analogues qui ont été décrits au Honduras et dans les Andes du Nord (de Robert, dans ce volume).

35. De la Mixteca de Puebla, on voit au loin trois hauts volcans (de plus de 5000 m) au sommet couvert de neiges éternelles : le Popocatepetl, l’Iztaccihuatl et le Pic d’Orizaba.

En espagnol, les Mixtèques distinguent la rosée (*rocío*) du serein (*sereno*), mais ils ne disposent en mixtèque que d'un seul mot (*yúyú*). Cet élément est, comme ceux qui viennent d'être décrits, froid et humide et associé à la pluie. Contrairement au gel et à la grêle, il est bénéfique aux plantes. Certaines variétés de maïs de cycle long peuvent être semées au-dessus de 2300 m dès le mois de février, car elles bénéficient de la rosée.

La foudre

Les Mixtèques se réfèrent beaucoup plus souvent à la foudre (*tàxya*) qu'à l'éclair (*nuva tàxya*) et au tonnerre ("il tonne" = *káa'ni*). La foudre est aussi associée à la pluie. "*Normalement la foudre vient de la pluie. Mais parfois la foudre est un élément mauvais, c'est un sorcier qui s'est transformé en foudre*". Pour certaines personnes, la foudre qui vient de la pluie est une foudre féminine (*centella*, *ñá'a tàxya*), mais peut être aussi une femme transformée en foudre (*ñá'a tàxya nuvi*) ; la foudre meurtrière est une foudre masculine (*rayo*, *tee tàxya*), qui peut aussi être un *nahual* (*tee tàxya nuvi*)³⁶. La "foudre sèche" (*rayo seco*, *tàxya ichi*) (masculine?), qui frappe sans qu'il pleuve, est la plus meurtrière : "*la foudre frappe beaucoup plus pendant la canicule sèche*". A nouveau, comme pour le vent, la pluie est associé au bon, le sec au mauvais.

Selon les habitants de Nuyoo, autrefois les *nahuales*-foudre étaient plus nombreux. Ils étaient investis du pouvoir de faiseurs de pluie. Mais aujourd'hui, ces chamanes sont en voie de disparition. Reconnus dès leur naissance et "baptisés" non à l'église mais dans un étang habité par un "serpent de pluie", ils étaient capables d'intercéder auprès de "l'autre monde" pour faire venir la pluie ou la freiner (Monaghan, *op. cit.* : 434-441).

En revanche, les habitants de Yosotato qui m'ont parlé de la foudre n'en ont retenu que des aspects maléfiques : "*la foudre est un grossier personnage, capable de déshabiller les femmes et jeter leurs vêtements au loin*"³⁷. "*Les gens qui ont un nahual-foudre sont des gens puissants, qui ont la puissance de l'électricité. Souvent, ils ont la peau claire avec des gros yeux*"³⁸. *Ce sont des gens néfastes, comme ceux*

36. Les Indiens nahuas de Veracruz distinguent aussi une foudre masculine et une foudre féminine et considèrent que la foudre vient des ancêtres (Münch, 1983). Je remercie Alejandro de Avila pour avoir attiré mon attention sur ce phénomène qu'il avait relevé chez les Mixtèques de Coicoyan. Quant aux *nahuales*-foudre, ils ont été mentionnés par López-Austin (1980) chez les anciens Nahuas, mais ont surtout été décrits dans l'aire maya (Hermitte, 1970). Or sur le Plateau Central, plutôt que de se transformer en foudre, les chamanes faiseurs de pluie sont initiés en étant frappés par celle-ci (Bonfil, 1968).

37. Les climatologues constatent qu'en cas d'électrocution par une ramification du coup de foudre principal, les forces électrostatiques générées peuvent déchirer les vêtements du foudroyé et les éjecter loin du corps (Gary, 1995 : 150-151).

38. Ce détail rappelle à nouveau les représentations anciennes du dieu de la pluie.

qui ont un nahual-scorpion. Ils ont la capacité de faire tomber la foudre sur la maison des gens avec qui ils sont en conflit”. “Dans un village voisin, il y a même un homme qui exécute ce genre de sorcellerie sur commande ; les gens le payent pour faire foudroyer leurs ennemis”. Ainsi, lorsque la foudre atteint une maison ou une personne, on se demande toujours si elle a été provoquée par un *nahual*. La foudre agit aussi comme “justicier” sur les gens qui nuisent aux plantes et aux animaux : “Il y a quelques années, deux femmes d’un village voisin ont été foudroyées. L’une a été brûlée, mais en a réchappé, l’autre est morte. Celle qui est décédée s’amusait souvent à sectionner les tiges de maïs ou de courges dans les champs afin de nuire à leurs propriétaires. Lorsqu’on fait cela, un jour on est puni par la foudre”³⁹. Pour se protéger de la foudre lors des orages, les habitants de Yosotato jettent dans le feu du sel et une croix de palme bénie au moment des Rameaux⁴⁰ et plantent debout dans le sol une machette⁴¹.

Chez les Triquis, ethnie voisine des Mixtèques, la foudre occupe une place encore plus importante que chez ces derniers et, plus qu’à la pluie, c’est à la foudre qu’ils rendent un culte. Pour eux, la foudre est le dieu du maïs. Une grotte lui est dédiée à Chicahuaxtla et l’on y fait (ou l’on y faisait) des offrandes de d’encens de copal (*Bursera spp.*) et de grains de maïs (Huerta Rios, 1981). Une habitante de ce village m’y a raconté l’histoire d’une femme frappée d’un “coup de foudre” : elle disait qu’elle était l’épouse de la foudre (*la esposa del rayo*) (foudre masculine) et que la foudre viendrait un jour la chercher. Un jour, effectivement, un orage très violent éclata ; les grains de maïs en tombèrent des épis ; la femme était au seuil de sa maison ; elle fut foudroyée ; on la retrouva morte par terre, avec de la cendre dans les oreilles : la foudre l’avait emportée.

L’arc-en-ciel

L’arc-en-ciel (*arco iris*) est également lié à la pluie : “l’arc-en-ciel provient de la vapeur d’eau des étangs au fond des ravins” (comme les nuages). “S’il vient d’un seul étang, il sort debout, tout droit, et n’arrive qu’au milieu. S’il en sort deux, de deux étangs, ils se rejoignent”. “On voit comment l’arc-en-ciel croît et comment il retombe, là où il y a un ravin”. “Parfois, il y en a deux qui sortent ensemble, l’un par-dessus l’autre”. “Ce sont les rayons du soleil qui peignent

39. De même, on est puni par la foudre si on attrape des oisillons ou un nid plein d’œufs (cf. *supra*).

40. A Yosotato, le troisième vendredi de Carême, des gens de divers villages viennent à l’église. A l’aide de plantes et de bougies, ils balaient leur corps puis les statues des saints, afin d’obtenir la protection de ces derniers. Ils emmènent chez eux les plantes et les bougies pour protéger leur maison contre la foudre. Ils font de même avec les croix ornées pour la fête de la Sainte-Croix. Se protéger de la foudre à l’aide des palmes des Rameaux est une coutume encore pratiquée aujourd’hui en Espagne (Mesa *et al.*, 1997) ainsi que dans d’autres parties du Mexique (Motte-Florac, dans ce volume).

41. Curieusement, pour empêcher la pluie, les Vili du Sud Congo pilent aussi du sel qu’ils jettent dans le feu et plantent une machette dans le sol (Katz, notes de terrain, 1993 ; Nguingiri, dans ce volume).

l'arc-en-ciel, lui donnent ses couleurs, bleu, vert, rouge, jaune, blanc". *"Mais lorsqu'on est tout près, on ne peut pas le voir, on ne le voit que de loin"*. *"Il ne faut pas le signaler du doigt, sinon le doigt pourrit"*. Son nom mixtèque, *kòò yè'lé*, indique sa filiation avec le serpent, *kòò* ; *yè'lé* se réfère peut-être à un arc.

En septembre-octobre, l'arc-en-ciel apparaît plus souvent, indiquant la diminution des pluies, de même qu'il annonce la canicule sèche en juillet. Cette fois, il apparaît du côté de la montagne, et non plus de la mer, comme en mai-juin lorsqu'il annonce les pluies.

"L'arc-en-ciel de la mer" (arco iris del mar), kòò ki'mu, est particulièrement dangereux pour les femmes enceintes, les jeunes accouchées et leur bébé⁴² : "il est capable de provoquer des fausses-couches ou des hémorragies, de faire mourir la femme enceinte ou accouchée et l'enfant ou d'affecter le fœtus. S'il sort, ces femmes doivent immédiatement rentrer dans leur maison ou se protéger [comme pour les éclipses] d'un chiffon rouge sur le ventre. On le reconnaît au fait qu'il vient de la mer et qu'il est blanc ou bien de couleur plus soutenue". "Quand il commence à pleuvoir, toutes les eaux sales se jettent dans la mer, qui monte, qui monte, qui se met en colère. Cela se voit quand il y a beaucoup d'écume. C'est pourquoi l'arc-en-ciel qui vient de la mer est néfaste. Il a la même action que l'éclipse ou la mer qui rougit"⁴³.

Les Indiens nahuas du Plateau Central décrivent, eux, un arc féminin qui fait du mal aux hommes et un arc masculin qui poursuit les femmes enceintes et menstruées, auxquelles il provoque respectivement une fausse-couche ou une "fausse grossesse"⁴⁴ ; ils disent que l'arc-en-ciel provient des ruisseaux et des grottes (Palacios de Westerndarp, 1986). Il a donc bien la même origine que les nuages.

rites et prévision : le contrôle de la pluie

La prévision du climat

Prévoir le climat est un moyen d'avoir une emprise sur cet élément si aléatoire. Prévoir la pluie est essentiel pour planifier le début des semailles du maïs.

La prévision du climat se réalise de différentes manières : d'abord sur le long terme, pour prévoir le climat de l'ensemble de l'année, ensuite pour prévoir ou

⁴² *Ki'mu* ("femme fragile") désigne les jeunes accouchées.

⁴³ Chez les Mixtèques de la côte Pacifique, l'arc-en-ciel est décrit comme un serpent (*kòò*) aux attributs masculins ou phalliques (Marielle Pépin-Lehalleur, com. pers.). A Yosotato, certaines descriptions suggèrent aussi ces images : *viene parado* signifie à la fois "il vient tout droit" et "il vient en érection", métaphore également insinuée par "il croît et il retombe là où il y a un ravin" (le ravin représentant le vagin de la terre).

⁴⁴ Dans les Andes du Nord (Bernand, 1985 ; Nates Cruz & Cerón, 1997), il y a aussi un arc féminin et un masculin qui provoque des grossesses, comme chez les Totonagues (Lammel, dans ce volume).

déterminer l'arrivée de la saison des pluies et enfin, à court terme ; ces dernières observations ont surtout cours pendant la saison des pluies, pour savoir si les pluies continueront ou s'arrêteront.

Prévisions à long terme: le premier nuage de l'année, les almanachs et la "peinture du temps"

Les Mixtèques procèdent à un augure sur l'année agricole par l'observation des nuages. Le 31 décembre à minuit, ils observent le ciel pour voir de quelle direction vient le premier nuage⁴⁵. Selon Monaghan (1987 : 416), si le nuage va du sud au nord, l'année sera bonne, s'il va du nord au sud, elle sera mauvaise, et s'il n'y a pas de nuage, beaucoup de gens mourront et les récoltes seront mauvaises. Cette observation est probablement liée à la direction des vents, puisque ce sont les vents du sud qui amènent la pluie et ceux du nord qui amènent la sécheresse et le froid.

Certains paysans mixtèques utilisent un almanach, le *calendario Galván*, vendu dans tout le Mexique et semblable à ceux utilisés par les paysans européens⁴⁶. Y sont indiqués les fêtes des saints et les prévisions météorologiques pour tous les mois de l'année.

Plus couramment encore, ils observent le temps qu'il fait pendant le mois de janvier pour prévoir le climat des douze mois de l'année⁴⁷. Ce système, connu dans d'autres régions du Mexique sous le nom de *cabañuelas*, est appelé ici *la pintada de los meses*, "la peinture des mois", et en mixtèque *ka'vi yòò*, "le décompte des mois"⁴⁸.

45. Cette coutume a aussi notée par Jansen (*op. cit.*) qui la met en relation avec des pratiques préhispaniques.

46. Celui utilisé à l'heure actuelle par les paysans espagnols s'appelle *calendario zaragozano* (Mesa *et al.*, 1997). De Robert (dans ce volume) mentionne aussi l'usage de l'almanach par les paysans vénézuéliens.

47. Chacun des douze premiers jours "dépeint" un mois de l'année (le premier correspond à janvier, le second à février, etc.) ; les douze jours suivants donnent plus de précision, ainsi que les six jours qui viennent après, chaque mois correspondant alors à une demi-journée. En janvier, il peut encore y avoir quelques petites pluies, du moins dans les zones sub-humides (*cf.* fig. 4) ; elles préfigurent alors la saison des pluies.

48. Ce système de prévision, appelé *cabañuelas* en Espagne (Mesa *et al.*, 1997) et connu dans d'autres parties de l'Europe sous le nom des "douze jours", a été introduit par les Espagnols en Amérique Latine, mais a été adopté parce qu'il a pu se substituer à des systèmes autochtones élaborés de décompte du temps (Katz, 1994).

L'arrivée de la saison des pluies.

Les Mixtèques prennent en compte deux repères astronomiques pour savoir à quel moment la saison des pluies doit arriver : les pluies commencent normalement lorsque les Pléiades (*las siete cabrillas*, *yukuu*ⁿ) disparaissent à la tombée de la nuit et lorsque Vénus (*el lucero*, *tiuu*ⁿ *ka'nu*) a une position particulière dans le ciel⁵⁰.

A la fin de la saison sèche, les Mixtèques observent aussi les traces d'humidité ou d'excès de sécheresse dans la nature pour pronostiquer l'arrivée prochaine des pluies : par exemple, s'il tombe de la rosée le matin, si des gouttes perlent dans une grotte ou si les plantes et les puits se dessèchent. Si l'on entend des oiseaux qui ne chantent qu'en saison des pluies, c'est que celle-ci est proche (Katz, 1994).

Prévisions à court terme : l'observation de la nature

Pour savoir s'il va bientôt pleuvoir ou arrêter de pleuvoir, les Mixtèques observent le comportement des animaux, mais il s'agit toujours d'animaux "aquatiques" (liés à l'eau) ou "célestes" (qui volent). Ainsi pleuvra-t-il si les grenouillent coassent, si les grandes sauterelles vertes dites "sauterelles d'eau" (*chapulines de agua*) sortent, si les lucioles volent vers le bas, si les files de fourmis "muletieres" (*Atta mexicana*) se font plus nombreuses. Ces fourmis ont un statut symbolique intéressant, car elles volent et forment des nids souterrains ; elles sont ainsi des intermédiaires entre les mondes céleste et souterrain, entre "ce monde" et "l'autre monde" (Katz, 1995). Les mythes mésoaméricains les concernant les assimilent à Quetzalcoatl (le Serpent à plumes) et à Vénus, dont on a vu plus haut le rapport avec la pluie. Quand tous les oiseaux - qui amènent la pluie (*cf. supra*) - se mettent à chanter, c'est aussi signe qu'il va pleuvoir. Au cours de la saison des pluies, si la "poule sauvage" (*gallina de monte*) ou la colombe *chicuca* (*Colombina inca*) chantent le matin, il pleuvra ce même jour ; si elles chantent l'après-midi, il s'arrêtera de pleuvoir pendant quelques jours. En revanche, les oiseaux *gavilucho* et *cocuyu* annoncent l'arrêt des pluies, ainsi que les fourmis "muletieres", lorsque leur couleur tourne au marron clair.

Les Mixtèques observent aussi les astres et les étoiles, les phénomènes météorologiques et telluriques. Si la lune est penchée, il va pleuvoir. Si des nuages se forment en ligne, il y aura une forte averse (*sàvi shee*) ou de la grêle (*ñiñi*) ; de même s'il y a un cercle autour du soleil ; si ce cercle est coloré, c'est signe de vent ou de fortes chaleurs. Si le soleil rougit le matin, il pleuvra dans l'après-midi mais

49. A l'époque préhispanique, le repère des Pléiades était déjà utilisé par les Aztèques (Broda, 1991 : 479) et Vénus, assimilée au Serpent à plumes, était encore plus intimement associée au début de la saison des pluies dans toute la Mésoamérique (Sprajc, 1996).

s'il brille en fin d'après-midi, pas une goutte d'eau ne tombera. Il en sera de même si les nuages rougissent au coucher du soleil et si le ciel est très étoilé⁵¹. En dehors des "tourbillons secs" et des "éclairs secs" de fin de saison sèche, la sortie d'un arc-en-ciel laisse présager une longue saison des pluies, tandis qu'à la fin de cette saison - ou à la fin juillet, juste avant la canicule - un éclair "sec" ou un arc-en-ciel indiquent sa fin prochaine. De même que pour le chant des oiseaux, au cours de la saison des pluies, un arc-en-ciel, la foudre ou un tremblement de terre le matin annoncent la pluie, et l'après-midi son arrêt.

La prévision du temps renvoie donc aussi au cycle de vie. Le matin et le soleil levant correspondent dans la symbolique locale au début de la vie, tandis que l'après-midi et le soleil couchant correspondent à sa fin (Katz, 1988). Ainsi le début des pluies coïncide avec la naissance, la fin des pluies avec le décès ; la saison des pluies correspond à la vie et la saison sèche à la mort, à la période de latence avant une renaissance.

Rites de passage entre les saisons

L'alternance entre les saisons est fortement ponctuée dans cette société, comme dans le reste du Mexique, par des rites qui scandent le passage d'une saison à l'autre⁵². Le début de la saison des pluies est marquée par des rites de pluie dont les plus importants ont lieu à la fin avril et au début mai, mais ils sont réitérés jusqu'à la canicule. Ce panorama n'est bien sûr pas perceptible à l'échelle d'une seule communauté, mais à celle de la région, voire de l'ensemble du pays.

Un certain nombre de villages célèbrent la Saint-Marc (le 24 avril), d'autres la Sainte-Croix (le 3 mai). Dans la Mixteca du Guerrero, saint Marc est appelé *Savi* ("la pluie" ou "le dieu de la pluie") (Casas *et al.*, 1994). A l'époque préhispanique, *Dzahui* (*Savi*) était la principale divinité du panthéon mixtèque (Dahlgren, 1966). D'autres fêtes ont lieu pour saint Isidore (le 15 mai), saint Antoine (le 13 juin), saint Jean (le 24 juin), saint Pierre (le 29 juin), patron de San Pedro Yosotato, et surtout saint Jacques (le 25 juillet), patron de Santiago Nuyoo. Ces rites ont lieu à date fixe, mais ces saints peuvent être sortis en procession si la pluie ne vient pas ou si elle est trop forte. Ainsi, à Yosotato, on sort saint Pierre, et "*à peine le ramène-t-on à l'église que la pluie se met à tomber*". Monaghan (*op. cit.* : 426) mentionne ainsi avoir assisté en août 1983 à une procession exceptionnelle

51. Selon les climatologues, "*si les fronts ainsi que les nuages et les précipitations qui leur sont associés se déplacent d'ouest en est, ce qui est souvent le cas en Europe occidentale [ainsi qu'à Yosotato, où les vents marins vont du sud-ouest au nord-est], des nuages illuminés par le soleil levant ont toutes les chances d'être des signes avant-coureurs de l'approche d'un front. En revanche, un ciel rouge le soir laisse plus d'espoir : l'air sec est en chemin, apportant le beau temps*" (Lawrence & Van Loon, 1992: 36).

52. Je ne traiterai pas ici les rites de pluie en détail (Katz, 1994).

de trois statues du saint patron de Nuyoo : une heure après la procession, il est tombé une forte averse.

Ces rites sont généralement communautaires, mais il arrive aussi que des personnes se rendent individuellement à un sanctuaire de la pluie. Dans certains villages, des chamanes allaient – ou vont encore – demander la pluie. A Yosotato, selon un vieil homme, autrefois, quelques personnes “qui savaient parler avec le lieu” (*sabían como hablar con el lugar*) (des chamanes, probablement) se rendaient à la cime d’une montagne avec des offrandes d’encens de copal (*Bursera spp.*) et de nourriture. A Nuyoo, les chamanes allaient fumer sept cigares (*shanu*) au sommet de quatre montagnes associées à quatre directions (*ibid.*). Avec la fumée, de l’encens ou du cigare, la pluie venait.

Ces rites comprennent des éléments qui renvoient au système symbolique que l’on a décrit ici. Comme à l’époque préhispanique (Dahlgren, 1966 : 229-245), ils sont célébrés avec des banquets, de la boisson (et des danses) et ont lieu dans des grottes (dont certaines sont appelées *ve’i sàvi*, “maison de la pluie”), au sommet des montagnes ou dans des oratoires situés au centre du village, soit aujourd’hui des églises. Les grottes et les cimes sont les lieux de formation des nuages et des points de contact avec “l’autre monde”.

Les anciens Mixtèques sacrifiaient des oiseaux (et parfois des humains) au dieu de la pluie, lui offraient des plumes et du copal. Aujourd’hui, le copal est toujours présent, mais pas toujours les autres offrandes. Les offrandes sont particulièrement riches dans les spectaculaires rites de pluie de la Montaña de Guerrero (zone mixtèque-nahua-tlapanèque) : on sacrifie des animaux, on offre du copal, des oiseaux vivants et des aliments aux formes évocatrices comme des *tamales* (cuits à la vapeur) en forme de personnages féminins, de montagne et de serpent (Iwaniszewski, 1986 ; Neff, 1994)⁵² ; ou encore des galettes de maïs confectionnées à partir de grains d’épis doubles dits *savi* (“pluie”) ou *ñiñi koo* (“épis de serpent”) (Casas *et al.*, 1994), le tout sur des autels de pierre, dont certains, dans des villages mixtèques, sont protégés par une construction “en forme de bain de vapeur” (Neff, 1994). Aliments, maïs, fumée, vapeur, oiseaux, serpents, montagnes, ces mêmes symboles sont omniprésents.

Le passage de la saison des pluies à la saison sèche est marqué par diverses fêtes patronales, mais surtout par la Toussaint. C’est le moment où les défunts reviennent – “de loin” (*de lejos*) – rendre visite aux vivants et consommer les offrandes, avant de repartir dans “l’autre monde”. “*Ils se nourrissent de l’odeur, de la vapeur des aliments*” (encore la vapeur) et comme il a été mentionné plus haut, les épis de maïs et les *tamales* sont présents sur l’autel (Katz, 1988). Les mêmes symboles ont encore cours.

52. Or le nom du *tamal* en mixtèque (*tikoo*) a pour étymologie “serpent” (*koo* ou *tikoo* selon les dialectes) (Arana & Swadesh, 1965).

Le cycle de vie est bouclé. Le maïs, “conçu” dans la terre au mois de mai, a grandi tout au long de la saison des pluies jusqu’à “porter des enfants” qu’il livre à la récolte à la fin de cette saison, tandis que la tige se dessèche et meurt. Les jeunes épis sont offerts sur l’autel des ancêtres à la Toussaint. Ceux qui serviront de semences (qui, à l’origine, proviennent des ancêtres et sont dénommés de la même manière – cf. *supra*) seront gardés pendant toute la saison sèche dans “l’inframonde”, accrochés au-dessus de la fumée du foyer ou conservés dans le “ventre frais” d’un pot en terre cuite, pour renaître lors de la prochaine saison des pluies.

CONCLUSION

Les paysans mixtèques ont connu tout au cours des siècles d’importants changements culturels. Mais jusqu’à présent, ils vivent au rythme des saisons et ont besoin de la pluie pour cultiver le maïs. Ils se sentent en étroite relation avec leur environnement, qu’ils se représentent de manière humanisée : le “corps” de la terre est féminin, la plante de maïs à maturité est une mère portant son enfant, la pluie naît des entrailles de la montagne et arrose à son tour la terre et ses semences. Les éléments météorologiques, tous liés à la pluie, sont “conçus” dans “l’autre monde”, inframonde où résident les ancêtres, uni aux mondes aquatiques et célestes. La division de l’année en une saison sèche, perçue comme chaude, et une saison des pluies, froide et humide, sert d’axe symbolique. Sécheresse et pluies ne sont pas en opposition, sinon en complémentarité. Elles se recyclent de l’une à l’autre, comme la mort et la vie.

BIBLIOGRAPHIE

- ARANA E. & M. SWADESH., 1965 — *Los elementos del mixteco antiguo*. México, INI-INAH, 138 p.
- BERNAND C., 1985 — *La solitude des Renaissants*. Paris, Presse de la Renaissance.
- BONFIL G., 1968 — Los que trabajan con el tiempo. *Anales de Antropología* : 99-129.
- BRODA J., 1991 — « Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mésoamérica ». In Broda J. et al. (eds) : *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mésoamérica*. México, IIH-UNAM : 461-500.
- CARRASCO P., 1970 — « La importancia de las sobrevivencias prehispánicas en la religión tarasca : la lluvia ». *Actas del 38º Congreso de Americanistas*, Vol. III : 265-275.
- CASAS A., J. L. VIVEROS & J. CABALLERO., 1994 — *Etnobotánica mixteca. Sociedad, cultura y recursos naturales en la Montaña de Guerrero*. México, INI, 366 pp.
- DAHLGREN B., 1966 — *La Mixteca. Su cultura e historia prehispánicas*. México, UNAM, 350 p.
- FLANET V., 1982 — *“La maîtresse mort”. Violence au Mexique*. Paris, Berger-Levrault.

- FRIEDBERG, C., 1980 — « Boiled woman and broiled man: myths and agricultural rituals of the Bunaq of Central Timor ». In Fox J. (ed.) : *The flow of life: essays on Eastern Indonesia*. London-Cambridge, Mass., Harvard U.P.
- FRIEDBERG, C., 1986 — « Classifications populaires des plantes et mode de connaissance ». In Tassy P. (éd.) : *L'ordre et la diversité du vivant, quel statut scientifique pour les classifications biologiques ?* Paris, Fayard : 23-49.
- GALINIER, J., 1994 — « Taxinomie des couleurs et conception du monde chez les Otomi du Mexique ». Communication, Paris, Séminaire EHESS (sous la direction de P. Descola) "*Anthropologie de la nature*" : "*Taxinomies et cosmologies*" (18/5/94).
- GARY, C., 1994 — *La foudre. Des mythologies antiques à la recherche moderne*. Paris. Masson.
- HÉMOND, A. & M. GOLOUBINOFF, dans ce volume — « Le chemin de croix de l'eau. Climat, calendrier agricole et religieux chez les Nahuas du Guerrero ».
- HERMITTE, M. E., 1970 — *Poder sobrenatural y control social*. México, Instituto Indigenista Interamericano.
- HUERTA RIOS, C., 1981 — *Los triquis*. México, INI.
- INEGI, 1984 — *Carta de precipitación total anual, 1 : 1 000 000, México & Datos de precipitación total mensual y anual de las estaciones meteorológicas*. México, INEGI.
- INEGI, 1992 — *XI Censo general de población y vivienda. 1990*. México, INEGI.
- IWANISZEWSKI S., 1986 — « De Nahualac al cerro Ehecatl: una tradición prehispánica más en Petlacala ». In Cervantes Delgado R. (ed.) : *Arqueología y etnohistoria del Estado de Guerrero*. México, INAH.
- JANSEN M., 1982 — *Huisi Tacu*. 2 Vols. Amsterdam. CEDLA. 673 p.
- KATZ E., 1988 — « La mort dans la région de la Haute Mixtèque ». In : *La fête des morts*. Paris, L'Association d'Idées : 13-21.
- KATZ E., 1994 — « Meteorología popular mixteca: tradiciones indígenas y europeas ». In Iwaniszewski S. et al. (eds.) : *Tiempo y astronomía en el encuentro de los dos mundos*. Warszawa, C.E.L., Uniwersitet Warszawski : 105-122.
- KATZ E., 1995 — Les fourmis, le maïs et la pluie. *Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée*. 37 (1) : 119-132
- KATZ E., 1996a — « Recovering after childbirth in the Mixtec Highlands ». In Schröder E. et al. (éd.) : *Medicines and foods : the ethnopharmacological approach*. Paris-Metz, ORSTOM - Société Française d'Ethno-pharmacologie : 97-109.
- KATZ E., 1996b — « La influencia del contacto en la comida campesina mixteca ». In Long J. (ed) : *Conquista y comida : consencuencias del encuentro de dos mundos*. México, IIH-UNAM.
- LAMMEL, A., dans ce volume — « Les couleurs du vent, la voix de l'arc-en-ciel. Perception du climat chez les Totonaques (Mexique) ».
- LAWRENCE E. & B. Van LOON, 1992 — *La météo, Un guide pour comprendre facilement les phénomènes météorologiques*. Paris, Gründ, Collection Nature-Poche.
- DE LEÓN PASQUEL M.L., 1980 — *La clasificación semantica del Mixteco*. México, INAH-SEP.
- LOPEZ AUSTIN, A., 1980 — *Cuerpo humano e ideología*. 2T. México, IIA-UNAM.

- LOPEZ AUSTIN, A., 1994 — *Tlalocan y Tamoanchan*. México, Fondo de Cultura Económica.
- MESA S., E. BLANCO & A.B. DELGADO., 1997 — « Ritos de lluvia y predicción del tiempo en la España mediterránea ». In Goloubinoff M. et al. (ed.) : *Anthropología del clima en el mundo hispanoamericano*. T. 1. Quito, Abya-Yala : 93-128.
- MONAGHAN J. D., 1987 — “We are people who eat tortillas”: *Household and community in the Mixteca*. Ann Arbor, UMI, PhD in Anthropology, University of Pennsylvania.
- MOTTE-FLORAC E., dans ce volume. — « Des humeurs, des Saints et du temps. Climat, saisons et santé chez les P’urhepecha de la sierra Tarasca (Michoacán, Mexique) ».
- MÜNCH G., 1983 — *Etnografía del Istmo veracruzano*, México, IIA-UNAM.
- NATES CRUZ B. & P. CERÓN., 1997 — « “El tiempo que hace” : Percepción de los fenómenos meteorológicos entre los paeces ». In Goloubinoff M. et al. (ed.) : *Anthropología del clima en el mundo hispanoamericano*. T. 2. Quito, Abya-Yala : 57-82.
- NEFF F., 1994 — *El rayo y el arco-iris*. México, INI.
- NGUINGUIRI J.-C., dans ce volume — « Savoirs et pratiques liées aux variations saisonnières chez les pêcheurs vili du Congo ».
- PALACIOS DE WESTERNDARP P., 1986 — *Conocimientos y prácticas médicas en una comunidad campesina*. Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro.
- PASTOR R., 1987 — *Campesinos y reformas: La Mixteca, 1700-1856*. México, El Colegio de México.
- de ROBERT P., dans ce volume — « La pluie et le soleil, le soleil avec la lune. Climat, anomalies du ciel et maladies des plantes dans les Andes vénézuéliennes ».
- SPORES R., 1984 — *The Mixtecs in ancient and colonial times*. Norman, Oklahoma UP.
- SPRAJC I., 1996 — *Venus, lluvia y maíz: simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana*. México, INAH.

LES COULEURS DU VENT ET LA VOIX DE L'ARC-EN-CIEL

PERCEPTION DU CLIMAT CHEZ LES TOTONAQUES (MEXIQUE)

Annamária Lammel*

RÉSUMÉ

L'article présente les différents niveaux de l'organisation de la connaissance et des représentations du climat chez les Totonasques du Golfe du Mexique. Les phénomènes météorologiques les plus importants comme la pluie, le vent et l'arc-en-ciel s'intègrent dans un système cohérent qui les lie à la lune, au soleil et à la terre. Le modèle climatique est constitué d'unités appelées "tiempos". La relation d'interdépendance entre êtres humains, phénomènes météorologiques, êtres surnaturels et monde physique est représentée par les modèles de l'ordre et du chaos.

ABSTRACT

The colours of the wind and the voice of the rainbow
Perception of climate among the Totonac Indians (Mexico)

The article describes the way knowledge and representations relating to the climate are organized among Totonac Indians of the Gulf of Mexico. The most important meteorological phenomena like wind and rain are situated in a coherent system with the moon, sun and earth. The climatic model is made up of climatic units called "tiempos". The interdependent relationship between human beings, meteorological phenomena, supernatural beings and the physical world is represented by models of order and of chaos.

« Le vent qui vient de l'est, c'est le vent de l'enfer, comme le racontent tous les Totonasques qui habitent ces lieux. Parce que le vent, l'air, amène les maladies de l'autre monde¹. » Quand le vent, l'air frais, arrive, on dit qu'il vient du nord. Et on dit que c'est *el norte* (le "nord") qui est arrivé, puisque ce vent qui vient de la planète des

*Ethnologue-psychologue, Université de Paris VIII, 2 rue de la Liberté - 93526 Saint-Denis cedex 02.
E-mail : Annamaria.Lammel@univ-paris8.fr
Pour certaines parties de cet article j'ai collaboré avec Cs. Nemes (Ministère de l'Environnement de la Hongrie).

1. Ces phrases sont extraites d'une longue histoire sur la conquête du Mexique. Le récit enregistré en langue totonaque (1985, Coahuilán) a été raconté par Salvador García Santiago (75 ans, analphabète).

morts amène le feu et le cyclone. Il arrive du nord, lieu des morts²». Les Totonasques disent que les mauvais vents sont blancs (*snápapa u'n*) comme l'œuf, et les bons vents sont bleus (*spu'pu'cu u'n'*), ils libèrent les habitants des maladies néfastes.

« Le dieu de l'eau, des rivières, des lacs et de la mer c'est l'arc-en-ciel (*cha'macxculi't*). Là où l'arc-en-ciel se forme, on peut voir un bébé, un bébé qui pleure, qui porte la couleur préférée des Totonasques (bleu-vert : *spu'pu'cu stakni'nqui'*). Nous voyons un bébé qui pleure à l'intérieur de l'eau, là où l'arc-en-ciel se forme, là où il se construit. L'arc-en-ciel est un arc et cet enfant se lève à l'intérieur de l'eau et sort, monte vers le ciel, c'est ainsi que se forme l'arc-en-ciel et le bébé tombe sur l'autre côté. Quand on voit un enfant qui pleure, c'est l'arc-en-ciel, le dieu des eaux, et la lumière du soleil (*chichini*) illumine le bébé. C'est ainsi que les couleurs de l'enfant se reflètent à travers les gouttes de pluie. C'est l'arc-en-ciel. Mais l'eau peut faire du mal à l'homme. Il faut la respecter, elle est sacrée³».

Les Totonasques, qui vivent actuellement au nord de l'état de Veracruz et dans l'état de Puebla au Mexique, doivent faire face aux difficultés d'un climat tropical souvent violent. L'importance du vent et de l'arc-en-ciel (qui apparaît fréquemment après la pluie apportée par les vents du nord) peut être expliquée par certaines caractéristiques du climat de cette région. Près du Golfe du Mexique, contrairement à d'autres régions de ce pays⁴, les précipitations sont importantes, même pendant la saison sèche, et permettent ainsi deux récoltes annuelles. Mais en contrepartie, ce climat "généreux" soumet les habitants à rude épreuve, car les précipitations sont très intenses au cours de la saison des pluies⁵. Pendant les mois de septembre, octobre et novembre, les cyclones et les ouragans menacent les terres. Pendant l'hiver, les vents du nord provoquent des oscillations thermiques, avec des pluies considérables et des températures pouvant descendre au-dessous de 0°C.⁶ L'environnement physique justifie l'importance accordée aux phénomènes météorologiques mais, comme les deux citations ci-dessus le montrent, les connaissances empiriques des Totonasques sont intrinsèquement liées à des connaissances culturelles.

Comment les Totonasques entendent-ils la voix de l'arc-en-ciel et perçoivent-ils les couleurs du vent ? Quels sont les processus cognitifs qui contribuent à construire ces représentations ? Comment s'établit la connaissance sur le climat et sur les phénomènes météorologiques d'un point de vue psychologique ? S'agit-il

2. Le récit en langue totonaque (1985, Coahuiltilan) a été raconté par Antonio Jiménez (70 ans, analphabète).

3. Le récit en langue totonaque (1985, Coahuiltilan) a été raconté par Antonio Jiménez.

4. Cf. par exemple Hémond & Goloubinoff, dans ce volume.

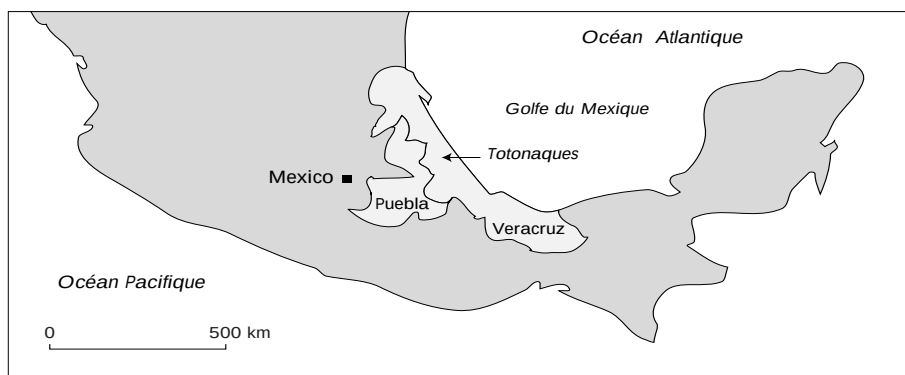
5. Les précipitations annuelles dépassent 1 500 mm.

6. La température moyenne annuelle est supérieure à 22°C (pendant la "canicule", la température peut atteindre plus de 40°C).

ici d'un rapport entre l'individu et les propriétés percevables des phénomènes physiques ou bien de l'intégration d'une connaissance construite par les lois implicites de la création socio-culturelle et acquise, en tant que partie de la réalité extérieure, par l'apprentissage culturel ? Cet article étudie les processus cognitifs mis en jeu au cours de la construction des représentations du climat. Nous présenterons les étapes de la construction de la connaissance climatique et météorologique en fonction des contraintes de l'environnement physique et de la connaissance culturelle.

Méthodologie

Nos enquêtes de terrain ont été réalisées principalement dans deux villages de l'état de Veracruz : Plan de Hidalgo, qui se trouve sur la plaine côtière, à 15 kilomètres de l'Océan Atlantique, et Coahuatlan, situé à une cinquantaine de kilomètres de la côte, dans une zone escarpée de la Sierra Madre Oriental, à une altitude de 500 mètres (*cf.* carte). Les études psycho-anthropologiques et écologiques ont été entreprises en 1985-1986⁷, les recherches plus centrées sur les aspects de la psychologie cognitive développementale ont été réalisées au cours de l'année 1991⁸, puis complétées en 1994 et 1995. Les données ont été recueillies par des observations systématiques, des entretiens-discussions, des expériences contextuelles⁹ et des questionnaires systématiques. Le nombre des informateurs ou des sujets dépendait



Carte : Situation du pays totonaque au Mexique

7. Ces études ont été réalisés par A. Lammel et Cs. Nemes grâce à une bourse de l'UNAM.

8. Cette recherche a été réalisée par A. Lammel grâce à une bourse d'étude de la Fondation Fyssen.

9. Méthode élaborée par M. Cole (Cole *et al.*, 1971) pour l'étude des mathématiques chez les Kpelle du Libéria.

du caractère de l'objet d'étude : il variait entre 10-20 (observation ou entretien) et 100 (expériences réalisées auprès d'enfants et d'adolescents dans le cadre scolaire).

La terre des Totonagues

Les villages étudiés, Plan de Hidalgo¹⁰ et Coahuiltan¹¹, se situent dans la région nommée couramment - mais non officiellement - Totonacapan, c'est à dire le territoire habité par des Indiens de langue totonaque. Ce territoire était délimité avant la conquête espagnole au nord par la rivière Cazonas, à l'est par le Golfe du Mexique, à l'ouest par la ligne de partage des eaux de la Sierra Madre Oriental et au sud par la rivière Antigua. Sa surface actuelle est plus réduite : il est délimité au sud par la rivière de Tecolutla.

Les Totonagues, qui vivent sur ce territoire depuis la fin du VIII^e siècle, se disaient originaires du lieu mythique de Chicomoztoc¹² et se considéraient comme l'un des groupes fondateurs de la cité de Teotihuacán¹³. Même si leur origine réelle reste encore méconnue, on peut affirmer qu'ils ont développé une culture importante dans le Totonacapan : ils ont participé à la construction et à la vie de la fameuse ville rituelle, El Tajín¹⁴ et ont fondé des centres tels que Xiuhtetelco, Macuilquila, Tlacuiloloztoc. Pendant la période postclassique, ils entrèrent souvent en conflit avec leurs voisins les Tepehuas, mais surtout avec des peuples guerriers du Plateau Central, comme les Mexica ou les Tezcocanos. Au moment de la conquête espagnole, le Totonacapan était tributaire de la Triple Alliance¹⁵ depuis au moins 80 ans. Même si les Totonagues ne jouissaient pas de leur pleine indépendance, les chroniqueurs décrivent des villes florissantes (Cempoala et Quiauitlan) avec des systèmes de canalisation, des palais magnifiques, des temples pouvant abriter toute l'armée de Cortez. La société totonaque était hiérarchisée : les nobles et le haut clergé constituaient la classe supérieure, les "petits" seigneurs, les commerçants et les artisans la classe intermédiaire, les agriculteurs la classe inférieure. Cette hiérarchie permettait une haute spécialisation des activités, le développement et la

10. Plan de Hidalgo se situe dans le "municipio" (*municipio*) de Papantla, état de Veracruz.

11. Coahuiltan se situe dans le "municipio" de Coahuiltan.

12. Chicomoztoc (en nahuatl "les sept grottes") est considéré dans la tradition orale de certains groupes mésoaméricains comme le lieu d'origine de l'humanité ou de certaines tribus. Plusieurs auteurs considèrent que les Totonagues appartenaient à l'une des sept tribus originaires de Chicomoztoc (Torquemada, Sahagún, le Codex Vaticanus A, cités par Krickeberg, 1933 : 133-135).

13. L'archéologie confirme la présence totonaque à Teotihuacán (García, 1988), première grande cité de la Mésoamérique qui connut son apogée au VII^e siècle (période classique).

14. La cité nommée Tajín par les archéologues a connu un développement culturel important à partir du IV^e siècle, suivi d'un déclin vers le début du XIII^e siècle. Le nom Tajín signifie "tonnerre" en totonaque. Tajín est encore un des "dieux" les plus importants des Totonagues actuels.

15. En 1428, sur le Plateau Central, trois cités, Tenochtitlan, Texcoco et Tlacopan conclurent une alliance et développèrent l'empire aztèque, sous la domination de souverains communs. Les tributs versés par les peuple soumis étaient répartis proportionnellement (2:2:1) entre elles.

transmission systématique des connaissances, l'usage de l'écriture et une maîtrise architecturale. On peut également supposer qu'ils possédaient des connaissances importantes dans le domaine de l'astronomie et peut-être même une météorologie savante.

Les élites totonaques, détentrices des savoirs savants ont mal résisté culturellement au choc de la Conquête, alors que le peuple, maintenu dans le cadre de communautés paysannes, a mieux conservé son identité ethnique, ses savoirs et ses pratiques. La météorologie savante a ainsi cédé la place à la météorologie populaire, propre à une société paysanne.

Les Totonaques actuels vivent de l'agriculture. Ils cultivent des plantes vivrières (maïs, haricot, piment) et, dans certains villages, des plantes commerciales comme la vanille ou le café.

Description des phénomènes météorologiques : unités de représentations catégorielles¹⁶

Les données présentées dans cette partie de notre article sont basées d'une part sur les définitions simples concernant les phénomènes météorologiques et d'autre part sur les entretiens-discussions sur le même thème. Nous avons réalisé ces études avec des enfants de 10/11 ans, des adolescents de 14/15 ans et des adultes de plus de 20 ans. En ce qui concerne la première partie de la recherche, nous présentons ici les données de 18-20 sujets par groupe d'âge de Plan de Hidalgo, et pour la deuxième partie, nous présentons l'analyse des entretiens-discussions de 8-10 sujets par groupe d'âge des deux villages. Nous ne présentons ici qu'une partie des résultats : le contenu des représentations sur les phénomènes physiques de l'atmosphère (pluie, vent, arc-en-ciel) et leur relation avec les sources d'information.

L'hypothèse de départ était que la possibilité d'identification et de verbalisation des phénomènes physiques de l'atmosphère montrent l'existence d'une forme de représentation catégorielle de base approximativement identique dans les deux villages et dans les différents groupes d'âge. L'analyse des données montre que, pour les deux volets de recherche et les deux régions, les personnes des trois groupes d'âge identifient les phénomènes météorologiques par des substantifs (par exemple : "vent" : *u'n'*) et souvent par des noms propres (par exemple : "tonnerre" : *quintalican Tajín* - "dieu *Tajín*"). Ces phénomènes possèdent une existence indépendante mais, en même temps, ils sont inséparables de l'ensemble des phénomènes physiques.

16. Une représentation catégorielle correspond à une représentation mentale prototypique qui permet la reconnaissance (perceptive, discursive) des objets réels ou sociaux sans avoir la nécessité d'un contexte défini.

Ils ne sont pas simplement déterminés par l’application simultanée et réversible de leur relation entre compréhension (caractères communs valides pour les individus qui composent l’ensemble) et entre l’extension (l’ensemble des individus qui possèdent les qualités ou caractères communs)¹⁷, mais par leurs rapports intercatégoriels.

Nous avons pu identifier trois types de représentations catégorielles en fonction du contenu et de la référence au monde physiquement percevable :

- 1. le phénomène est représenté par ses propriétés perceptives observables (par exemple : *“le vent est ce qui fait bouger les arbres”*).
- 2. Le phénomène est représenté par une relation causale entre les phénomènes observables et les explications culturellement transmises (par exemple : *“le vent est ce qui arrive du nord, de la planète des morts et pour cette raison, il amène les maladies”*).
- 3. Le phénomène est représenté par les liaisons perceptives et explicatives (culturellement transmises) avec d’autres phénomènes par une relation causale (par exemple : *“quand le vent arrive, il déclenche la pluie ; il est accompagné du tonnerre et des éclairs : c’est le dieu Tajín qui est fâché avec nous”*).

Ces trois types de représentation catégorielle de base se présentent d’une manière différente selon les groupes d’âges.

Les représentations catégorielles ont été exprimées comme les réponses à des questions formelles : nous avons demandé aux sujets de donner des “définitions” des phénomènes météorologiques. La consigne était, par exemple : “qu’est-ce que le vent ?” Pour ces types de questions, la distribution des représentations catégorielles, selon les groupes d’âge à Plan de Hidalgo, a été la suivante :

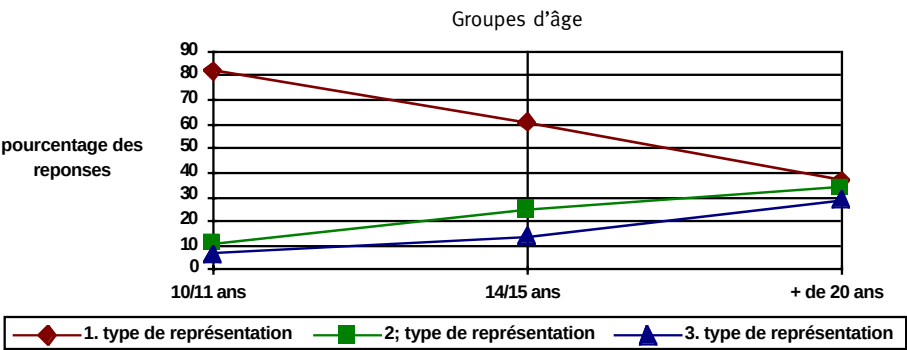


Tableau 2. Corrélation des représentations catégorielles et des groupes d’âge

17. Définition de Piaget & Inhelder (1959).

Ces données montrent que les représentations catégorielles de type I, liées à l'observation des phénomènes physiques, sont des représentations dominantes à l'âge de 10/11 ans. À l'âge de 14/15 ans, les représentations "culturelles" et causales commencent à prendre de l'importance. Après vingt ans, les trois types de représentations vont obtenir le même niveau, qui reflète une unité entre les représentations liées à des observations et à des connaissances culturelles. Cette cohérence permet la construction de modèles complexes, comme nous allons le voir ci-dessous.

Nous présentons maintenant les données concernant le contenu sémantique des représentations des adolescents (14/15 ans) et des adultes totonaques.

C'est la pluie (*sin*) qui se situe dans le système de classification hiérarchique, en raison de son importance pour la vie humaine, au sommet des phénomènes météorologiques. Pluie, terre (*etiyat*) et soleil (*chichini*) sont les trois éléments indispensables à la croissance des plantes. Selon les habitants de Plan de Hidalgo, situé près de la côte, la pluie vient de la mer, tandis qu'à Coahuiltlan, situé entre les montagnes de la Sierra Madre, les habitants disent que la pluie arrive des montagnes. La pluie tombe des nuages qui se forment à partir de l'eau, par la chaleur du soleil. C'est le vent, l'air, qui fait bouger les nuages et déclenche la pluie. Le vent peut arriver de la lune (*papa'*), qui est constituée d'eau. Ainsi l'air, le soleil, la lune, le vent et les sources d'eau (mer, sources et rivières des montagnes) sont les éléments nécessaires et suffisants à la formation de la pluie. Le cycle de l'eau ainsi représenté correspond à deux réalités géographiques et à des observations précises de la formation de ce phénomène physique.

La pluie, comme tous les phénomènes météorologiques, possède (en dehors de ces propriétés observables) des caractéristiques culturellement attribuées, qui la lient au monde surnaturel et qui varient entre les deux régions :

Dans les montagnes, tous les sujets interrogés affirment qu'il existe deux fois douze séraphins (*serafinos, jilini*) qui puisent l'eau des sources de la montagne à l'aide d'un seau et la versent sur les villages. Douze séraphins sont bons : ils apportent l'eau nécessaire aux plantes ; douze sont mauvais : ils détruisent les récoltes. C'est le dieu de l'eau (*Quintlatican*) qui les envoie. Les séraphins portent une épée et quand ils la frappent contre le seau, ils produisent le bruit du tonnerre et la lumière de l'éclair. Il existe trois sortes d'éclairs : le blanc, qui n'est pas méchant, est le moins dangereux. Le bleu est très mauvais : il tue les arbres, les animaux et les êtres humains. L'éclair le plus méchant est le rouge : il tue tous les êtres humains.

Dans les villages de Plan de Hidalgo et de Tajín, tous les informateurs disent que ce sont "les douze vieux" qui amènent la pluie et l'orage. Ces vieux habitent dans l'ancienne ville cérémonielle du Tajín, où ils régnaient il y a longtemps. C'est le dieu Tajín (Tonnerre) qui les envoie chercher de l'eau. Ils doivent mettre des vêtements multicolores et, ainsi vêtus, ils se transforment en pluie, en éclairs et en tonnerre.

Quand la pluie ou l'orage disparaissent, c'est l'arc-en-ciel (*cha'macxculi't*), être surnaturel et naturel, toujours maléfique, qui arrive. Dans la représentation des Totonagues des deux régions, l'arc-en-ciel, en tant que phénomène physique, n'est jamais séparé de sa composante animique. La définition catégorielle de ce phénomène intègre toujours une relation causale entre le directement perçu (couleur, forme, origine) et l'explication animique. Alors que les informateurs des deux régions ont une représentation catégorielle stable de la pluie à l'âge de 14/15 ans, ils ont des représentations diverses et parallèles de l'arc-en-ciel, y compris pour une même personne. Selon les habitants de Coahuiltan, l'arc-en-ciel peut être un enfant qui pleure, comme le montre le texte cité au début de cet article. Il faut faire attention quand on entend les pleurs d'un enfant abandonné, car c'est peut-être l'arc-en-ciel qui boit le sang des êtres humains. Selon d'autres informateurs, l'arc-en-ciel est une femme très mauvaise. Ce phénomène physique peut être également associé au serpent à plumes (*lua*), en raison de sa position : il se forme entre les nuages. Quand les serpents deviennent très vieux, l'éclair se charge de les emmener de la terre vers la mer : les éclairs sont comme les serpents. Plusieurs informateurs disent que le serpent est un animal gigantesque : quand ses ailes sortent, le tonnerre, son mari, l'emmène avec lui vers le ciel, puis le laisse tomber dans la mer. Le serpent vit dans les hautes montagnes. Ils racontent que quand il est vieux, il reste tranquille, sans bouger et aspire des animaux (chiens, poulets, cochons, veaux). Il accompagne le tonnerre. On entend quand il arrive, puisqu'il apporte de l'eau, crée le tonnerre, amène l'averse. Quelques informateurs ont précisé que cet animal est le *masacuate*¹⁸. D'autres informateurs disent que le serpent et l'arc-en-ciel sont les mêmes êtres, puisque tous les deux sucent le sang. *Cha'macxculi'ttwuan lua*, "l'arc-en-ciel se transforme en serpent", s'évapore de l'eau, puis "met des couleurs" et poursuit les êtres humains, en particulier les femmes : "*L'arc-en-ciel les contamine et leur met un bébé dans le ventre*". Le tonnerre, l'arc-en-ciel, le serpent et la pluie sont ainsi des phénomènes interdépendants.

Le dernier phénomène météorologique présenté ici brièvement est le vent (*u'n*). Selon les Totonagues de Coahuiltan, le vent est un mauvais homme qui vit dans une grotte dans la montagne et peut détruire les récoltes. Les vents, la plupart du temps, viennent du sud, de l'ouest ou du nord. Les Totonagues disent que le mauvais vent est blanc (*snapapa u'n*) et que les bons vents sont bleus (*spu'pu'cu u'n*). D'autres sujets disent que le vent du nord arrive de la planète des morts et apporte des maladies graves, il amène le feu, le cyclone et l'ouragan. Les informateurs de Plan de Hidalgo disent que l'archange saint Michel est le dieu de l'air (vent). Il est responsable de la pluie. L'ouragan n'est que du vent, c'est le vent du nord qui avance avec plus d'intensité et de vitesse. L'ouragan vient de la mer et entraîne tout sur son passage.

18. Serpent commun au Mexique. Son nom signifie en nahuatl "serpent cerf".

La perception du système climatique : modélisation et variation interindividuelle

Le système climatique est défini d'une part par le mouvement des corps célestes et d'autre part par les phénomènes physiques de l'atmosphère (*ca'u'ni'n*) répartis dans le même ordre au cours de l'année.

Le modèle cosmogonique et le climat

Les habitants de Coahuiltan et de Plan d'Hidalgo mesurent le temps qui passe en fonction de phénomènes constants qui s'opposent à l'éphémère de la vie humaine. Dans la perception du système climatique, la position spatiale des corps célestes par rapport à la terre (*tiyat*), point de référence et centre du monde (*cxli'qui'tot ca'tuxaut*) joue un rôle important. Se sentir au centre du monde est une sensation qui correspond à une réalité spatiale. Il est important d'identifier les formes des corps célestes et celle de la terre dans la perception du système climatique. Selon 94% des Totonagues (enfants, adolescents et adultes) interrogés, la terre a une forme géométrique bi-dimensionnelle (carrée ou circulaire). Seuls 6% des sujets (tous scolarisés) pensent que la terre a une forme tri-dimensionnelle (boule).

Pour comprendre le caractère de ces données, il faut savoir que dans l'aire culturelle mésoaméricaine, les représentations géométriques bi-dimensionnelles de la terre et des corps célestes sont générales. Dans la connaissance traditionnelle des Totonagues de la côte, c'est plutôt la forme ronde qui est acceptée, tandis que dans la région de la Sierra, c'est la forme carrée¹⁹. La connaissance de la forme tri-dimensionnelle de la terre doit être acquise, sans aucun doute, à l'école. Mais la majorité des enfants et adolescents n'acceptent pas cette idée. Ces données montrent que sans observation directe et vérification, la connaissance se constitue à partir d'informations verbales, qu'il s'agisse des représentations "mythiques" des adultes, ou des représentations "savantes" transmises par l'école. Ces connaissances ne sont pas construites par les opérations mentales des individus, mais sont des représentations prêtes à être intégrées dans l'ensemble de la connaissance. Elles seront reproduites sous la même forme quand on aura besoin de les utiliser. On les appellera dès maintenant des représentations reproductives, par opposition aux représentations réfléchies, où la variation interindividuelle est beaucoup plus importante et où interviennent les opérations mentales.

Où se situe la terre dans l'espace ? Pour obtenir une réponse à cette question, nous avons procédé comme suit.

1. Nous avons demandé aux enfants (8, 10/12 ans) et aux adolescents (13/15 ans) de dessiner la terre (dix sujets par groupe d'âge).

19. Voir les observations d'Ichon (1969).

2. Les jeunes adultes (18 ans) et les adultes (+ de 25 ans) ont été interrogés lors d'entretiens-discussions (10 sujets par groupe). L'analyse des données montre que 8% des enfants et adolescents se représentent visuellement la terre comme une boule collée au ciel et le reste des sujets la situe sur l'eau. La totalité des enfants de moins de 12 ans, les jeunes adultes et les adultes pensent de même que la terre est située sur l'eau. Pour résumer, la terre est ronde, carrée ou bien en forme de boule et elle se situe sur l'eau ! Dans ces représentations, on peut observer une influence importante de l'environnement physique des Totonagues. Comme nous l'avons dit, les Totonagues habitent près de la mer, il paraît donc logique qu'ils considèrent que la terre se situe sur l'eau. Mais, en même temps, dans l'aire culturelle mésoaméricaine, la représentation de la terre située sur la mer est très fréquente. Un phénomène intéressant se produit ici : la connaissance culturelle et l'observation directe convergent. 92% des sujets acceptent cette explication. C'est une représentation forte qui est reproductive et réfléchie en même temps. Dans ce cas, les connaissances d'une base perceptive et d'une base discursive coexistent et forment une unité représentationnelle que nous dénommons "représentation bimétrique."²⁰ Elle est constituée par un élément vérifiable (représentation réfléchie) et par un élément culturellement acquis (représentation reproductive) qui forment un ensemble cohérent pour obtenir un but commun (ici, par exemple, donner une explication spatiale et construire le système climatique).

Selon les observations directes des phénomènes physiques, tout qui ce n'est pas soutenu tombe (loi de la gravitation), ainsi la terre, même avec de l'eau au dessous, a-t-elle besoin d'être soutenue pour éviter de tomber dans le vide. Comme beaucoup de peuples du monde, les Totonagues pensent que la terre est soutenue sur quatre points (les quatre points cardinaux) par quatre rois (*rey*) ou par quatre tortues (*khayan*). Mais les tortues se fatiguent de rester constamment sur le même coin de la terre, et les rois souhaitent changer de bras de temps en temps. Une fois par an, le 6 janvier, juste après le solstice d'hiver, période importante dans la perception du système climatique, les tortues échangent leurs places et les rois changent de bras (le 6 janvier est l'épiphanie, fête des Rois). A ce moment là, la terre bouge, avant de s'immobiliser à nouveau pour une nouvelle année. Cette représentation intègre des observations et des composantes culturelles, qui s'organisent toutes les deux en une unité par une représentation "bimétrique" et par un enchaînement logique de cause à effet.

Les quatre points qui soutiennent la terre correspondent aux quatre points cardinaux : est (*cxliputhni*), ouest (*cxlikotatum*), sud (*cxakpuhn*), nord (*cxutamajan*). Tous les Totonagues de plus de dix ans les connaissent, même si, souvent, ils leur

20. La notion de "bimétrie" a été définie par Lammel & Nemes (1988, 1989)

donnent d'autres noms. Les points cardinaux jouent un rôle très important dans la perception du système climatique, mais aussi dans la cosmovision en général. Ils sont indispensables au bon fonctionnement du monde : chaque coin du monde possède son propre dieu (*quintlatican*), ainsi l'est est associé au dieu de l'eau et de la pluie (*Chu'chut, Sin*), l'ouest au dieu du soleil (chaleur et lumière) (*Chichini*), le sud au dieu de la terre (*Tiyat*) et le nord au dieu de l'air et du vent (*U'n*). L'équilibre entre ces éléments (terre, lumière/chaleur, eau et air) est indispensable dans une société agraire car les êtres vivants et les plantes en dépendent. Il est donc essentiel d'entrer spirituellement en contact avec les météores, divinités situées aux quatre points cardinaux. Ceci est le privilège des chamanes (*skoyuna*) qui sont chargés de maintenir l'équilibre de l'univers mais gardent secrètes leurs connaissances.

La terre ne se limite pas aux quatre points cardinaux : elle se situe entre le ciel et le monde souterrain. On peut distinguer trois types de représentations :

Type 1. : Il y a plusieurs cieux (entre trois et neuf) et sous la terre se situe le monde souterrain (*lakgaputhkatiath*).

Type 2. : Il existe trois mondes superposés : la terre, sur laquelle les Totonagues vivent actuellement. C'est le monde du temps présent. Le monde situé sous la terre est le lieu des hommes qui vivaient avant "nous" et au-dessus de la terre se trouve le monde des générations futures.

Type 3 : La terre se situe entre un seul ciel et l'enfer.

Les enfants de moins de 14/15 ans n'ont pas de connaissances à ce sujet. C'est avec l'adolescence que la cosmovision se construit, d'une part à l'aide des représentations reproductives, parfois contradictoires, et d'autre part avec des représentations réfléchies, ce qui laisse à l'individu une liberté de combinaison originale.

La terre ne bouge pas, sa position est constante. Les unités de mesure du système climatique et du temps cyclique sont liées aux parcours effectués par le soleil et la lune. La répétition de ces périodes permet d'établir la division de l'année. La nature elle-même offre une sorte d'horloge annuelle. Les solstices (solstice d'hiver : *talajpalin chichini* ; solstice d'été : *palankotan palaxka*), et les équinoxes (*lu tinacho chichini*) aident à identifier les moments de changements qui se répètent de façon identique d'année en année. Le soleil (*chichini*) se situe au-dessus de la lune. Cette hiérarchie spatiale correspond à la hiérarchie cosmogonique, à l'importance des deux dieux. Quand le soleil quitte l'horizon pour passer sous la terre, s'il disparaît pendant la journée et qu'il n'y a pas de nuages dans le ciel, c'est la lune qui le couvre : c'est le phénomène de l'éclipse solaire (*axni lakatzala papa' latasun chichini*).

Dans le système climatique, la lune (*papa'*) et le soleil (*chichini*) jouent un rôle important. La lune, selon certains informateurs savants, est "un homme âgé

vaincu par un jeune homme devenu le soleil”. La lune, un vieil homme, effectue son trajet lentement. Un mois lunaire (*aktim papa’*) dure 28 jours. Les étapes de son changement sont les suivantes :

pleine lune : *tililima papa’*

deuxième lune : *pupitz amasput papa’*

quart de lune : *amesput papa’*

nouvelle lune : *azinanta tzu sputmats*

La lune est constituée d’eau, elle est froide et parfois très dangereuse ; c’est le cas de la nouvelle lune (*azinanta tzu sputmats*) en période de canicule (juillet-août). A ce moment-là, l’humidité augmente dans les arbres, les plantes et même dans les êtres humains, les blessures ne guérissent pas. La lune est en relation avec le vent, qui amène l’eau sur terre. Quant au soleil, il est feu et lumière. La vie dépend en partie de lui. Il est la divinité la plus importante pour les Totonèques.

Ces connaissances résumées ici sont acquises et se construisent progressivement au cours du développement de l’enfant et de l’adolescent. Il faut attendre l’âge de 10/11 ans pour que les étapes du changement lunaire soient intégrées dans la connaissance. Les représentations bimétriques plus complexes seront assimilées au cours de l’adolescence. A l’âge de 14/18 ans, on peut déjà observer leur organisation en modèle cohérent. Ces représentations joueront un rôle important dans les activités agricoles, mais également dans les activités ritualisées.

Les facteurs spatiaux forment une sorte de squelette auxquels s’intégreront les phénomènes météorologiques pour constituer le système climatique.

Modèles du cycle climatique

La perception du climat et son organisation en unités structurées sont réalisées par des perceptions corporelles de température (variation annuelle) et par l’observation des phénomènes météorologiques. Bien qu’il existe une connaissance culturelle du système climatique et que le nombre de ces unités soit limité, on trouve une forte variation interindividuelle dans leur perception et dans leur organisation en système annuel.

Cette partie de notre enquête a été réalisée par entretiens-discussions auprès de 40 sujets âgés de plus de 15 ans. Avant l’âge de 14/15 ans, les connaissances sur les unités climatiques ne sont pas encore intégrées dans un ensemble cohérent, les enfants et jeunes adolescents ne peuvent répondre à des questions concernant le système climatique que par tâtonnements. Après 14/15 ans, âge où l’on est considéré comme prêt à entrer dans le monde adulte, les jeunes doivent mettre en place des connaissances sur ce sujet, aussi les représentations catégorielles s’organisent dans les modèles complexes. Il n’a pas été possible d’établir une corrélation significative

après l’âge de 14/15 ans, entre l’âge et le type de système climatique connu ; par conséquent nous ne présentons pas les données en fonction de ce facteur.

Le temps qu’il fait est directement lié au temps qui passe. Il est divisé (par rapport au temps qui passe) en unités, nommées temps (*ca’*), qui se superposent aux mois du calendrier grégorien. Ainsi les Totonagues distinguent les périodes suivantes :

- ca’stala’nka* : temps de l’air clair
- ca’lonkni’* : temps du froid
- ca’tlanca’sin* : temps de pluie
- ca’lhacna* : temps de chaleur
- ca’xanatni* : temps des fleurs
- ca’sin chichini* : temps du soleil et de la tempête
- ca’u’n* : temps du vent

En prenant comme variable indépendante le temps qui passe (les mois) et comme variable dépendante le temps qu’il fait, on peut identifier six modèles du système climatiques (*cf.* tableau 3).

Mois	Tps 1	Tps 2	Temps 3	Temps 4	Temps 5	Tps 6
J	froid	froid	froid/vent/pluie	froid/vent	froid	froid
F	froid	froid	froid/vent/pluie	froid/pluie	froid/pluie	froid
M	froid	pluie	froid/vent/pluie	froid/pluie	chaleur	air clair
A	froid	pluie	chaleur	sécheresse	chaleur	air clair
M	fleur	pluie	sécheresse	sécheresse	chaleur	air clair
J	soleil	pluie	sécheresse	sécheresse	chaleur	soleil
J	soleil	pluie	sécheresse	sécheresse	chaleur	soleil
A	soleil	pluie	pluie	sécheresse	chaleur	soleil
S	vent	pluie	pluie	soleil	froid	pluie
O	vent	froid	froid/vent	soleil	froid	pluie
N	vent	froid	froid/vent	soleil	froid	pluie
D	vent	froid	froid/vent	froid/pluie	froid	froid

Tableau 3. La répartition des temps selon les mois

Dans le tableau 4, nous présentons le pourcentage des modèles choisis par les personnes interrogées.

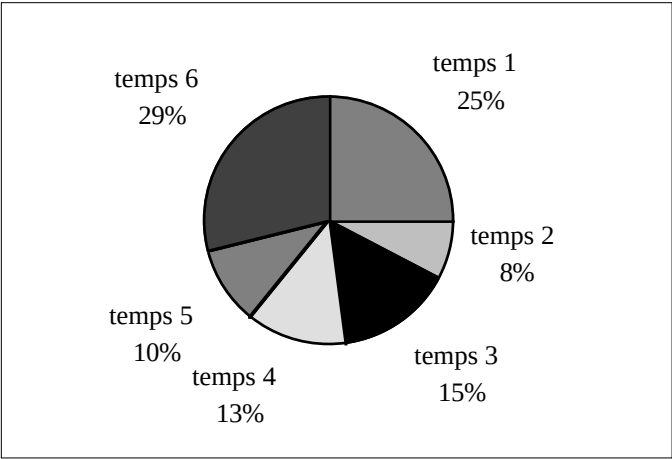


Tableau 4. Corrélation du temps et des réponses des sujets

Ces modèles montrent une forte différence interindividuelle dans la perception du temps climatique. On peut donc se demander s’il existe un système climatique stable dans les deux régions totonaques étudiées. Du point de vue des catégories linguistiques, les différences sont très marquées, mais nous avons essayé de trouver des précisions concernant les différentes dénominations. La pluie et le vent sont toujours associés, car c’est le vent qui annonce l’arrivée de la pluie. Le “temps du vent” et “le temps de la pluie” peuvent désigner la même saison. Le vent, le froid et la pluie sont associés au cours des mois de décembre, janvier et février, ainsi les dénominations “temps du froid”, “temps du froid et de la pluie”, “temps du froid, du vent et de la pluie”, peuvent être considérées comme synonymes. Ces trois unités climatiques de l’année sont traitées au même niveau par tous les sujets interrogés quand il s’agit du vent du nord. Le “temps des fleurs” et le “temps du soleil” correspondent à la même période de l’année. De cette manière, même si on constate des différences interindividuelles, il est évident que dans les grandes lignes, il existe un système commun à tous les Totonaques, qui va déterminer à son tour le calendrier agraire.

Modèle de l’ordre climatique et modèle du chaos

Dans le cadre des modèles du cycle climatique, les Totonaques pensent que l’ordre assuré par le rythme annuel du temps est fragile. Ce cycle fonctionne automatiquement sans qu’il existe une force surnaturelle qui le maintienne. Donc

un autre modèle est superposé à celui du cycle climatique, qui est le modèle de l'ordre climatique. Dans cette partie de l'article, nous présenterons la perception de cet ordre, mais aussi le caractère incontrôlable et chaotique des phénomènes météorologiques. Ces connaissances sont exprimées d'une manière symbolique et métaphorique dans les discours narratifs.

Ici, nous présentons les résultats de l'analyse des discours narratifs sur l'ordre et le déluge. Ces narrations ont été enregistrées à Coahuiltan, Plan de Hidalgo, Coyutla et Tajín. Nous avons recueilli les discours d'une trentaine de sujets. Les enfants et les jeunes adolescents ne connaissent que des fragments de ces discours. Aussi les résultats présentés sont basés sur les données obtenues dans la population des plus de 14/15 ans qui connaît déjà la tradition orale.

La reconnaissance du caractère incontrôlable et chaotique des phénomènes météorologiques est exprimée d'une manière symbolique et métaphorique par des discours narratifs qui relient le déluge (*mu'nca'clat*) à des phénomènes physiques tels que le tonnerre (*jilin*), la pluie (*sin*), le vent (*u'n*), les nuages (*pucłhni'*) et l'éclair (*makli'pit*). Par définition, le déluge est simplement une pluie incessante. Les phénomènes météorologiques, comme nous l'avons vu dans les parties antérieures, sont interdépendants. L'excès de l'ensemble de ces éléments, ou même de la pluie seule, est aussi dangereux que leur absence. Le monde a déjà été détruit une fois par une pluie incessante, il faut donc à tout prix empêcher que cette catastrophe se reproduise. Les différentes variantes du discours sur le déluge, connues par tous les habitants interrogés dans la région, offrent une explication claire assurant aux Totonaques que le déluge sera évité. Nous présenterons ici une version recueillie récemment :

*«Los doce ancianos eran habitantes de Tajín ; reinaban en Tajín. Tenían una relación con dios y ponían sus vestidos y empezaban a tronar y llover ; tenían relámpago. Encontraron un día un niño, llamado Juan, que era huérfano. Lo cuidaron. Un día lo dejaron solo. Era un niño muy inquieto, muy curioso y abrió uno de los baules donde los doce ancianos tenían sus trajes y estos trajes tenían un poder. Y el niño se vistió con uno de los trajes y hacía travesuras y con estos trajes fácilmente entró entre las nubes. Y un día con sus travesuras puso un diluvio y los viejitos se dieron cuenta que agarró el traje y por eso llovía. Lo buscaron y por castigo lo enviaron al fondo del océano. Y por eso el día de San Juan, ese día, se escuchan sus gritos. Y precisamente los truenos son sus gritos. Y hasta la eternidad se quedará en el fondo del océano.»*²¹

21. Récit raconté en espagnol par Roberto Pérez García, 18 ans, Tajín, 1995.

Dans ce texte, on peut voir la relation entre différentes associations des phénomènes météorologiques avec le panthéon totonaque. Le tonnerre (*Jlin*) est considéré comme un homme nommé San Juan²². La Saint Jean a lieu le 24 juin, jour qui coïncide avec le solstice d'été (*palankotanu palaxka*), jour le plus long dans l'hémisphère nord et époque à laquelle les rayons solaires arrivent perpendiculairement sur le tropique du Cancer. C'est le mois du tonnerre et des ouragans (*u'ni'la'sin*) qui représentent un danger permanent pour les récoltes. C'est donc le moment adéquat pour s'assurer que les forces surnaturelles, voire les phénomènes météorologiques, ne se transforment pas en déluge. Pour garder l'ordre du monde physique (*ca'tuxahuat*) il faut respecter le modèle de l'ordre, dans lequel les unités les plus puissantes exercent un contrôle sur les unités subordonnées : ainsi, c'est le monde qui se situe au sommet du système et les êtres surnaturels lui sont subordonnés, tandis que ces derniers dirigent les phénomènes météorologiques qui, à leur tour, déterminent la vie des Totonagues. Cette relation linéaire assure le bon fonctionnement du monde mais, en même temps, elle cache un danger : elle est réversible. Et son retournement produit le chaos. Dans le modèle du chaos, c'est l'homme qui essaie de déterminer les phénomènes météorologiques et, par conséquent, de dominer les êtres surnaturels responsables du monde physique. Le changement de la position de l'homme contribue à la destruction de la terre. L'inversion du modèle de l'ordre mène au chaos. Ainsi, l'homme qui ne respecte pas les lois de l'ordre doit être éliminé. Dans les discours sur le déluge, les douze vieillards éliminent Juan en le jetant au fond de la mer. Chaque individu doit respecter l'ordre.

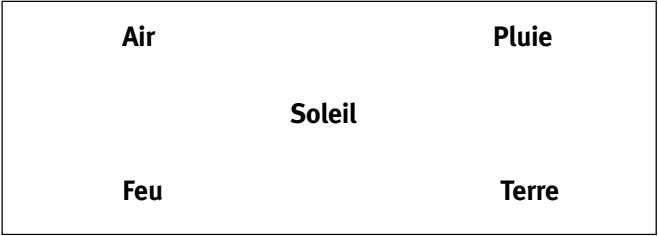
Le modèle climatique et le modèle de l'ordre doivent être pris en considération : dans ce monde menaçant, l'homme doit intervenir auprès des forces surhumaines par des rituels.

Manipulation du climat : le rite du *Volador*

Les phénomènes météorologiques (et les éléments indispensables au maintien de la vie dans une société agraire) se situent aux quatre points cardinaux. Les éléments changent de caractère pendant l'année selon les "temps" (*ca'*) et à la fin du cycle annuel, les mêmes périodes reviennent. Le temps qui passe suit son chemin constitué de la combinaison successive de ces phénomènes physiques et, à la fin du cycle, il arrive au point de départ. Le temps est cyclique. La danse rituelle la plus célèbre des Totonagues, le *Volador*, également connue par d'autres groupes indigènes du Mexique et du Guatemala (Stresser-Péan, 1952), représente visuellement les modèles décrits ci-dessus.

22. Informations fournies par 73% de nos informateurs.

De nos jours, cinq danseurs participent à la danse du *Volador*. L'un d'eux, le *caporal*, frappe un petit tambour attaché à son pouce tout en jouant de la flûte. Quatre danseurs dansent autour de lui. Il joue plusieurs airs dédiés à des éléments situés dans l'espace selon la disposition suivante :



Tous les danseurs montent à un mât dressé qui mesure approximativement 18 mètres, d'où ils se jettent dans le vide, attachés par les pieds. Ils descendent en tournant treize fois, nombre qui, en se multipliant par quatre, donne cinquante-deux (selon les "vieux", l'année est constituée de cinquante-deux semaines). Pendant ce temps, le *caporal* continue de jouer de la musique en regardant vers le ciel.

Selon les danseurs interrogés, l'objectif de ce rituel est de demander aux dieux du vent, de la pluie, du soleil, du feu et de la terre de bonnes récoltes et la fertilité des terres. Mais la plus importante de ces rogations est la demande de la pluie.

Tout ce qui est associé à cette danse est sacré, y compris le "mât". Avant de couper l'arbre approprié dans la forêt, les Totonèques doivent présenter des offrandes au dieu de la montagne, *Tzinkun*. Avant de mettre le mât en terre, ils enivrent un poulet, le promènent le long du mât, lui coupent le cou et, avec son sang, dessinent douze croix sur le mât. Ensuite ils prient et enfin ils enterrent l'animal à l'emplacement du mât. Le poulet, symbole de la mort, va ainsi empêcher la chute mortelle des danseurs. L'archange saint Michel, dieu de l'air, les protège aussi : "*comme nous volons dans l'air, il est notre dieu protecteur*".

N'est pas danseur du *Volador* qui veut. C'est la communauté qui choisit les personnes adéquates. Les danseurs doivent suivre strictement les règles liées à la danse sacrée : au cours des semaines précédant et suivant le rituel, ils vivent "proprement", sans avoir de relations sexuelles, et font des offrandes. Comme ils le disent, c'est la seule façon d'assurer l'ordre du monde (la direction des quatre points cardinaux, les mouvement du soleil et de la lune, l'équilibre entre le vent, la pluie, le froid et le chaud). Le caractère sacré de cette danse nécessite, de toute évidence, de longues préparations. Ainsi Ibarra (1939 : 468) mentionne que quinze jours avant la présentation de ce rite, les danseurs devaient s'abstenir de "tout contact charnel". Chez les Huastèques, le *Volador* commence aussi avec des rites préparatoires semblables à ceux des Totonèques (Stresser-Péan 1952 : 327-334) : abstinence sexuelle, jeûne, danses nocturnes préliminaires, repas avec offrandes aux dieux.

Le *Volador* est sans aucun doute d'origine précolombienne. Même si cette danse est connue dans différentes régions du Mexique, c'est uniquement chez les Totonèques qu'elle a été préservée dans sa forme la plus complexe. L'interprétation de la danse est sujet à discussion. Dans la description de Fewkes (1907), les danseurs du *Volador* de Papantla étaient déguisés en oiseaux mais, autant le caractère de la danse que les autres rites qui l'accompagnaient, coïncident avec nos observations :

« Une vieille, nommée “sorcière”, présente des offrandes de copal, d'eau de vie et un poulet. Elle met tout cela dans le trou où l'on va planter le mât et elle réalise plusieurs rites pendant les jours de la cérémonie » (Fewkes 1907 : 249).

Selon Fewkes, cette danse ressemble à l'ancienne danse du soleil des Indiens des Plaines de l'Amérique du Nord. Au début du siècle, Adela Breton (1910 : 513-520) a étudié le *Volador* à Coyutla, à 10 kilomètres de Coahuilán. A cette époque le mât mesurait approximativement 21 mètres et on le plantait dans les fondations d'une vieille église, qui existe encore. Tout comme aujourd'hui, cinq personnes montaient le matin sur le mât, pendant que d'autres danseurs dansaient autour. Les mêmes personnes dansaient à nouveau à midi et le soir. Douze hommes déguisés, avec des chapeaux pointus, dansaient en rond en changeant de directions, de l'est au nord, de la gauche à la droite, toujours face au centre. Selon Breton, le *Volador* était l'un des éléments d'un important rituel. Selon certaines interprétations, les danseurs qui tombent dans le vide symbolisent à la fois les étoiles et les victimes des sacrifices précolombiens (Krickeberg, 1933 : 73-74).

Les Totonèques actuels insistent sur le fait que le *Volador* a comme objectif la demande de la pluie et la préservation de l'ordre du monde et de ces éléments.

Conclusion

Les données présentées montrent que les connaissances verbalement transmissibles sur le climat et les phénomènes météorologiques ont des points communs avec le rite du *Volador*. Ensemble ils forment un corpus de connaissances accumulées et transmises de génération en génération. Une partie de ces connaissances est connue de toute la population, une autre est accessible seulement après un certain âge (14/15 ans) et une autre encore est le domaine des spécialistes. Ces connaissances possèdent déjà des structures logiques internes et sont acquises par l'apprentissage culturel. Les jeunes apprennent que lorsqu'un bébé pleure, il s'agit de l'arc-en-ciel et que le vent peut avoir des couleurs. Les représentations catégorielles sur les phénomènes physiques de l'atmosphère sont constituées d'une part par la reproduction de connaissances existantes (représentations reproductives) et d'autre part par les représentations réflexives (représentations élaborées par les propres facultés mentales de l'individu à partir de ses propres expériences et

interprétations originales). De l'union de ces deux types de représentations naissent les "représentations bimétriques", autour de 14/15 ans. A partir de 14/15 ans, les représentations conceptuelles s'organisent en modèles complexes qui ont une utilité dans la vie quotidienne : ils permettent l'organisation du travail agricole. Les modèles de l'ordre climatique et du chaos offrent des instructions pratiques pour entrer en contact avec la nature. Les rites eux-mêmes donnent le sentiment de pouvoir intervenir sur ce monde climatique extrêmement complexe.

BIBLIOGRAPHIE

- D'ANDRADE, R., 1990 — « Some propositions about the relations between culture and human cognition ». In Stigler R.A., Herdt G. (eds.) : *Cultural Psychology*. Cambridge, Cambridge University Press : 65-127.
- DÍAZ DEL CASTILLO, B., 1989 — *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva Espana*. Madrid, Espasa-Calpe.
- Codice Ramírez., 1944 — México, Editorial Leyenda.
- COLE, M., GAY, J., GLICK, J.A., SHARP, D.W., 1971 — *The Cultural Context of Learning and Thinking*. London, Methuen.
- CRÉPAULT, J. ; JARRIGE, C., 1996 — Interactions verbales et modèles des états de connaissance stables et instables. *Insotrannaya Psychologica*.
- DASEN, P.E. & RIBAUPIERRE, A., 1987 — Neo-piagetian theories : cross-cultural and differential perspectives. *International Journal of Psychology*. 793-832.
- DOUGHERTY, J. & KELLER, C., 1985 — « Taskonomy : A practical approach to knowledge structures ». In Dougherty, J (ed.) : *Directions in Cognitive Anthropology Urbana*. University of Illinois Press.
- DUBOIS, D., 1991 — « Catégorisation et cognition (10 ans après) : une évaluation des concepts de Rosch ». In Dubois D. (éd.) : *Sémantique et cognition. Catégories, prototypes, typicalité*. Paris, Editions du CNRS : 31-55.
- FEWKES, J., 1907 — « Certain Antiquities of Eastern Mexico ». In : *Twenty-Fifth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution*. Washington, Government Printing Office.
- GARCÍA PAYÓN, C., 1989 — Evolución histórica del Totonacapan. En : Ochoa, L. (comp.). *Huastecos y totonacos*. México, D.F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- HÉMOND, A. & GOLOUBINOFF, M., dans ce volume — « Le "chemin de croix" de l'eau. Climat, calendrier agricole et religieux chez les Nahuas du Guerrero (Mexique) ».
- IBARRA, C.M., 1939 — In : *Vigésimoseptimo Congreso Internacional de Americanistas*. México, INAH : 455-478.
- ICHON, A., 1969 — *La religion des Totonagues de la sierra*. Paris, Edition du CNRS.
- JEYIFOUS, S. W., 1992 — Developmental changes in the representation of world meaning : Cross-cultural findings. *British Journal of Developmental Psychology*, 10 : 285-299.

- KELLY, I. & A. PALERM, 1952 — *The Tajín Totonac*. Part I. Washington, Smithsonian Institution.
- KRICKEBERG, W., 1933 — *Los totonacas : contribución a la etnografía histórica de la América Central*. México (Trad. Porfirio Aguirre).
- LAMMEL, A. & NEMES, Cs., 1988 — *Az Istenanyák indiánjai. (Les Indiens des Déeses Mères)*. Budapest, Akadémiai Press.
- LAMMEL, A. (en colaboración con NEMES, Cs.), 1989 — « Bimetrías como unidades básicas en la region de los totonacas ». In J. Bottasso (ed.) : *Las religiones amerindias*, Quito, Abya Yala : 183-209.
- LÓPEZ AUSTIN, A., 1994 — *Tamoanchan y Tlalocan*. México, Fondo de Cultura Económica.
- MELGAREJO, J. L., 1985 — *Los totonacos y su cultura*. Xalapa, Universidad Veracruzana.
- MOGUEL, P., 1982 — « Panorama histórico en el Totonacapan ». En : *Los recursos bióticos en el área cultural totonaca y su aprovechamiento*. México, Dirección general de Culturas Populares - SEP.
- ORTIZ ESPEJEL, B., 1993 — *La cultura asediada : espacio e historia en el tropico veracruzano (El caso de Totonacapan)*. Xalapa, CIESAS.
- PALERM, A., 1952-1953 — Etnografía antigua totonaca en Mexico. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos (Huastecos, Totonacos y sus Vecinos)*, 13 (2-3).
- PERCEPCIÓN, C. & OCHOA, L., 1989 — *Huastecos y Totonacos*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- PIÑA-CHAN, R., 1985 — Un modelo de evolución social y cultural del México precolombino. In Monjaráz Ruiz, J., R. Brambila y E. Pérez Rocha (comp.) : *Mesoamérica y el centro de México*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- PIAGET, J., 1947 — *La représentation du monde chez l'enfant*. Paris, PUF.
- PIAGET, J. & INHELDER, B., 1959 — *La genèse des structures logiques élémentaires*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé.
- RUBIN, D. C., STOLTZFUS, E.R., WALL, K.L., 1991 — The abstraction of form in semantic categories. *Memory and Cognition*, 19 : 1-7.
- STRESSER-PÉAN, G., 1952-1953 — Les indiens huastèques. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos (Huastecos, Totonacos y sus Vecinos)*, 13 (2-3).

SAVOIRS ET PRATIQUES LIÉS AUX VARIATIONS SAISONNIÈRES CHEZ LES PÊCHEURS VILI DU CONGO

Jean-Claude NGUINGUIRI *

RÉSUMÉ

Les activités de pêche maritime sont fortement influencées par le climat. Les pêcheurs vili possèdent à cet effet un savoir qui leur permet non seulement d'identifier les éléments du climat, mais également d'apprécier leurs incidences sur le comportement des différentes espèces de poissons pêchés. Ils arrivent ainsi à mettre en place un système d'inter-relations entre les prévisions climatiques et les prévisions sur l'abondance des ressources halieutiques. Ces prévisions déterminent le choix des techniques de pêche et des niches écologiques à exploiter. Selon les représentations des pêcheurs vili, les éléments climatiques sont généralement manipulés par des génies (*n'kisi si*) ou par des individus ayant la maîtrise de la sorcellerie (*liku : ndu*), et des rites (*tchikandzi*) doivent être pratiqués pour solliciter la clémence de ces "manipulateurs du temps".

ABSTRACT

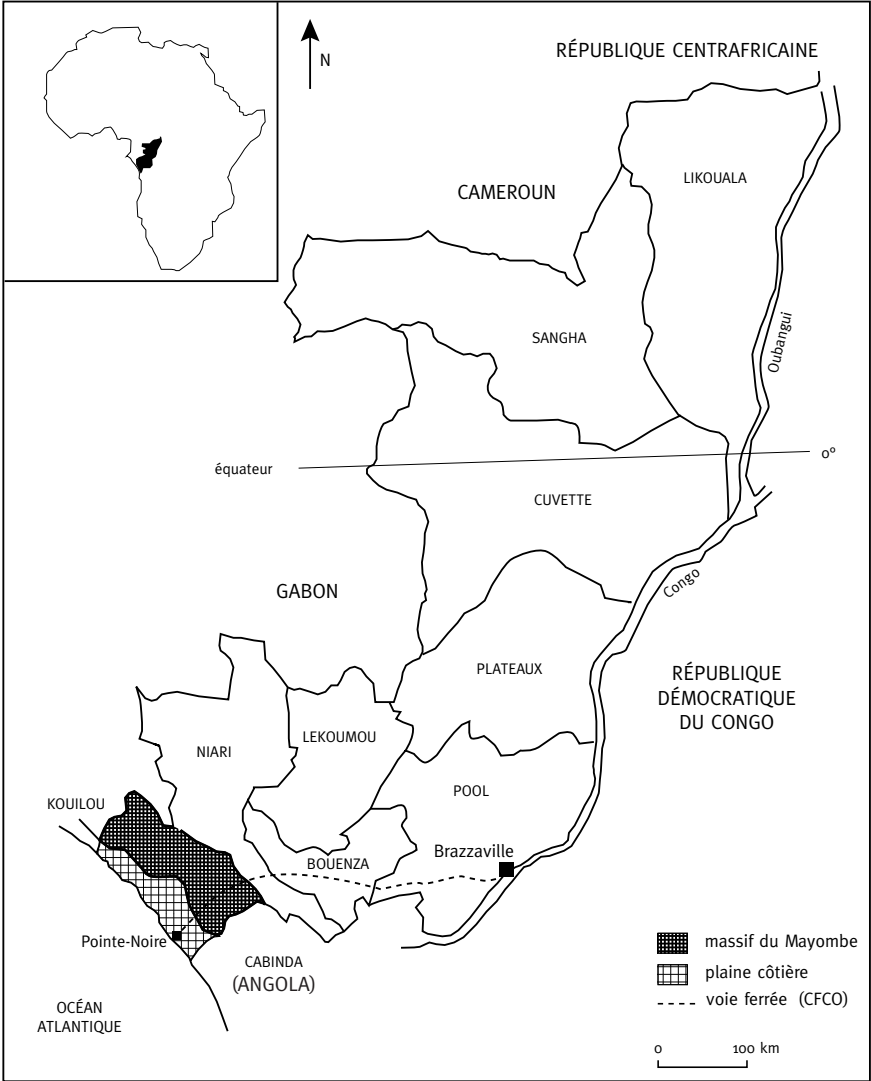
**Knowledge and practices related to seasonal variations
among the Vili fishermen of the Congo**

Coastal fisheries strongly depend on the climate. Through their traditional knowledge, Vili fishermen identify different climatic elements and are able to evaluate their impacts on the behaviour of different fish species of economic interest. Therefore, they manage to relate weather forecasting to estimates of fishing resources. This will determine the choice of their fishing techniques and exploitation of ecological niches. Vili fishermen believe that climate elements are manipulated by clan spirits or people who master witchcraft. In order to beg the spirits for clemency, rites have to be performed.

Les Vili, groupe ethnique Kongo (de langue bantoue), occupent le littoral congolais (région administrative du Kouilou) (*cf.* carte). Du fait de cette localisation, ils se situent à l'interface entre le milieu marin et le milieu continental. A la différence des sociétés de l'hinterland, les Vili vivent de l'exploitation des ressources de la

* Socio-anthropologue de la DGRST Congo, détaché à l'UICN. B.P. 5506, Yaoundé, Cameroun.
E-mail : cogestion.iucn@camnet.cm

mer et du milieu terrestre : ils se livrent à la pêche en mer et en eau douce, à l’agriculture, à la chasse et à la cueillette. Les pratiques relatives à ces différentes activités s’organisent autour de savoirs construits progressivement. Ces savoirs, comme le fait remarquer de façon générale Olivier de Sardan (1991 : 19), ont une base ou une visée empirique. C’est le cas, par exemple, des savoirs sur le climat que nous allons observer chez les pêcheurs vili. Nous verrons également que ces savoirs “techniques” sont interprétés dans la plupart des cas en se référant à des savoirs que l’on peut qualifier de “non techniques”.



carte : Le Kouilou dans les régions administrative du Congo

LE CLIMAT CHEZ LES VILI

Le terme climat n'a pas d'équivalent, au sens propre, dans la langue vili. Le climat, en tant que phénomène physique, est apprécié par référence à ses éléments : la pluie (*mvula*), le brouillard (*mbundji*), la chaleur du soleil (*muni*), la fraîcheur (*ciosi*)¹, la sécheresse (*cisifu*) et le vent (*mpemo*). Les variations d'intensité de ces éléments déterminent quatre saisons (*sundji*)² : la petite saison des pluies (*minoka*), la petite saison sèche (*mwanda masangu*), la grande saison des pluies (*mvula sindolo*) et la grande saison sèche (*mangala*).

La petite saison des pluies dite *minoka* (ou *ntombo*) démarre avec la tombée des premières pluies en septembre. Cette saison est chaude, car après la pluie, le ciel est dégagé et le soleil brille. Les Vili reconnaissent à cette saison le rôle de réactiver le cycle physiologique des plantes. En effet, c'est pendant la petite saison des pluies que les arbres bourgeonnent, les graines, les bulbes et les tubercules germent. Cette saison marque ainsi la fin de la période "d'hibernation"³ provoquée par la grande saison sèche. En redonnant la vigueur aux plantes, elle relance tous les phénomènes cycliques, y compris le cycle des saisons. C'est d'ailleurs pour cela que les Vili font correspondre le début de l'année avec celui de la petite saison des pluies. Dans cette optique, le nombre d'années se compte en nombre de petites saisons des pluies.

La répartition et l'intensité des précipitations au cours de la saison ont une incidence sur l'abondance des ressources. L'arrivée tardive des pluies, la rareté ou l'excès des précipitations ne favorisent pas les conditions propices à une production abondante. La régularité des pluies est en revanche souhaitée.

La première saison des pluies s'étend sur trois mois (octobre, novembre, décembre). Le début du mois, chez les Vili, est déterminé par l'apparition de la lune (*ngondi*). Tout comme pour la pluie et l'année, le terme *ngondi* désigne à la fois la lune et le mois.

La courte période d'arrêt des pluies qui intervient en janvier correspond à la petite saison sèche. L'absence de pluies permet à certaines plantes cultivées d'achever leur cycle de maturation. C'est le cas, par exemple, du maïs (*màni* ou *masangu*), plante dont le nom sert aussi à désigner la saison (*mwanda masangu*)⁴.

1. Ce qui est transcrit ici [c] se prononce "tch".

2. Ces quatre saisons correspondent aux quatre saisons marines décrites par Berit (1958) et étudiées par plusieurs équipes d'océanographes physiiciens du Centre Océanographique de Pointe-Noire.

3. Les pêcheurs d'eau douce font allusion au *Protopterus dolloi* (*nzombo*), qui se réfugie dans son cocon en saison sèche, pour exprimer l'état de latence dans lequel se trouvent les pêcheurs à cette période de l'année.

4. Avant l'introduction du maïs par les Portugais au XVI^e-XVII^e siècle, *masangu* désignait le mil (Nsondé, 1995).

La troisième saison correspond à la reprise des pluies de février à mi-mai. Il pleut abondamment. Les pluies sont accompagnées de vents violents (*mpemo sindolo*), de tonnerre (*bivela*) et de foudre (*nzasi*). En début de saison, les pluies sont moins fortes. Elles deviennent plus intenses à partir du mois d’avril. Les Vili distinguent ainsi la saison femelle (*ndolo nkasi*) de la saison mâle (*ndolo nuuni*). Les catégories mâle/femelle auxquelles ils se réfèrent, opposent ce qui est “fort” ou “grand” à ce qui est “faible” et “petit”⁵.

Au cours de cette grande saison des pluies apparaissent les indicateurs dont les Vili se servent également pour apprécier la première saison des pluies :si celle-ci a été bonne, il est dit que la viande du singe (mandrill) et de la civette (*Viverra civetta*) devient grasse en mars et avril. En revanche, si les singes ne sont pas gras, on conclut que la saison a été mauvaise. Cette appréciation repose sur les interrelations suivantes :la régularité des pluies favorise une bonne fructification des arbres, et donc une production abondante de nourriture (fruits dans ce cas), consommée par les herbivores qui, par conséquent, s’engraissent.

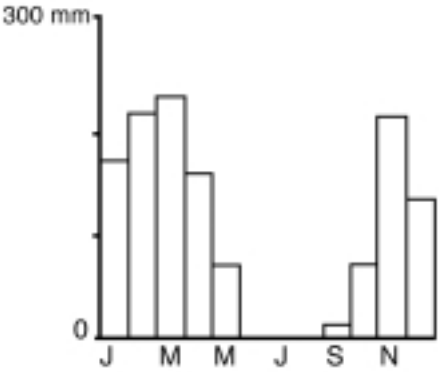


Fig. 1 Précipitations mensuelles moyennes à Pointe-Noire

La dernière saison de l’année est la grande saison sèche (*mangala*). Elle est caractérisée par l’arrêt des pluies qui intervient de juin à septembre. Il fait frais, car le ciel est constamment couvert. L’eau de mer est également froide, car traversée par des courants froids provenant d’Afrique australe. C’est la saison des feux de brousse et de la préparation de terrain de culture (défrichage et abattage). Les récoltes sont rares à l’exception du manioc qui peut être récolté toute l’année. Les

5. Les catégories mâle/femelle concernent aussi les mois comme le rapporte Dello (1988) dans son étude de la notion du temps chez les Vili. Il fait remarquer que l’année comprend quatre mois masculins et huit mois féminins. Les mois masculins ont 35 jours, tandis que les mois féminins en comptent 28.

produits alimentaires d'origine végétale sont peu disponibles. A l'inverse, les sardinelles en mer et les tilapias en lagune sont abondants dans les captures réalisées par les pêcheurs, comme nous allons le voir.

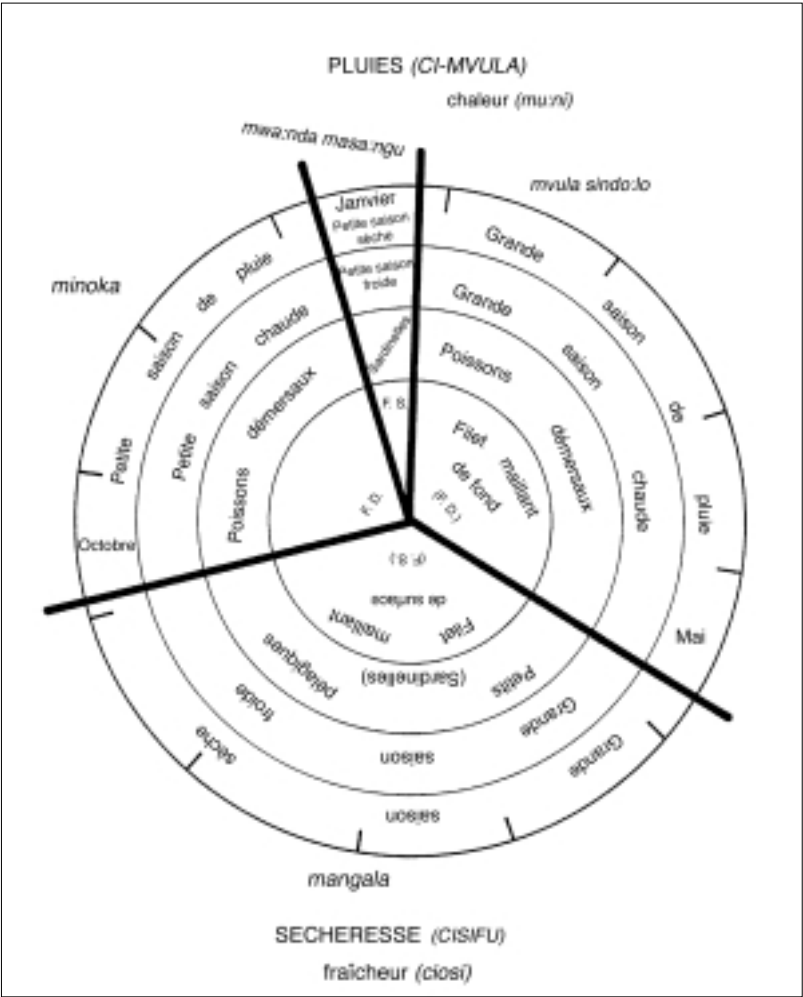


Fig. 2 : Calendrier des activités de pêche en fonction du cycle saisonnier

VARIATIONS SAISONNIÈRES ET CALENDRIER DES ACTIVITÉS DE PÊCHE

Les pêcheurs vili considèrent que les variations saisonnières, que nous venons de décrire, ont une incidence sur les conditions de navigation en mer et le comportement de certaines espèces de poissons. Ils établissent de la sorte un rapport entre la saison, les perturbations du milieu marin (houle, courants forts, vents) et les migrations de poissons. Partant de ce savoir, ils organisent leurs activités de pêche de façon à s'adapter à ces fluctuations hydrobiologiques (fig. 2). Sans vouloir prétendre le démontrer sur l'ensemble des pêcheries du littoral congolais, nos observations porteront, dans le cadre de cette contribution, sur les pêcheurs de Matombi, village situé dans la baie de Loango.

Les pêcheurs de Matombi s'accordent sur le fait que la première saison des pluies est favorable à la pêche démersale et à la pêche de l'ethmalose dans la baie de Loango. Cependant, cela n'est possible que si les pluies sont abondantes et régulières. Aussi, pour ces pêcheurs, l'importance du "stock" de poissons est proportionnelle à l'intensité des pluies. Certains d'entre eux l'expliquent dans ces termes :

«S'il pleut normalement, le débit des fleuves augmente. La crue qui s'ensuit achemine vers la mer des eaux chargées de sédiments. Celles-ci provoquent l'apparition d'un type d'eau de couleur rougeâtre ou limbenga. Ce type d'eau attire plusieurs espèces de poissons de fond, à savoir les bars, les barbillons et les crevettes» .

Sachant que ces espèces de poisson vivent au voisinage du fond (espèces démersales ou benthiques), les pêcheurs utilisent les engins appropriés pour les capturer : filets maillant de fond (*sindzi*) et sennes de plage (*ntiti*).

Le type d'eau dénommé *limbenga* disparaît généralement, sous l'effet d'un vent qui souffle du continent vers la mer, quelques jours après son apparition et surtout quand les pluies s'arrêtent momentanément. Ce vent (*musobo*) engendre l'apparition d'un autre type d'eaux (*nseke-nseke*) de couleur bleue. Ce dernier type d'eau est favorable aux migrations des ethmaloses (*Ethmalosa fimbriata*) dans la baie. Les pêcheurs s'adonnent ainsi à la pêche au filet maillant de surface pour les capturer.

La saison suivante, la petite saison sèche, n'a pas une bonne réputation chez les pêcheurs de la baie de Loango. Ils admettent que "*cette saison fait fuir au large les espèces démersales et les ethmaloses*". A l'inverse, ils déclarent "*qu'elle favorise l'apparition des conditions propices à la migration des sardinelles*" dans les eaux congolaises ⁶. Les pêcheurs de Pointe-Noire, qui sont les seuls à s'intéresser à la capture de cette espèce, pratiquent la pêche au filet maillant de surface à cette période de l'année.

6. Deux espèces de sardinelles fréquentent les eaux congolaises : *Sardinella maderensis* et *S. aurita*.

La grande saison des pluies, qui arrive par la suite, est perçue favorablement par les pêcheurs de Matombi. Ils estiment que cette saison “*favorise la réapparition des conditions favorables à l’abondance des poissons démersaux*”. En effet, la reprise des crues et la présence régulière du vent *muntandu*, qui souffle du littoral vers la mer, provoquent l’arrivée du type d’eau dénommé *limbenga*. En plus de ce facteur, les pêcheurs invoquent aussi l’effet des coups de tonnerre sur le comportement des poissons démersaux. Il semble que le bruit du tonnerre produise un écho dans les zones rocheuses où vivent ces poissons. Apeurés par ce bruit, les poissons cherchent à se réfugier sur les fonds les plus calmes. Ils deviennent plus mobiles et se font par conséquent capturer dans les mailles des filets dormant. L’arrêt momentané des pluies durant cette saison favorise l’apparition du type d’eau dit *nsekenseke* et donc les migrations des ethmaloses.

La dernière saison, la grande saison sèche, est reconnue comme étant la saison des sardinelles. L’absence de pluies et la baisse de la température provoquent les migrations de sardinelles dans les eaux congolaises. Le fait que la pêche à la sardinelle demeure le monopole des pêcheurs migrants béninois installés à Pointe-Noire, la pêche à Matombi rentre, au cours de cette saison, dans une phase de “latence”. Le nombre de sorties en mer est de plus en plus réduit. Seules quelques unités de pêche équipées d’un moteur hors-bord explorent les fonds rocheux à la recherche des dorades roses (*paluku*). C’est la période de “vache maigre” ou *nguamba*.

Il apparaît donc que les pêcheurs de Matombi élaborent des stratégies adaptatives aux fluctuations des conditions hydro-climatiques. Ces stratégies ont conduit à la mise en place d’un calendrier des activités de pêche. Malgré ces précautions, il arrive souvent que les pêcheurs soient pris de court par les éléments du climat. Dans cette perspective, la prévision “météorologique” demeure une alternative non négligeable.

LES PRÉVISIONS CLIMATIQUES

Les pêcheurs vili utilisent un ensemble d’indicateurs pour prédire l’état de la saison. Le système de prévision climatique qu’ils élaborent ainsi n’accorde pas la même importance aux quatre saisons. En effet, pour ces pêcheurs, c’est la première saison des pluies qui compte le plus, en raison de son incidence sur la production agricole et halieutique de l’année.

Les indicateurs de bon augure pour la première saison des pluies apparaissent dans l’ordre suivant. Il y a d’abord la chute des pluies fines des mois d’août et septembre ; puis la présence massive de termites ailées (*mamvu mvula*) à la fin du mois d’août, l’abondance de champignons comestibles de savane et la prolifération des oiseaux “rouge-gorges” (*mbiku mbi tukula*) au début du mois de septembre.

Ce système de prévision climatique ne dépasse guère trois mois. Il ne concerne donc qu'une période relativement courte. Cela semble être lié à la précarité des prévisions. Les Vili le reconnaissent d'ailleurs à travers un proverbe très usité : *"kebe ku tina mvula mu tchidumina"*. Ce proverbe conseille de ne pas craindre la pluie lorsque le tonnerre gronde, car il peut ou ne pas pleuvoir. Il apparaît ainsi que les pêcheurs vili sont confrontés aux mêmes problèmes de prévision que les météorologues. En effet, pour ces derniers, "le climat côtier est plus imprévisible que celui du Mayombe, lui-même plus irrégulier qu'au Nord-Congo" (Doumenge, 1992 : 17).

Le système de prévision climatique porte également sur des intervalles de temps plus rapprochés. Aussi, il arrive souvent que l'on fasse des prédictions pour une pluie. L'arc-en-ciel (*cia : ma*) est considéré, dans ce cas ⁷, comme un élément qui empêche de pleuvoir ⁸. La perception que ces pêcheurs se font de l'arc-en-ciel nous amène à aborder les questions relatives à la manipulation du climat.

ORIGINE DES PLUIES, DES VENTS ET DES COURANTS MARINS

Le système de représentation dominant chez les pêcheurs vili laisse présager que la pluie, les vents et les courants marins dépendent de la volonté des *bakisi ba si* (*nkisi si* au singulier). Ce rôle prépondérant joué par les *nkisi si* a été signalé, de façon générale, par Hagenbucher-Sacripanti (1989) :

«... les nkisi si ancêtres divinisés et génies des matriclans, dispensateurs de l'équilibre et de la légitimité politiques dans le royaume de Loango, ainsi que de la fécondité des humains, de la terre et des eaux.»

La référence au *nkisi si* pour expliquer les perturbations climatiques est une pratique très ancienne, comme le rapporte Dapper (1676) au XVII^e siècle :

"Cette moquisie préside aussi sur la mer, prévient les tempêtes et les orages, et fait arriver les vaisseaux à bon port".

L'action du *nkisi si* sur la manipulation du climat se dessine mieux lorsqu'il signale que *"le Moquisie Kymaye prétend faire germer les plantes et descendre la pluie du ciel"*.

7. L'arc-en-ciel est également perçu comme une sorte de "talisman" appelé en vili *cinko : ko* (Cf. Hagenbucher-Sacripanti, 1983). Il protège son maître en entourant sa maison d'un cercle magique que ne peuvent franchir les sorciers. Il favorise aussi la pêche et la chasse. La personne qui "possède" un arc-en-ciel peut prétendre être *nga : nga mbu : mba* et donc jouer un rôle thérapeutique important (Hagenbucher-Sacripanti, 1973 :113-126).

8. Il en est de même pour les Lega de l'est de la République Démocratique du Congo (ex-Zaïre) (Ngandu, dans ce volume).

La manipulation du climat par le *nkisi si* est fortement conditionnée par la conduite des hommes qui exploitent les ressources du territoire clanique (*si likanda*). Il existe, en effet, des règles bien définies que les hommes doivent respecter pour se concilier les génies. La violation de ces règles en exploitant les zones interdites (*biombi*) ou en s'abstenant de verser les redevances (*mpaku*), par exemple, expose le contrevenant, ou la population en général, à diverses sanctions. Celles-ci sont variables, comme l'indique Hagenbucher-Sacripanti(1973 : 46):

«... les génies affectent pêches, chasses et récoltes, stérilisent les femmes et accablent les populations de maux divers».

L'absence ou la rareté des pluies, de même que la famine qui en résulte, est considérée comme une sanction collective.

L'ordre compromis par la violation des interdits peut être rétabli par un culte rendu au génie mécontent. L'approbation du *fumu si*, gérant des ressources du territoire clanique et représentant des génies et des ancêtres du clan, est sollicitée au préalable. C'est dans cette perspective que Boungou (1986 : 95) fait allusion aux forces que possèdent les *fumu si* pour ouvrir ou fermer "les vannes d'où sortent les poissons".

Lorsqu'un culte d'adoration du génie (*cikandzi ci bakisi*) est organisé à la suite de pêches ou de récoltes désastreuses, y officient les *nthomi si*, des individus présentant une infirmité congénitale, considérés comme des génies devenus hommes. Ils apparaissent, pour cela, aux yeux des Vili, comme les intermédiaires privilégiés entre les hommes et les génies. Le culte qu'ils animent commence au village et prend fin, après une marche processionnelle, dans le sanctuaire (*cibila*) du génie à supplier.

Dans leur sanctuaire, certains génies existent dans le monde invisible sous la forme du serpent python qui se manifeste en arc-en-ciel dans le monde physique. Ces différentes formes d'incarnation des génies sont à l'origine du discours selon lequel "l'arc-en-ciel est un serpent, il prend naissance dans une source", lieu privilégié pour abriter les sanctuaires. Ce même discours explique l'interdit alimentaire concernant le python qui pèse sur les Vili.

Selon cette perception, la pluie vient des sanctuaires de certains génies comme le fameux *Kymaye* noté par Dapper. Il en est de même des vents violents et des courants marins qui sont considérés comme des formes de manifestation de la force des génies lors de leurs déplacements. L'exemple le plus cité est celui du voyage annuel qu'effectue en avril le célèbre génie *Mwa Cikambisi* au Cabinda. Le passage de ce génie s'accompagne d'orages et de houle qui peuvent empêcher l'accès à la mer pendant près d'une semaine.

LA LUTTE CONTRE LES EFFETS INDÉSIRABLES DE LA PLUIE

Les excès de pluie ou de tout autre élément du climat provoquent des effets indésirables. Face à ces contraintes, les pêcheurs peuvent recourir soit à des cultes pour demander clémence au génie, soit à d'autres pratiques, relativement courantes, de protection contre la foudre et à des rites de la pluie.

La foudre, auxiliaire de la pluie, se manifeste dans le monde visible sous la forme d'un chiot (*nkatchi*) trempé qui cherche à se réchauffer près d'un foyer. Elle est perçue comme la détonation d'une arme à feu manipulée dans le monde invisible par un sorcier. Celui-ci utilise de la poudre de chasse (*fula*) comme ingrédient principal pour produire la foudre qu'il dirige contre une victime que l'on veut mettre à mort ⁹.

Les dispositions prises pour écarter la foudre, ce danger de la pluie, sont de deux sortes. Outre la protection de la parcelle d'habitation par un cactus (*mba : dji*)¹⁰, il est déconseillé aux enfants de s'approcher des chiots égarés lorsqu'il pleut. La manipulation de la foudre est une pratique secrète et non un rite public comme celui de la pluie.

Les rites de pluie visent, d'une part, à faire tomber la pluie et, d'autre part, à l'empêcher de tomber. Pour atteindre le premier objectif, les Vili recourent au culte des génies. Le second objectif est atteint, en revanche, au moyen d'un rite particulier qui n'est recommandé que lorsque la pluie perturbe l'organisation de certaines cérémonies importantes : veillée mortuaire, construction de pierre tombale, retrait de deuil.

Le pouvoir d'arrêter la pluie (*kuka : nda*) est un privilège réservé aux individus les plus jeunes de la famille (*mwana suka*), c'est à dire "*ceux qui ont fermé le ventre de leur mère*". Le fait d'être le dernier né, en d'autres termes d'avoir arrêté les naissances de sa mère, confère à l'individu la capacité d'arrêter aussi la pluie.

Le rite organisé à cet effet est composé de deux principales phases. La première est consacrée à la préparation des ingrédients. Le *mwana suka* procède, dans un premier temps, à la délimitation d'une aire de 4 à 9 m² dans la parcelle d'habitation où aura lieu la cérémonie pour laquelle on compte arrêter la pluie. Il allume un feu de bois au centre de ce carré. Il place à côté du feu, et au milieu d'un cercle délimité avec de la cendre, une bouteille pleine d'eau. Il introduit ensuite dans celle-ci un pou et enfonce dans le sol, à dix centimètres environ de la bouteille, un coupe-coupe dont le manche est orné au préalable de *tchi nzika-nzika* (*Eleusine indica*).

9. La sorcellerie au Congo (en vili *linkundu*) a été définie par Devauges (1977:114) comme "...une force du mal, aliénante, qui donne au sorcier le pouvoir spécial de nuire et le pousse à l'exercer. Du fait de son *kundu*, le *ndoki* peut causer du mal à autrui par un simple geste ou une simple parole ...".

10. Figuier de barbarie (*Opuntia* sp.), plante d'origine américaine.

La seconde phase est réservée à l'invocation. Le "manipulateur du temps" reste debout dans le carré. Il tient un balai dans la main droite et des feuilles de manioc dans la main gauche, après avoir pris dans la bouche une pincée de sel. Il se livre à des invocations, tout en agitant les bras vers le ciel, afin de le "nettoyer". Les nuages sont ainsi dirigés vers le Mayombe, comme le révèlent les paroles du chant d'invocation ¹¹ :

*"Viokééé, viokééé,
ku mu Yombiééé
bu tomba mvulééé,
viokééé viokééé..."*

*"Passe, passe,
au Mayombe
où l'on cherche la pluie
passe, passe..."*

CONCLUSION

Les Vili distinguent, tout comme les climatologues, quatre saisons climatiques. Nous avons remarqué qu'ils reconnaissent à chacune des saisons un rôle particulier dans la régulation des cycles biologiques, tant en ce qui concerne la vie des animaux que celle des végétaux. Il se forme ainsi un "savoir climatique" à plusieurs facettes, variable selon les domaines de la pratique sociale privilégiés par tel ou tel groupe. Aussi, les groupes qui se consacrent principalement à la pêche mettent un accent particulier sur des aspects climatiques qui ont un rapport avec leur métier de pêcheur. Il est apparu, par conséquent, que "savoir climatique" et "savoir technique" sont interdépendants.

Toutefois, le "savoir climatique" ne constitue pas uniquement un ensemble de connaissances opérationnelles issu de l'observation d'un phénomène physique. Il est au contraire interprété en se référant au "savoir religieux" en général et aux croyances aux "génies" et à la sorcellerie en particulier. De ce point de vue, de même que la foudre est créée par un sorcier, le caractère instable des éléments du climat incombe aux génies.

11. Voir des invocations similaires chez les Lega (Ngandu, dans ce volume).

BIBLIOGRAPHIE

- BERRIT G.R., 1958 — Les saisons marines à Pointe-Noire. *Bull. C.O.E.C.*, 10 (6) : 335-362.
- BOUNGOU G., 1986 — Le rôle des pratiques magico-religieuses des pêcheurs vili en baie de Loango, *Science et Technologie* (Brazzaville), 4 : 91-105.
- DAPPER O., 1676 — *Description de l'Afrique*. Amsterdam, Wolfgang Woesberge, Boons & Van Nomerén, 534 p.
- DELLO, J., 1988 — *La notion traditionnelle du temps sur le littoral du Congo*. Pointe-Noire, ORSTOM, Doc. de travail du Département SDU n° 24, 25 p.
- DEVAUGES R., 1977 — *L'oncle, le Ndoki et l'entrepreneur. La petite entreprise congolaise à Brazzaville*. Paris, ORSTOM, 187 p.
- DOUMENGE Ch., 1992 — « Le milieu physique ». In Doumenge Ch. (éd.) *La réserve de faune de Conkouati. Congo : le secteur sud-ouest*. Gland, UICN : 9-22.
- HAGENBUCHER-SACRIPANTI F., 1973 — *Les fondements spirituels du pouvoir au royaume de Loango*. Paris, ORSTOM, Mém. 67, 214 p.
- HAGENBUCHER-SACRIPANTI F., 1983 — Note sur la signification du *cinke : ko* dans la représentation culturelle de la maladie (sud-Congo). *Cahiers des Sciences Humaines*, 19 (2) : 203-218.
- HAGENBUCHER-SACRIPANTI F., 1989 — *Santé et rédemption par les génies au Congo*. Paris, Publisud, 304 p.
- NGANDU M., dans ce volume, « Climat et activités saisonnières dans une communauté forestière du Kivu (République Démocratique du Congo) ».
- NSONDÉ J. de D., 1995 — *Langues, culture et histoire koongo aux XVII^e et XVIII^e siècles. A travers les documents linguistiques*. Paris, L'Harmattan, 248 p.
- OLIVIER DE SARDAN J.P., 1991 — « Savoirs populaires et agents de développement ». In Olivier de Sardan J.P. & Paquot E. (éd.) : *D'un savoir à l'autre*. Paris, GRET-Ministère de la Coopération : 17-42.

LA ROSE DES VENTS ET L'ORIENTATION EN BRETAGNE

Catherine CORVEC*

RÉSUMÉ

En Occident, le nord et le sud sont souvent présentés comme des universaux. Or, selon le type de pêche qu'ils pratiquent, les Bretons se réfèrent à trois roses des vents. Nous les comparerons en suivant l'évolution de la rose celtique à la rose germanique. L'étude des oppositions pertinentes de la rose bretonne montre un système d'orientation où les points intermédiaires sont les plus importants. Ce système à la symbolique complexe correspond parfaitement aux vents dominants et au type de pêche côtière. L'orientation des champs et des maisons lui obéit. On distinguera chaque vent à partir des connotations maléfiques ou bénéfiques et de l'étymologie. On abordera ensuite la prévision du vent, sa perception, sa personnification et les rites visant à sa maîtrise.

ABSTRACT

Wind and orientation in Brittany (France)

Orientation towards North is believed to be universal in the Western world. Yet the Breton refer to three compasses, according to their way of fishing. We shall describe the evolution from the Celtic compass to the German one. The study of the oppositions of the Breton compass shows a different system of orientation, where the most important points do not follow the same axis as in usual Western compass. This complex symbolic system harmonizes with the major winds ; house and field orientations display the same pattern. We shall examine every wind according to good or evil representations and then study the wind prevision, perception and manipulation.

*"O ces coiffes les Bigoudens
Combien d'épingles
Pour les faire tenir
Ces gracieuses cheminées sur vos crânes
Dans le pays le plus venteux
Le plus plat du monde
Dans le plus grand des courants d'air".*
Georges Perros
Poèmes bleus

* Ethnologue. 154, rue du Chemin Vert. 75011 Paris. E-mail : corvec@compuserve.com

“*Amañ ni ‘zo debret gant an ael*”, “ici on est mangé par le vent”, entend-t-on dans le Pays bigouden : cette expression signale la présence quotidienne et la force du vent en Bretagne, élément d’une importance capitale pour les pêcheurs dans cette région au climat océanique, car c’est de lui que dépend la survie quotidienne. La place de la prévision dans les conversations, l’impact économique du vent qui décide des sorties en mer (impact analogue à celui de la pluie pour les agriculteurs), ne nous laissent pourtant pas prévoir l’existence d’une rose des vents particulière. Celle-ci suppose une relation autre entre le climat et l’espace et remet en cause la prétention à l’universalité de nos catégories.

L’orientation par rapport au nord prédomine en Occident ; or la rose des vents bretonne repose sur un autre système, antérieur à la découverte de l’Amérique. S’appuyant notamment sur les travaux de Cuillandre (1943), cet article rend compte d’une recherche de terrain menée en 1983 sur la relation entre le climat et l’espace dans le Sud-Finistère, dans les régions de Douarnenez, le Cap Sizun et le Pays bigouden (cf. carte). Contrairement à la Basse-Bretagne, l’usage du breton (langue celtique) s’est conservé dans cette partie de la Haute-Bretagne¹. L’enquête portait



Carte 1 : la Bretagne

1. L’arrivée au V^e siècle de Bretons fuyant les invasions anglo-saxonnes a provoqué la receltisation d’un pays où l’on parlait déjà le gaulois.

sur l'orientation de la rose des vents, la dénomination et le genre des orients, les techniques de prévision et les expressions métaphoriques se rapportant au vent.

Nous essaierons de montrer dans un premier temps que c'est le vent qui détermine les points cardinaux, de voir ensuite comment cette catégorisation est liée à une pratique puis d'aborder dans un troisième point, à partir d'observations de terrain et de données recueillies par les folkloristes, la place du vent dans l'imaginaire des habitants.

L'ORGANISATION CONCEPTUELLE DE LA ROSE DES VENTS BRETONNE

Lorsqu'on examine la rose des vents bretonne, on remarque tout d'abord la présence de noms simples là où le français recourt à des noms composés : *gwalarn* pour le nord-ouest, *biz* pour le nord-est, etc... En français il s'agit de points intermédiaires, en breton de points principaux. La présence de noms d'emprunt pour désigner le nord et le sud indique, d'autre part, un vide dans la rose bretonne pour ce qui constitue l'axe le plus important de la boussole moderne, orientée vers le nord magnétique.

En fait, trois roses des vents se succèdent historiquement tout en se chevauchant car les vieilles dénominations subsistent :

La plus ancienne, la rose celtique, orientée vers le soleil levant, date de la plus haute Antiquité. D'après Cuillandre (1943), elle était connue de tous les Celtes, de la Gaule à l'Irlande. Elle fut importée en Armorique par les Bretons insulaires.

Pour celui qui s'oriente par rapport au lever du soleil, donc par rapport à l'est, le nord-est désigné sous le terme de "gauche", *an tu kleiz*, le sud sous celui de "droite", *an tu dehou* ; l'est, qui se trouve devant soi, est le "haut", *al laez*, et l'ouest, qui est à l'arrière, est le "bas", *an traoñ*. Il subsiste quelques traces de ces archaïsmes aujourd'hui dans les îles du Finistère : Sein, Molène et Ouessant, où l'on parle encore de "mer droite" et de "mer gauche".

La rose bretonne s'est développée au Moyen-Âge, à partir de la rose celtique. Elle est orientée au nord-est, *biz*. Toujours en usage pour la pêche côtière - pêche diurne, donc solaire -, elle correspond aux vents locaux qui, dans la boussole moderne, sont représentés par des points secondaires. Plus sophistiquée que la rose celtique, elle apporte la précision des points équinoxiaux et solsticiaux, avec l'apparition des termes *biz*, *gevred*, *reter*, *gwalarn*, *kornog* et *mervent*. D'après Le Berre (1960 : 2), « Biz n'est pas, à proprement parler, le nord-est ; il ne se trouve qu'à 36° environ de l'est et, cependant, il s'applique à tout le quartier entre nord et est, car le nord n'a pas encore, à cette époque, d'autre nom que la 'gauche' ». *Biz* correspond au point où le soleil est le plus haut dans le ciel.

Orientée vers le nord magnétique, la rose germanique s'est répandue après la rose bretonne, à la Renaissance, avec la diffusion du sextant et les débuts de la navigation nocturne fondée sur l'observation de l'étoile polaire. La technologie a imposé une organisation qui diverge de l'usage linguistique, avant d'inventer un nouvel ordre avec les mots "nord" et "sud" : *norz*, *su*. Les points sont désormais situés à 45° les uns des autres, ce qui n'était pas le cas auparavant : "*Biz et mervent ont glissé de 9° environ vers la gauche, gwalarn et gevret de la même quantité vers la droite*" (Le Berre, 1960 : 3).

La rose bretonne s'organisait à partir de l'axe est-ouest défini par le soleil. Elle reste présente dans le lexique. La rose germanique est utilisée pour la pêche au large. D'autres termes de navigation d'origine scandinave sont apparus à la même époque comme le mot *stur*, qui désigne le gouvernail.

La succession historique des trois roses entraîne des confusions chez les locuteurs qui utilisent simultanément et inconsciemment plusieurs systèmes en même temps. Certaines régions, comme la côte sud du Finistère, conservent la rose bretonne sans les apports germaniques. Enfin, les archaïsmes de la rose celtique subsistent dans les îles du Ponant. Il importe de comprendre les oppositions pertinentes de chaque rose pour savoir comment s'oriente un pêcheur breton.

Les oppositions pertinentes dans la rose celtique

L'axe est/ouest

Le principe de la rose celtique repose sur l'orientation vers le levant, comme dans la tradition indo-européenne à laquelle elle appartient. D'après Donatien Laurent (1990 : 265), qui cite Grégoire de Rostrenen (1732), la direction est-ouest est conçue comme l'axe du monde. On retrouve cette orientation vers l'est en Inde, en Grèce, en Irlande, exception faite de l'Italie : Étrusques et Romains orientent le *cardo* vers le nord, en fonction de l'étoile polaire (Cuillandre, 1943 : 6).

L'orientation vers l'est correspond à une navigation diurne, celle vers le nord à une navigation nocturne. C'est l'étoile polaire qui indique le nord : ce type d'orientation s'est développé avec la grande navigation pratiquée par les Vikings puis par les Portugais, lors de la conquête du Nouveau Monde. En portugais, le terme populaire *nortear*, de *norte*, coexiste avec le terme savant *orientarsi*, équivalent du français "s'orienter" et se référant à l'est.

L'orientation vers le levant suit l'évolution du soleil dans sa course et définit, par conséquent, une forme de navigation diurne. L'apparition en breton du mot *sterenn* pour l'étoile polaire dans le nom composé *gwalarn-sterenn* (soit le nord-nord-ouest, sa position réelle) ou bien dans l'expression *koll ar sterenn* ("perdre

l'étoile" = "perdre la tramontane") est tardive. Beaucoup de marins ne connaissaient même pas l'étoile polaire. Ils suivaient l'évolution du soleil dans sa course, se guidant à partir des amers, grâce à une parfaite connaissance de la côte. D'après Cuillandre (1943 : 37) : « *Le nord n'a la valeur d'une aire essentielle que dans un système où l'observation nocturne serait la règle ; il ne peut avoir qu'une valeur accessoire dans une orientation réglée sur le cours du soleil. Or, dans nos régions, l'observation régulière du ciel est impossible, surtout la nuit, voilé qu'il est le plus souvent par les nuages. De fait, même aujourd'hui, combien peu de nos marins, et moins encore de nos paysans, savent pratiquement déterminer le nord par la connaissance de l'étoile polaire !* ». C'est ce que confirme Guéguen (1977) : « *Se guidant le jour sur les amers de la côte en se fiant à leur sens de l'orientation lorsque la terre n'était plus en vue, ils étaient à la merci de la moindre erreur, des courants et du brouillard. La nuit, la navigation s'arrêtait complètement. Quelques "tours à feu" (tour-tan = phare) étaient bien installées sur la côte mais les pêcheurs ne souhaitaient guère qu'on les multipliât car si elles étaient d'un précieux secours pour guider les bateaux vers le port, elles pouvaient aussi aider les pirates ennemis à s'approcher du rivage. L'essor considérable de la pêche nécessita la construction d'un grand nombre de phares sur tout le littoral breton [...]. C'est cependant surtout aux navires de commerce et de la Royale que s'adressaient leurs signaux* ».

La droite et la gauche

L'orientation vers le levant est propre à tous les Celtes qui désignent les points par rapport à un observateur imaginaire situé au cœur de la rose. Ainsi l'est se trouve-t-il devant l'observateur, l'ouest derrière lui, le nord à sa gauche et le sud à sa droite (fig. 1).

D'après Fleuriot (com. pers., 1983), "le système ancien est commun à toutes les langues celtiques et sûrement connu aussi en gaulois, voir les Dexuuiates, peuple de la Gaule du Sud dont le nom dérive de dexuu- la "droite", le "sud", forme ancienne de dehou, dess, etc..." Les langues celtiques sont divisées en deux branches, gaélique et brittonique. Comme on peut le voir à partir du mot "droite", à date ancienne, le brittonique, qui est la langue commune d'où dérivent gallois, breton et cornique, est peu différent du gaulois de la Gaule du Nord.

gaélique d'Irlande	dess
gallois moyen	deheu
gallois moderne	dehau, de
breton	dehou
gaulois	dexuu -

Go-geldd en gallois, *reter* en breton signifient "le sens vers lequel on se tourne", soit "l'est" ; on emploie aussi les termes *dwyre*, *dwyrain* en gallois, *doere*, *doare*

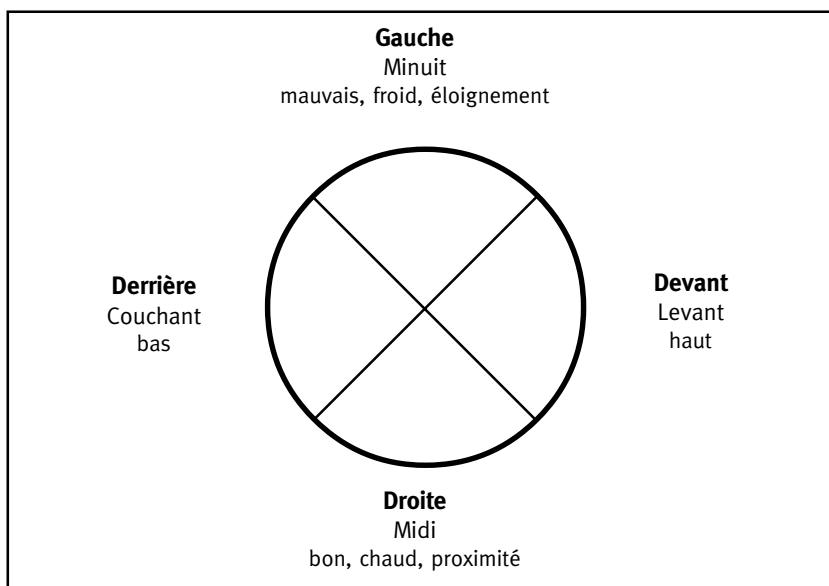


Fig. 1

en breton pour traduire “l’apparition, le lever du soleil”. En gaélique, le mot désignant l’est veut dire “devant”, celui désignant l’ouest “derrière” (Fleuriot, *ibid.*).

Cette opposition droite/gauche subsiste dans les îles du Ponant où l’on divise la mer en deux zones de pêche : “la mer de droite”, *ar mor dehou*, désigne le sud ; “la mer de gauche”, *ar mor kleiz*, l’étendue de mer qui se trouve au nord de l’île. La gauche est néfaste. Selon Dyèvre (1958 : 486), dans le Goelo (le pays de Saint-Brieuc) le mot *gwall* qui signifie “mauvais” désigne le nord et, comme à l’île de Sein, s’identifie à la gauche. L’est est associé à l’avant et au haut, *al laez*, l’ouest à l’arrière et au bas, *an traoñ*. Le Berre (1960 : 19), chez les ouvriers saisonniers du Finistère partant vers les régions betteravières, a relevé l’expression “*mont el laeziou da glask labour*” : “aller vers les hauteurs (vers l’est) chercher du travail”.

Comme l’ont montré Le Roux & Guyonvarc’h (1986 : 300), la moitié sud ou droite correspond, chez les Celtes, au monde diurne des vivants et la moitié nord ou gauche au *Sid*, le royaume des morts : «*Le soleil allant de l’est vers l’ouest, reste au sud toute la journée : c’est la moitié claire du monde réservée aux vivants, celle qui est pour eux sans mystères. Pendant la nuit, le soleil est au nord : c’est pour les vivants la moitié cachée et mystérieuse, celle des morts, des êtres mythiques, des héros et des dieux, le Sid. L’originalité de l’orientation religieuse celtique est*

de résumer ainsi linéairement les quatre points cardinaux dans une opposition, aisée à concevoir, du monde des vivants et de celui des morts ». Les auteurs indiquent l'importance des déplacements dans le sens du soleil, la *dextratio* des Romains, confirmant chez les Celtes l'opposition *faste/néfaste* associée à la droite et à la gauche.

Les oppositions pertinentes dans la rose bretonne

Un système à base trois

Ce système de numération est très répandu chez les Celtes qui comptent en base trois et en base vingt. Si l'on retire les deux noms d'emprunt, soit l'axe nord-sud, on obtient six noms répartis en deux groupes de trois : trois vents d'ouest (NO, O, SO) et trois vents d'est (NE, E, SE). Cette représentation correspond aux vents dominants. Un relevé de la météo de Quimper-Pluguffan effectué sur dix ans (1967-1977), à raison d'une observation toutes les trois heures, désigne comme vent dominants dans l'ordre suivant : NE, SO, NO.

Les points solsticiaux et équinoxiaux

La rose bretonne s'aligne sur les points solsticiaux qui correspondent en fait aux vents dominants (fig. 2). Il y a une parfaite adéquation entre la réalité et sa conceptualisation. Elle est orientée vers le nord-est et non plus vers l'est, comme dans la tradition celtique insulaire. Le point est-nord-est est le point le plus haut où se lève le soleil. On obtient donc un système réglé sur le lever et le coucher du soleil repérés sur l'horizon. Les points solsticiaux et équinoxiaux ont l'avantage de constituer des repères précis et immuables, à l'inverse des points de repère du lever et du coucher du soleil, qui varient chaque jour. Ils sont plus facilement repérables par l'observation directe. La rose bretonne, postérieure à la rose celtique, la perfectionne.

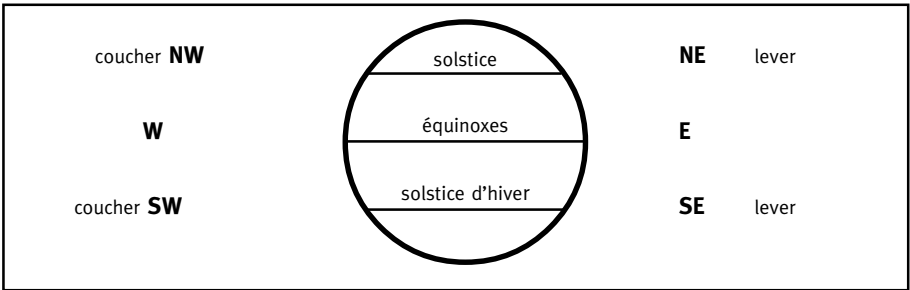


Fig. 2

L'organisation sociale et la rose des vents

Cet axe *biz/mervent*, soit NE/SO, correspond à l'axe principal de la rose bretonne. On voit comment l'ancienne opposition celtique entre monde des morts et des vivants, gauche et droite, nord et sud est assimilée dans la rose bretonne et régit l'organisation sociale. Ainsi, à Goulien, dans le Cap Sizun, Pelras (1966 : 511) remarque que la manière dont les paroissiens se placent à l'église, lors de la grand-messe, est déterminée par l'orientation de leur maison dans le village. Si l'on habite au sud de la paroisse, on choisira une place située au sud. Chacun des deux groupes opposés entre par une porte différente. Si l'on vient d'une autre commune, on se place par rapport à cette commune d'origine. Cette division en deux unités endogames antagonistes se retrouve dans la plupart des villages du Cap. A Plogoff, l'ouest est "le domaines des oies", *ar gwaied*, l'est "celui des canetons", *ar c'haniked*. Cette conception spatiale sert de référence dans la définition de soi et des autres.

Pelras (*ibid.* : 519) met en rapport cette division spatiale avec l'opposition en deux moitiés, *faste/néfaste*, droite/gauche, de la rose des vents, selon un axe *biz/mervent* qui sépare les vents hauts des vents bas. Selon lui, «*ce système de représentation de l'espace dont l'origine probablement mythique est aujourd'hui oubliée correspondait à une division dualiste des communautés locales, division dont les traces subsistent encore aujourd'hui mais dont personne ne sait plus le fondement* ».

VENTS ET NAVIGATION

Vents de mer et vents de terre

Dans la pratique, les marins définissent le vent par rapport au continent ou au grand large. Par exemple, les vents de terre sont considérés comme néfastes en général. A Douarnenez, on les désigne sous le terme d'*amzer gueun*, un "temps de chien", froid et dur, mais ils peuvent correspondre au grand beau temps. Il convient par conséquent de nuancer l'appréciation *faste/néfaste* en fonction de la saison, de l'orientation du port et du type de pêche. Ainsi, le merlu, le maquereau, la vieille ou la sardine ne répondent pas de la même façon au vent. Pour la langoustine, il faut un vent de terre, sans houle ni ressac, pour la sardine ou le maquereau, un vent du large.

Il faut savoir utiliser les vents alizés qui permettent de sortir du port et d'y rentrer. A Douarnenez, par exemple, d'après Denez (1982), le vent du nord-est, *ar charreterez*, "celui qui charrie", permet de quitter le port, le vent du nord-ouest, *an iverred*, d'y retourner. Il faut aussi manœuvrer le bateau par rapport au vent debout

et au vent arrière, prendre les ris : si le jour se lève haut dans le ciel, c'est mauvais signe, il faut une toile basse ; si le jour est bas, il faut une toile haute.

Dans les îles, les vents bas correspondent aux vents de mer, les vents hauts aux vents de terre : on conserve l'axe SO/NE : quand le vent remonte au NE, on dit qu'il est "à pic".

Vents d'amont et vents d'aval

Ils correspondent aux termes "vents hauts" et "vents bas", sauf chez les îliens qui n'emploient pas les mots "amont" et "aval".

De part et d'autre de l'axe NO/SE, apparaissent une série de traits pertinents, le NO étant considéré comme un vent haut et le SE comme un vent bas. Le NO, *gwalarn*, est noble comme la tempête ; le SE, *gevred*, est traître comme l'orage. On trouve les deux extrêmes aux deux points de l'axe. De même, le SO, *mervent*, vent doux, est l'opposé du NE, *biz*, vent glacé ou orageux. Dans l'ensemble, on note une préférence pour le temps doux et pluvieux, caractéristique d'un climat océanique et une méfiance à l'égard des extrêmes du climat continental.

L'étymologie des noms de vent

Beaucoup de noms bretons de l'espace sont d'étymologie obscure, de même que les noms des vents. En outre, ces noms ne datent pas de la même période, aussi est-il impossible de dégager une cohérence interne. Nous avons retenu les explications de Fleuriot (com. pers., 1983) pour l'étymologie. Les noms qui désignent un vent sont assimilés aussi à une direction, d'où l'originalité de la rose bretonne : ce sont les vents qui déterminent les points cardinaux² (fig. 3).

En breton, le mot *avel* (vent) est du féminin. Le genre des noms des vents change d'un village à l'autre, rendant l'opposition des genres non pertinente.

2. Les deux sont intimement liés, comme le montre l'expression *Pehini en e avel* ("chacun dans son vent", "chacun de son côté"). Un passage de la *Vie de Saint Guénolé* indique que l'on s'orientait selon tel ou tel vent. Il s'agit de l'histoire de l'aveugle et du paralytique :

« L'aveugle porte le paralytique sur une brouette. En échange, celui-ci doit lui indiquer le chemin. Il lui dit : "Souviens-toi de garder toujours la direction du vent de bise !" Malheureusement, l'aveugle entend ce mot du mauvais côté, il est sur le point de jeter son compagnon dans un étang : de là une explication des plus violentes ; l'aveugle déclare qu'il n'entend rien aux vents ni aux nuages et qu'au lieu de lui dire de garder le vent de bise, derhel en avel vis, il fallait lui crier : "A droite !" ou "A gauche !" ».

On est en présence de deux conceptions différentes de l'orientation : l'une suit les vents, donc les orientes de la rose des vents, l'autre (la nôtre) définit une droite et une gauche par rapport au marcheur.



Fig. 3

Norz/Su : Nord/Sud

Avant l'adoption des mots "nord" et "sud" existait, comme nous l'avons vu, une opposition midi/minuit et droite/gauche. Le nord est désigné par d'autres termes:

- *Sterenn* : "l'étoile polaire", un peu décalée par rapport au nord, soit *gwalarn-sterenn* ou NNO.
- *Gwalez* : de *gwall* "mauvais", attesté en Goelo, d'après Dyèvre (1958 : 486), recouvre la gauche ou le nord, néfastes. Désigne, selon Cuillandre (1943), tout mauvais vent du nord.

Il convient de remarquer que le nord et le sud sont souvent désignés par l'aire orientale la plus proche : *biz* pour le nord (N = NE) et *gevred* pour le sud (S = SE). C'est la preuve que l'axe nord/sud ne s'est jamais véritablement imposé dans certaines régions.

Pelras (1966 : 181) indique un décalage différent où le nord est désigné par le nord-ouest, *gwalarn*, et l'est par le nord-est, *biz*. Ce décalage se traduit dans l'orientation des champs : «On note aussi que, dans la mesure où le terrain le permet, l'orientation générale des parcelles tend à se rapprocher de deux axes de coordonnées NO-SE / SO-NE, en contradiction en particulier avec l'orientation de la voie romaine, qui tend à suivre un axe est/ouest : là où elle s'en rapproche le plus, les bordures des champs adjacents font avec elle des angles variant entre 60 et 70°».

Le terme "minuit" (*hanternoz*) pour le nord, comme celui de "levant" (*sav-heol*) pour l'est sont plutôt employés par les terriens que par les marins qui emploient les noms des vents.

Reter : Est

D'après Fleuriot (*op. cit.*), *reter* est la forme moderne du vieux breton *recter*, *racter* qui désigne "le côté en avant", donc l'est.

Kornog : Ouest

Kornog est l'abréviation de *cornaoueg*. Le mot *corn* veut dire "coin" et "ouest". Il a donné les mots Cornouaille, Cornwall, Kerne en breton. Les bretons sont-ils "coincés" au bout du monde, à l'extrême pointe de l'Occident ? La même racine a donné le Cernunnos gaulois, le dieu cornu. «*Dans tous ces radicaux, carn- corn-cern-, le sens primitif est "masse dure et arrondie". De là le sens de "corne", lui-même très vaste, puis les sens de "sommet", "extrémité", notamment "extrémité occidentale" (du monde connu)* » (Fleuriot, 1981 : 174).

Biz : Nord-Est

Emprunté au français "bise", le nord-est a un superlatif : *Eun avel euz ar bisañ* : un vent des plus "bise". Le mot ressemble au breton *bizh* ("tailler", "couper") et au mot *biz* qui désigne le doigt (d'où dérive le français "bijou"). Ces fausses étymologies sont à prendre en compte dans la formation d'un imaginaire collectif. La première suggère un vent coupant, cinglant.

Gwalarn : Nord-Ouest

Ce mot celtique a été emprunté au XII^e siècle par le français de l'Ouest, d'où la forme "galerie". D'après Fleuriot (com. pers., 1983), «*on suppose une par enté avec le gallois gorllewin ("ouest"), mais il nous manque une forme assez ancienne de gwalarn pour l'affirmer* ». L'ouest était le côté en arrière : ces mots ont peut-être un rapport avec ce sens mais restent obscurs.

Gwall arne : mauvais orage, est une étymologie populaire. *Gwalarn* apporte la tempête, *gevred* l'orage. Cuillandre (*op. cit.*) rapproche *gwalarn* de *walenn* ("la bague"), afin de proposer une explication qui corresponde à sa théorie des points solsticiaux (tournant occidental du solstice d'été).

Mervent : Sud-Ouest

D'après Fleuriot (*op.cit.*), on hésite entre des formes réduites de *meur* ("grand") ou *mor* ("mer") pour le premier élément ; le second est le terme ancien *-went* ("vent"), *gwynt* en gallois ; soit "grand vent" ou "vent marin".

Gevred : Sud-Est

L'origine reste obscure. On l'a rapproché du mot *keffred* : "ensemble, uni, égal", d'où l'interprétation non moins incertaine de Le Pelletier : "vent d'une égale vitesse". Il existe un composé *mereuriet* = *meur gevred*, soit : "encore plus au sud-est", qui désigne le SSE. Cuillandre (*op. cit.*) propose, pour sa part, l'explication : "lever d'hiver".

Rotation et caractéristiques des vents

Connaître la rotation du vent est très important pour la pêche. En breton, à chaque nom de vent, on ajoute un suffixe verbal pour indiquer que le vent tourne dans telle direction (comme dans le français "anordir") : *gwalarniñ*, "virer au nord-ouest", *reteriñ*, "virer à l'est".

La rotation des vents confirme l'importance des axes de la rose bretonne : le vent ne reste jamais longtemps au nord, au sud ou à l'ouest. Les seuils correspondent à l'axe SE/NO et SO/NE.

Le passage NO/SO est celui d'une pluie intermittente - grain ou tempête - à une pluie douce mais continue : le crachin. L'hiver, en l'absence de vent de terre, ce passage revient constamment : la nuit, le vent fait le tour du cadran et remonte au NO avant de redescendre au SE ³. C'est signe de mauvais temps.

Gwalarn est mauvais pour la pêche s'il souffle trop fort : ce sont les "coups de vent", *toal-amzer*, bourrasques froides et violentes accompagnées parfois de grêle. Il a le caractère souvent néfaste des vents hauts et les caractéristiques climatiques des vents bas. Lorsqu'il "avale", le vent mollit pour passer au SO et se met à souffler à nouveau. Il commence alors à pleuvoir et à fraîchir, d'où l'expression *glaziñ a ra ar mor* : "la mer bleuit" (ou "verdit", le mot *glaz* recouvrant le bleu, le vert et certains gris).

Remarquons qu'en breton on parle des "couleurs du temps" : *liv an amzer*. Si le temps n'est pas beau, "le temps n'a pas de belles couleurs", *an amzer n'eus ket liv brao*. Le calme plat est associé au blanc, *kalm-gwenn* ; à l'opposé, le vent

3. *Kalmin e Gwalarn dal an nozh* Vent du NO à la nuit tombante
Su pe C'hever hinternozh Vent du sud ou du SE au matin.

déchaîné est rouge, *ruz gant' an ael*. La mer “jaunit” avec la houle. Elle a la couleur du temps et celle du fond marin.

Le vent de suroît, **mervent**, amène le crachin, les pluies tièdes d'hiver. Entre le SO et le SE, on se trouve dans le “trou de la pluie”, *toull ar glav*⁴. C'est la pluie discontinue. Comme dit le proverbe, les éclaircies sont rares : *Mervent pas wenn a zo gast pe buten* : “Éclaircie au SO, c'est garce ou pute”, sous-entendu “il n'y a rien de bon à en attendre”. C'est le vent dominant de la fin de l'automne, pouvant atteindre force 10 sur l'échelle de Beaufort.

Avec **gevred**, le sud-est, on passe aux vents de terre. Si *gevred* repasse au nord-ouest, c'est signe de mauvais temps car il va redescendre ; s'il remonte vers l'est, c'est signe de beau temps. *Gevred* est le vent le plus rare et le plus redouté : il est trop froid l'hiver et trop chaud l'été. Il est traître comme l'orage et comme les filets qui deviennent alors phosphorescents et sont perçus par les poissons. Il est accompagné de grosse houle.

Reter, l'est, est néfaste l'hiver et faste l'été, s'il ne tourne pas au sud-ouest, signe de pluie. Avec *reter*, comme avec *biz*, on a un vent stable, celui du grand beau temps d'été, favorable à la pêche en général, celle à la langouste particulièrement⁵.

On dit que **biz** s'accroche pour une série de beaux jours. Pourtant, dès le matin, nous dit Cuillandre (*op. cit.*), “*Ce vent, pourtant fixé au NE, descend sous l'influence du soleil d'abord à l'est puis au SE, parfois même plus encore vers le sud.*” Il cesse ensuite de souffler pour remonter au NE. Il se produit le même phénomène qu'au NO qui descend au SO pour remonter ensuite au NO. Il s'agit du “vent solaire”. Cuillandre ajoute que, dans les îles, ces vents sont qualifiés de rétrogrades (*avel argill* : “qui recule”). Le soleil passé du point solsticial d'hiver (*gevred*) au point solsticial d'été (*biz*) fait sa conversion et rétrograde vers le point solsticial d'hiver. *Biz* est un vent sec, glacial en hiver, très chaud l'été. Comme *reter*, il est faste l'été et néfaste l'hiver, surtout lors des semailles.

Le vent du nord ne dure jamais plus de 24 heures. Il passe au nord-ouest ou au nord-est. D'après les relevés météorologiques statistiques de la station de Quimper-Pluguffan opérés sur dix ans (1968-77), c'est le vent du nord-est, *biz*, qui domine, alors qu'on pouvait s'attendre à ce que ce soit le noroît. L'appréhension des vents du large laisse un souvenir plus précis qu'un temps calme sans problème. Ils sont donc perçus comme les vents dominants, même si la réalité statistique est différente. On obtient des résultats d'une extrême variété dans d'autres points de Bretagne, qui rendent impossible toute généralisation.

4. Pour les Douarnenistes, le sud correspond au Pays bigouden ; le “trou de la pluie”, *toull ar glav*, y devient “le derrière de la Bigouden”, *toull ar Vigouden*.

5. Un proverbe, le “3 6 9”, dit que si ce vent dure trois jours, il durera encore trois jours puis trois autres. Caractère magique du chiffre trois, comme du chiffre sept : on parle des “sept vents”, *er seizh avel*, là où le français dit “aux quatre vents” ou “à tous vents”. Les vents sont, en fait, au nombre de huit.

Les girouettes ne sont pas utilisées par les marins-pêcheurs, car ils s'intéressent au vent uniquement en fonction des sorties en mer et observent directement sa direction. Les girouettes servent aux cultivateurs du continent. Elles sont par conséquent rares dans les villages de la côte, puisqu'ils se consacrent à la pêche, avec l'exception remarquable de l'île d'Ouessant, où l'orientation du port ne permet pas la pêche et où les hommes sont marins au long cours. On y trouve des girouettes presque sur chaque maison, et elles sont observées par les femmes, qui se dédient à l'agriculture.

Delbos (1983 : 270) a souligné, chez les paludiers de Guérande, l'importance des sons dans la prévision du temps. De même, en Bretagne, on peut "entendre" les vents. Les cloches, les voix, les bouées hurlantes ou le meuglement des vaches peuvent servir à repérer les mauvais vents. Les marins sont aussi sensibles que les paludiers à cet aspect sonore : *"Quand on entendait les cloches de Plomeur à Lechiagat, le lendemain le vent était au sud"*. Si, à terre, on n'entend pas l'Angélus quand le vent n'est pas portant, en mer les repères sonores sont différents.

LES REPRÉSENTATIONS DU VENT

Influencer le vent

C'est en imitant le vent qu'on peut l'influencer. Le vent siffle : pour appeler le vent, il faut siffler. *"Fitellad'ra"*, le meunier siffle pour avoir du vent", disent les marins. Aujourd'hui encore, il est interdit de siffler à bord pour ne pas attirer trop de vent, nous dit ce pêcheur du Guilvinec : *«On dit à celui qui siffle : Vas faire meunier !»*. Autrefois, à bord, par calme plat, on pouvait nommer le vent désiré, ou attirer le vent en soufflant sur les voiles du côté voulu. Ces manifestations étaient souvent accompagnées de violence. A Saint-Cast, on menaçait le vent d'un couteau, on jurait ; ailleurs, on montrait le poing et même plus : *«Une femme ayant épuisé tous les procédés pour apaiser le vent finit par retrousser son jupon et lui montra son derrière, ce qui le fit reculer »* (Sébillot, 1968 : 223). Sur les bateaux, on fouettait les mousses *«or dinairement sur l'avant du bateau, et le derrière tourné du côté où l'on désirait que souffle la brise»* (ibid. : 278). Fouetter active l'énergie, suggère au vent de faire de même. A Quiberon, on frappait sur un rocher (ibid. : 279).

Le vent souffle dans telle ou telle direction. Pour obtenir le bon vent, il convient de lui suggérer la bonne direction. Diverses pratiques, courantes au début du siècle, ont été décrites par les folkloristes. Elles consistent à orienter la circulation du souffle divin dans le sens souhaité, à l'intérieur d'un édifice religieux, le monde humain étant le calque du monde divin. Outre les pèlerinages habituels, Le Goffic (1976 : 75) rapporte cette pratique magique christianisée : *«A Saint Nicolas d'Arzon, une vertu particulière s'attache à certains édicules de pierre sèche que les femmes*

de marins construisent près de l'église, l'entrée du côté du vent, pour obtenir une bonne traversée à leurs marins ».

Autre pratique à l'église, relevée au début du siècle par Sébillot (1968 : 281) : à Sainte Marine, deux hommes de l'équipage balayaient l'église et jetaient la poussière du côté où l'on souhaitait que le vent souffle. L'église représentait la matérialisation du ciel, le centre symbolique. A Penmarc'h, toujours dans le Pays bigouden, les femmes amoncelaient de la poussière *"dans le coin qui, par son orientation, répondait à la partie du ciel où le vent était invité à se porter"*. La même pratique existait à Roscoff et à Carnac, à la chapelle Saint-Michel (*ibid.* : 229).

A Quimper, on orientait la crosse de la statue de Saint Corentin en fonction de la direction désirée. A l'île de Sein, sa statue était noire à force de recevoir des chiques, si bien que le clergé dut fermer la chapelle, rapporte Le Goffic (1976 : 85). Un saint qui n'exauçait pas la prière pouvait être fouetté ou tourné contre le mur de l'église, comme Saint Molien, grand arbitre des vents. On le liait, on menaçait de le jeter à l'eau.

Le vent est une des forces de la nature que maîtrisaient les personnages surnaturels, diable, fées, magiciens, membres du clergé⁶. Ceux-ci ont les mêmes pouvoirs que les saints protecteurs. Leur souvenir demeure dans la mémoire populaire comme en témoigne cette femme de la Roche-Derrien, dans le Trégor (com. pers., 1984) : *«L'abbé sorcier de Rospez disait aux gens : "Pour demain le temps va changer". Il combattait la nuit avec les étoiles. S'il avait trouvé un gars aussi fort que lui, il n'y aurait plus eu de vent non plus »*. On voit comment la manipulation du vent peut conduire à un excès qui annule le vent ou, au contraire le déchaîne. Les auteurs de ces prodiges doivent, tout comme les saints, rendre des comptes aux habitants. Si le prêtre dirige le vent, c'est parce qu'il a le pouvoir de changer les damnés en ouragan. A Saint-Malo, d'après Sébillot, le curé détenait une corde à faire tourner le vent. Il avait le pouvoir de lier ou délier le vent en faisant des nœuds dans sa corde, comme on noue un sort. On rapporte qu'un jour, les habitants, excédés du mauvais temps, vinrent le trouver en protestant. Ce type d'histoire est attesté dans tout le Nord de l'Europe : défaire trop de nœuds amène la tempête.

Les vents dans le calendrier religieux

Le 2 février, jour de la Chandeleur, les pêcheurs du Guilvinec, dans le Pays bigouden (com. pers., 1984) disent que *"le diable sort de la mer", emañ an diaoul*

6. Ce thème est mis en scène dans *Le Tempête*, film de Jean Epstein sur Ouessant, tourné dans les années 1920. On y voit un vieux marin, cédant aux implorations d'une femme dont le mari est en mer, arrêter la tempête au moyen d'une boule de cristal. Les "intersignes", comme l'ouverture d'une porte, sont très bien représentés.

o tont er maez deuz ar mor. Le diable sortait le 2 février, jour de la fête celtique d'Imbolc, et rentrait à la fin de l'année⁷. On pouvait s'attendre à une mer plus calme, le diable étant sorti. Selon la tradition européenne, le 3 février, jour de la saint Blaise (de *blasen* : "souffler"), a lieu la bataille des vents dont le vainqueur soufflera toute l'année (Gaignebet, 1974).

Pendant la messe des Rameaux, au moment de la lecture de l'Évangile, on dit que la girouette indique le vent qui dominera les trois quarts de l'année. On y est encore très attentif aujourd'hui. Au Guilvinec (com. pers., 1984), "*le curé tapait trois fois sur la porte avec les rameaux et les gens regardaient d'où venait le vent*". On faisait le tour du cimetière en procession. Quand on voulait à nouveau rentrer dans l'église, l'officiant frappait par trois fois la porte, du pied de la croix, jusqu'à ce qu'on lui ouvre. C'est le rite de l'*Atollite portas*. «*On disait qu' alors tous les serpents tombaient au pied de la tour de Babylone. S'ils n'étaient pas abattus ce jour-là, ils se mettaient à voler et risquaient de dévorer les gens* » (Tiévant, 1981).

La coutume d'observer le vent aux Rameaux, proches de l'équinoxe de printemps, est présente dans une grande partie de l'Europe, comme l'a montré Van Gennep (1947 : 1159). A Guérande, le vent des Rameaux "*permet de vérifier si les vents solaires s'établissent dans le cours du printemps. Le paludier se fixe en quelque sorte un rendez-vous rituel - qui entre dans le cycle des quarante jours - afin de contrôler si la brise de terre du matin devient brise de mer l'après-midi*" (Delbos, 1983 : 273).

La personnification du vent

Dans le folklore breton, le vent est personnifié, à l'égal d'Eole chez les Grecs. Il connaît de nombreuses représentations. Il est "le roi de la mer", car du vent dépend le temps que les marins mettront pour rentrer chez eux. Il est assimilé à des sirènes qui soufflent sur les vagues. Le mugissement du vent est interprété comme la plainte d'un noyé ou bien celle de la mer qui regrette "ses enfants", c'est à dire les poissons que les pêcheurs lui prennent (Sébillot, 1968 : 515). Dans le conte *La princesse Troiol*, rapporté par le folkloriste Luzel (1939), les différents vents sont des ogres, fils d'une vieille sorcière, qui dévorent tout et descendent par la cheminée de leur palais. L'île ou la caverne des vents est généralement située au nord, *bro an hanternoz*.

7. La sortie du diable rappelle celle de l'ours, à la même date en Catalogne (Gaignebet, 1974 : 18). Selon qu'il sortait ou rentrait dans sa tanière, on pouvait décider de la fin de l'hiver. Par ailleurs le 2 février est la fête celtique d'Imbolc, fête du souffle et de la fécondité, christianisée sous la forme de la Sainte Brigitte. En Irlande et Grande-Bretagne, on brûle une poupée de sainte Brigitte dans l'âtre pour examiner les cendres et en tirer des prévisions sur le temps qu'il fera le reste de l'année.

Dans le Pays bigouden, le vent est appelé *Ar barner*, “le juge”, duquel dépend la survie. Image du juge tout puissant ou de la femme capricieuse, le vent représente l’arbitraire que l’on tente de conjurer quand il n’est pas l’image même de la folie. A Lechiagat, dans le Pays bigouden, se soustraire au réel, c’est précisément *ober un toull b’an ael*, “faire un trou dans le vent”. C’est “partir brusquement” au sens premier, “aller chercher fortune” au sens second. C’est forcer la chance, échapper aux éléments, au “juge”, refuser la contingence⁸. Selon l’ancienne croyance qui attribuait aux vents la diffusion des maladies, à Penmarc’h, le vent d’ouest fut tenu responsable en 1844 de l’apparition du mildiou, la maladie de la pomme de terre ; jusqu’en 1848, on en fut réduit à la cueillette sur les grèves, maudissant “*ces courants d’air vicié qui planent sur le sol*” (Jégou, 1968 : 125)⁹.

L’effet dévastateur et desséchant du vent est bien mis en valeur : ne dit-on pas “*Ici nous sommes mangés par le vent*” ? On a même attribué les yeux bridés des Bigouden à la nécessité de plisser les yeux par grand vent. Le vent ronge les hommes, les régénère aussi. Il procure du *startijenn*, de l’énergie vitale, une véritable catharsis après chaque coup de vent. En breton, le vent *avel* et l’Esprit *Awen*, ont la même racine qui désigne le souffle.

Le vent manifestation de l’Au-delà

Dans le folklore breton, le vent est considéré comme une manifestation de l’Au-delà : soit celle de la mort elle-même, soit celle des âmes des morts qui reviennent.

Le vent comme “intersigne”.

Le terme consacré “intersigne” a été popularisé par Le Braz (1966), qui a reformulé le mythe de l’*Ankou* dans *La légende de la Mort*. En Bretagne, l’*Ankou*, la mort, communique avec les vivants au moyen d’intersignes, phénomène inexplicable qui annonce la mort d’un proche parent ou d’un voisin. Il s’agit alors d’un vent sans cause apparente : la flamme d’une chandelle qui s’éteint alors qu’il n’y a pas un souffle d’air, les volets qui claquent alors qu’il n’y a pas de vent, une

8. A l’inverse “être au vent de sa bouée” *bezan en avel d’e voue*, c’est être en forme ou dans une situation aisée, c’est savoir naviguer selon le vent qui vous ramène sur votre bouée, utiliser les forces naturelles tout en s’y soumettant avec la souplesse d’un bateau qui se fraie un chemin. L’adjectif *avelus* veut dire “avantageux”, “qui amène le vent”, allusion peut-être au vent de la Fortune, présente en français dans la métaphore ironique : “Je lui ai souhaité bon vent”, quand on veut se débarrasser de quelqu’un. On peut l’interpréter dans un sens plus pratique : sans vent, le pêcheur ne travaille pas, il ne peut quitter le port.

9. Cette vision du vent comme vecteur des maladies n’était pas propre à la Bretagne. Naguère, en France, les asiles psychiatriques étaient construits en fonction des vents dominants, de crainte que les miasmes de la folie n’atteignent les habitants de la ville proche.

porte qui grince, indiquent la présence de la mort ou le retour d'un noyé sans sépulture. Une femme qui sent un souffle contre sa joue l'interprète comme la présence de son mari, vivant car mort sans sépulture. Les vivants ne reviennent que la nuit soit pour se venger, soit pour réparer une injustice, soit pour demander des prières.

Les noyés sans sépulture ne sont pas rares. A Ouessant, on dit encore à leur intention la *proella*, une cérémonie funèbre particulière, on plante une croix de cire jaune dans une partie du cimetière réservée à cet effet. Le véritable cimetière des marins est sous les eaux. Ni vivants, ni morts, ils sont condamnés à errer. Ce sont eux qui rendent visite aux vivants, une fois la nuit tombée.

Le voyage vers l'Autre Monde

"*Emaon o vont war c'hornog*", "je vais vers l'ouest", dit une vieille femme sur le point de mourir. Mourir est affaire de direction. Les îles des Bienheureux, l'Avallon ou paradis celtique, sont situées vers l'ouest : "*Elles ne sont plus toutes au nord du monde, mais quelque part au loin vers l'ouest*", remarquent Le Roux et Guyonvarc'h à propos de la navigation du moine irlandais Saint Brandan (1986 : 318). Il y a une parfaite adéquation entre l'orientation, et la représentation symbolique de l'existence. Pour mourir d'une bonne mort, il faut un vent propice, c'est à dire un vent d'est et le reflux. Une barque attend le défunt sur le rivage. "*Vent de galerne, rien ne vaut l'attente, et celui de suroît est damnation, qui fait dériver dans un océan spectral où la brume est plus épaisse que l'eau et la lune plus blême que la chair des morts*" (Helias, 1955 : 2)¹⁰.

Selon un texte byzantin (Tzètzès, Commentaire sur Hésiode rapporté par Le Roux & Guyonvarc'h, 1986 : 309), c'est la Bretagne armoricaine tout entière qui apparaît, sous le nom de Letavia, comme le lieu de passage des morts, *Letha* signifiant en irlandais "la porte de l'Autre Monde" :

«Sur le littoral de l'océan qui entour e la Bretagne habitent des pêcheurs sujets des Francs mais qui ne leur payent pas de tribut. Pendant leur sommeil, ils entendent autour de leur maison une voix

10. Cuillandre (1923 : 636-637) raconte qu'à l'île de Sein, Jouzime, un marin de sa connaissance, sur le point de mourir, reçut la visite d'un ami qui s'en fut voir d'où venaient les vents : «*Il considéra la girouette qui se dressait sur une cheminée voisine, en nota la direction, et revint en se frottant les mains de contentement. "Les vents sont hauts" (avel zerz), dit-il à Jouzime ; "il y a du jusant : tu peux démarrer tranquille. Tu arriveras grand large dans l'autre monde avant qu'il ne soit minuit". Jouzime, d'un signe de tête, sembla approuver le dire de son ami. "Allons", reprit Cariou, "trinquons une dernière fois, mon garçon. Un boujaron, ça te mettra le cœur en place et te tiendra chaud pour naviguer de nuit..." et il fit verser un peu de tafia dans deux verres ; il en prit un pour lui, et tendit l'autre aux lèvres du mourant* ».

qui les appelle et ils ont l'impression qu'un bruit se fait à leur porte; ils se lèvent, trouvent des embarcations étrangères pleines de passagers, montent à bord et, d'un trait, parviennent en Bretagne à l'aide du seul gouvernail, alors que c'est à grand peine qu'ils font le trajet en un jour et une nuit, toutes voiles déployées, quand ils utilisent leurs propres bateaux. Ils débarquent là-bas les passagers inconnus qu'ils ont conduits. Sans voir personne, ils entendent les voix de ceux qui les accueillent, qui les appellent par leur nom, par leur tribu, par leur lien de parenté et par des signes convenus. Ils entendent les passagers répondre. Puis, d'une seule impulsion, ils retournent vers leur pays en s'apercevant que leur vaisseau est allégé du poids de ceux qu'ils ont conduits ».

D'après les descriptions des Grecs et des Romains, les pêcheurs bretons, passeurs de l'autre monde, jouaient le rôle de Charon.

CONCLUSION

En Bretagne, les vents dominants et la pratique de la pêche côtière ont conditionné l'orientation, avec, au départ, une orientation diurne.

Ce système a évolué de façon remarquable, au cours des siècles : une adaptation a provoqué un déplacement des orientés, le point important devenant le nord-est (qui sépare les vents hauts des vents bas) mais elle n'a en rien entamé la valeur symbolique ancienne. Celle-ci distingue les deux parties du monde, celle des vivants et celle des morts situées des deux côtés de l'axe est-ouest. L'organisation sociale des communes en rend compte encore aujourd'hui. Les croyances et les métaphores de la langue populaire témoignent également de la permanence de la localisation géographique du paradis, à l'ouest du monde connu.

Aujourd'hui, l'orientation celtique subsiste inconsciemment. Elle est intégrée dans un autre système qui s'est imposé avec la technique et l'influence du français. Les croyances recueillies par les folkloristes à la fin du siècle dernier ne sont plus non plus évoquées de la même manière. Il subsiste des fragments qu'il faut réinterpréter en fonction du monde moderne. La nature, elle, demeure la même et il faut vivre avec le vent.

ANNEXE

1. La répartition des vents dans le calendrier

D'après les statistiques des services météorologiques de la station de Quimper-Pluguffan, pour la période allant de 1968 à 1977, le vent de NE domine de janvier à avril avec une très forte progression en avril, suivi du SO. Mai connaît une égale répartition. A partir d'octobre jusqu'en décembre, le NO est fort (tempêtes) suivi du NE, du S et du SO.

2. Se protéger du vent

C'est sur terre que la protection intervient. Il convient d'habiter près du port pour surveiller le bateau amarré, le ramener sur le rivage si cela est nécessaire. La protection des animaux et des récoltes se fait grâce au bocage et aux murs de pierre. Dans les champs, il y a très souvent un talus pour parer au vent, un autre pour l'écoulement des eaux. Or ils ont souvent été détruits à cause du remembrement agricole, ce qui a provoqué des inondations. Plus il y a de vent, moins on trouve de bocage, moins il y a d'arbres : il est frappant de constater la pauvreté du vocabulaire d'un Bigouden dès qu'on aborde le monde végétal. Les îles sont en champs ouverts.

Dans la construction des murs, fréquents sur la côte du Morbihan et du Pays bigouden, on tente de laisser un interstice entre les pierres d'un mur à sec fait de pierres plates et de galets, afin de briser la force du vent. Dans l'île d'Ouessant, pour laisser du jeu dans la maçonnerie, on ménage un espace en torchis entre deux pierres des murs à sec, quand on construit une maison : par grand vent, on peut sentir la maison bouger. La plupart des maisons d'un hameau sont regroupées le dos à la mer, le pignon aveugle dans la direction du vent, chacune dans une direction différente pour disperser le vent, créant à l'intérieur du village *ar blasenn disavel*, "la place sans vent", comme on dit à l'intérieur du pays bigouden. La moindre dépression est utilisée et l'on évite d'avoir le vent en enfilade. Les maisons n'ont pas d'étage, les ouvertures sont petites, les murs épais pour se mettre à l'abri, *evit skoachañ*. A Groix, les ardoises sont scellées sur le toit. A Houat, on relève la même pratique (Jorion, 1983 : 17).

3. Prévision météorologique

Le soleil et la lune

A propos du ciel, comme pour les fonds marins, on parle des "couleurs du temps" (*liv an amzer*) pour les rougeurs ou les pâleurs à partir desquelles se fait l'interprétation. Un soleil rouge est signe de beau temps le soir, de vent le matin. Un soleil barré au crépuscule est signe de vent frais, pas forcément de mauvais temps. La rougeur qui l'entoure est appelée *mab heol* : "fils du soleil".

Dans la journée, le ciel et les nuages font l'objet d'une observation permanente. "Un ciel clair parsemé de taches blanches appelées "poils de mouton" annonce pluie ou vent avant trois jours. Si l'on remarque des points noirs dans les taches blanches, il pleut le

lendemain”. La gelée blanche le matin annonce du vent ou de la pluie sous peu : ”*reo en noz , glav pe avel hanternoz*”. Ce savoir populaire est consigné sous forme d’une multitude de proverbes faciles à mémoriser.

On considère que chaque lunaison entraîne une variation du temps mais c’est l’observation de certains phénomènes météorologiques qui permet de prévoir le temps au jour le jour. On dit que la lune attire le vent. Le premier quartier est beau, après le temps devient mauvais et le vent change. La pleine lune correspond aux grandes marées et annonce du beau temps pour un jour ou deux après. La pluie est indiquée par un halo plus ou moins proche autour de la lune.

Le comportement des animaux

Un chien à bord flaire le changement de temps. Il flaire la terre. Les poules qui caquètent, les mouettes qui volent bas et se plaignent, les cormorans blottis sur les rochers, le roué de mer qui bat de la queue à la surface de l’eau, le chien qui se roule ou se hérisse, les vaches qui courent, autant de signes de mauvais temps.

D’après Sébillot (1982 : 286), l’animal lié au vent, c’est le chat. A Plogoff, quand le chat fait sa toilette en dépassant son museau de sa patte, il y aura du vent. A l’île de Sein, si le chat a la patte derrière l’oreille, le vent correspond à la direction vers laquelle il est tourné. Présages qui mélangent la croyance et l’observation. Rêver d’un chat est signe de tempête et à bord, le chat, de mauvaise augure, est aussi proscrit que le lapin. Il excite le vent : on l’utilise dans différents rituels en Irlande, en Ecosse, aux Etats-Unis : enterrer un chat jusqu’au cou dans la direction souhaitée, le passer à travers la flamme pour provoquer le vent, le cacher sous un baril pour empêcher le vent de souffler.

BIBLIOGRAPHIE

- CUILLANDRE J., 1923 — A propos de la légende de la Mort. *Annales de Bretagne*, 35 (4) : 636-637.
- CUILLANDRE J., 1943 — *La répartition des aires de la rose des vents bretonne. L’ancienne conception du monde habité en longitude*. Rennes, Oberthur.
- CUILLANDRE J., 1944 — *La droite et la gauche dans les poèmes homériques en concordance avec la doctrine pythagoricienne et la tradition celtique*. Paris, les Belles Lettres.
- DELBOS G., 1982 — Les paludiers de Guérande et la météo, *Ethnologie Française*, 12 (3) : 261-274.
- DENEZ G., 1979 — Pesketourien Douarnenez. Lesneven, *Hor Yezh*, 127-129.
- DENEZ P., 1981 — *Dictionnaire du Breton parlé à Douarnenez : le temps, le vent, la mer*. Lesneven, *Hor Yezh*, T.2.
- DYEVRE H., 1958 — Toponymes nautiques en Basse-Bretagne, *Annales de Bretagne*, 65(4) : 484-488.
- ERNAULT E., 1976 — *Glossaire Moyen-Breton*. Marseille, Lafitte Reprints.

- FLEURIOT L., 1964 — *Dictionnaire des gloses en vieux-breton*. Paris, Klincksieck.
- FLEURIOT L., 1981 — Du gaulois au breton ancien en armorique. *Bulletin de la Société Archéologique du Finistère*, 109 : 173-74.
- FLEURIOT L., avril 1983 — Communication personnelle.
- GAIGNEBET C., 1974 — *Le Carnaval*. Paris, Payot.
- GROS J., 1970 — *Le Trésor du breton parlé*. 3 T. Saint-Brieuc, Les Presses bretonnes.
- GUEGUEN M., 1977 — *Les pêcheurs bretons au bon vieux temps*. Bruxelles, Sodim.
- HELIAS P. J., 1955 — *Bretagne aux légendes*. Rennes, Jos Le Doaré.
- HERTZ R., 1970 — « La prééminence de la main droite : étude sur la polarité religieuse ». *In : Sociologie religieuse et folklore*. Paris, P.U.F.
- JEGOU L., 1968 — *Penmarc'h*. Angers, Jacques Petit.
- JORION P., 1983 — *Les pêcheurs d'Houat*. Paris, Hermann.
- LAURENT D., 1990 — « Le juste milieu. Réflexion sur un rituel de circumambulation millénaire : la troménie de Locronan », *In : Tradition et histoire de la culture populaire : rencontres autour de l'œuvre de Jean-Michel Guilcher*, Grenoble, Centre alpin et rhodanien d'Ethnologie, 11.
- LE BERRE A., — *Annales hydrographiques*,
- LE BERRE A., 1960 — Toponymie nautique de la côte sud du Finistère : Quimperlé-Beg Meil.
- LE BERRE A., 1965 — Toponymie nautique de la côte nord du Finistère : Ile de Batz.
- LE BERRE A., 1968 — Toponymie nautique de la côte nord du Finistère : Ile Vierge-Ile de Batz.
- LE BRAZ A., 1966 — *La légende de la mort*. Paris, Belfond.
- LE GOFFIC C., 1976 (1908) — *L'âme bretonne*. I, Paris, Champion.
- LE ROUX F. & GUYONVARC'H C., 1986 — *Les Druides*. Paris, Ouest—France.
- LUZEL F., 1939 — « Ar brinsez Troïol », *In : Kontadennou ar bobl e Breizh-Izel*. Quimper, Le Goaziou.
- PELRAS C., 1966 — *Goulien, commune rurale du Cap Sizun*. Paris, Masson.
- PERROS G., 1962 — *Poèmes bleus*. Paris, Gallimard.
- SEBILLOT P., 1968 — *Le folklore de la Bretagne*. T. I. Paris, Maisonneuve et Larose.
- SEBILLOT P., 1982 — *Le ciel, la nuit et les esprits de l'air*. Paris, Imago (réédition).
- SORLIN E., 1983 — *Cris de vie, cris de mort. Les fées du destin dans les pays celtiques*. Thèse de Doctorat en Ethnologie, Université de Paris X-Nanterre.
- TIEVANT C., 1981 — *Bretagne, Almanach de la mémoire et des coutumes*. Paris, Hachette.
- VAN GENNEP A., 1947 — *Manuel de Folklore Contemporain*, Tome premier III 1. Paris, Picard.

NEIGES EN MARGERIDE

HIVERS PAYSANS DANS UNE RÉGION DE MONTAGNE FRANÇAISE

Martin de la SOUDIERE*

RÉSUMÉ

Emblème des grands Nords et de la haute montagne, la neige est aussi très présente dans les modes de vie des plateaux de moyenne montagne du Massif Central (France). Pour avoir lui-même subi des “tourmentes” de neige aux côtés des agriculteurs de Lozère, puis réalisé un film sur le déneigement en haute Ardèche, l’auteur est à même de révéler l’évolution des attitudes de ces populations rurales face à l’hiver (à la fois ennemi et complice), en particulier à travers les mots que celles-ci utilisent pour nommer et distinguer les neiges.

ABSTRACT

Snow in Margeride
Winter in a rural mountain region of France

While typically the emblem of alpine landscapes and the snowbound Far North, snow is also very much present in the life of the plateaux and smaller mountains of the Massif Central (France). Drawing upon his experience among the farmers of the Lozère with whom he faces the hardships of winter snowstorms and his film on snow-clearing in the Ardèche, the author is particularly well placed to expose and study the evolution of rural attitudes, in all their complexity and ambivalence, towards the winter.

Six mars 1971, à 1 200 mètres d’altitude, dans la montagne ardéchoise, une agricultrice est sur le point d’accoucher en urgence. Mais la tempête de neige qui vient de se lever, d’une rare violence, empêche l’hélicoptère de venir la chercher. Trois heures sont nécessaires aux engins de déneigement pour arriver jusqu’au village, et c’est dans la voiture d’un chauffeur de taxi (qui, prévenu par téléphone, suit les véhicules des services de l’Équipement) que cette femme parvient *in extrémis* à la maternité. Recueillie distraitemment, presque au hasard, à l’occasion d’une

* CNRS-EHESS (CETSAH : Centre d’Études Transdisciplinaires : Sociologie, Anthropologie, Histoire), 22, rue d’Athènes, 75009 Paris. E-mail : soudiere@ehess.fr

enquête de terrain portant sur un tout autre sujet, en juillet 1994, cette histoire n'est pas exceptionnelle, et stigmatise à elle seule la dramatique dont la neige peut être porteuse. Comme nous le rappellent chaque année les avalanches, la neige peut tuer ; mais, on le sait moins, peut aussi gêner, isoler, bloquer, faire peur. *Exit* nos images d'Epinal ? Non pas, car c'est sa dualité, son ambivalence (à la différence d'autres météores de signification plus univoque - pluie, vent, etc.) qui explique la fascination dont elle est l'objet pour beaucoup d'entre nous, ou tout au moins sa richesse symbolique (affective, terminologique...), la coexistence d'une dramatique, occultée mais toujours prête à resurgir, à s'actualiser, et d'une poétique très profonde et très ancienne. Il n'est en effet que d'évoquer la bonne fortune de la thématique de la neige dans la littérature, où, de François Villon à Italo Calvino, on nous parle à travers elle de l'enfance, du temps jadis, de merveilleux ; ou encore de faire un détour par la culture japonaise où elle peut être un support à la méditation.

Associer, comme le font géographes ou anthropologues, la neige aux pays nordiques, est à l'évidence largement justifié. N'y aurait-il pas pourtant place pour d'autres neiges, occidentales celles-là, rurales et citadines, plus ordinaires ? Aucune culture n'épuise le sens de ce météore, qui a d'ailleurs pour particularité de dérouter qui l'approche, tant par la complexité physico-chimique de sa constitution et de son évolution au sol, que par les innombrables manières dont chacun tente de se l'approprier, des enfants aux skieurs, du météorologue au conducteur de chasse-neige.

Parcourue et retrouvée aux beaux jours, la région dont il va ici être question n'a plus le même visage qu'en hiver, au point d'en devenir presque méconnaissable. S'il arrive, en été, aux habitants de faire néanmoins référence au froid, à la neige, c'est comme d'une étape d'un cycle, provisoirement suspendue, qu'ils en parlent, comme de la rémission d'un mal, d'une menace, d'une fatalité. L'enneigement de ces campagnes d'altitude donne lieu à une culture saisonnière, symétrique - pensons aux plages - de la culture estivale, avec ses rites, ses moments forts, ses joies et ses craintes, sa sociabilité propre, ainsi que sa géographie spécifique où distances, repères, trajets dessinent alors, durant des mois, une nouvelle cartographie, comme la mer à marée basse. Géographie labile, éphémère, mais qui, peut-être plus fortement qu'avec la chaleur et le soleil revenus, *dit* un lieu, un type de lieu, mais surtout l'évolution d'un mode de vie, un rapport au corps, géographie où se projettent ou s'expriment des peurs, mais en même temps des savoirs, une manière, comme à propos de la nature, des forêts et des terres, de parler de soi, de l'autre, de la société.

Depuis la parution de l'article qu'on va lire¹, j'ai voyagé dans d'autres hivers, pris d'autres regards sur la neige, emprunté d'autres chemins pour aborder ce thème

1. Paru sans *Ethnologie française*, 1981, 11 (1), sous le titre : "Neiges en Margeride. Éléments pour une Anthropologie de l'hiver". Il est réutilisé, légèrement modifié, avec l'aimable autorisation de cette revue (il commence avec le prochain paragraphe, mais la conclusion qu'on lira plus loin est de 1994).

des saisons et de la météorologie². Mais, fruit de ma première découverte, de mon étonnement, et, pourquoi ne pas le dire, d'une fascination, c'est ce premier essai que j'ai tenu à proposer ici, participation d'un sociologue rural aux débats plus ethnologiques du présent ouvrage.

L'hiver est vieux comme le monde, avec son spectre de misères et son cortège de légendes. La sensiblerie qui s'y attache nous le rend tout proche, familier, mais, ne serait-ce que par le moyen de chauffage utilisé pour l'éloigner, il accuse les différences, soulignant pauvreté et richesse. Il y a encore trois France : celle des cuisinières à bois, celle des appareils de chauffage indépendants et celle du chauffage central. Niveau de vie, rapport au corps, conception de l'espace domestique se conjuguent pour déterminer, ici ou là, tel type de protection contre le froid. Ces stratégies saisonnières sont aussi variées que les groupes sociaux qui les mettent en œuvre et définissent ce qu'on peut appeler des *habitus*. Mais nulle part la lutte contre cet ennemi, l'hiver, ne prend autant l'allure d'une mobilisation collective que dans les régions de fort enneigement. On ne trouve plus là seulement des comportements individuels face à l'hiver, mais également une organisation entre les habitants d'un même village confrontés à des situations d'urgence, et une concertation inter-communale. Et nulle part sans doute, en France, la présence de l'hiver n'est-elle aussi insistante que sur les plus hautes terres du Massif Central, dont *“une bonne partie se trouve soumise aux rigueurs du gel... par accès successifs au cours de l'hiver et du printemps, avec un accompagnement de tempêtes de neige redoutables, que ne connaît guère la montagne alpestre, dues à un relief de plateau favorable au déchaînement des vents”* (Estienne 1973, t. 3 : 41).

Choisir la Margeride, en haute Lozère (cf. carte), pour amorcer une réflexion ethnologique sur l'hiver, c'est en analyser les manifestations les plus brutales. Trait spécifique de cette petite région géographique - à tel point qu'on a pu y parler de *“civilisation du froid”* (Stéphani, 1972 : 14) -, l'hiver et ses nuisances multiples sont en retour, depuis quelques années, l'objet de préoccupations non moins spécifiques de la part de l'administration et des collectivités locales : et cela constitue une seconde raison, plus sociologique celle-là, de pénétrer ainsi dans l'hiver lozérien.

PORTRAIT DE L'HIVER

Tout d'abord une question naïve : qu'est-ce que l'hiver ? ou plutôt : l'hiver existe-t-il encore comme paramètre des rythmes et des modes de vie ?

“L'hiver fait fermer les maisons”, *“C'est l'hiver”*, *“Arrivée de l'hiver”*, titrent les rubriques villageoises du journal local, *la Lozère nouvelle*,³ qui présente l'hiver

2. Voir en particulier de la Soudière (1987, 1990).

3. *La Lozère nouvelle*, hebdomadaire départemental de Mende, tiré à 20 000 exemplaires, est très diffusé dans les villages et attentivement lu par la grande majorité des agriculteurs.

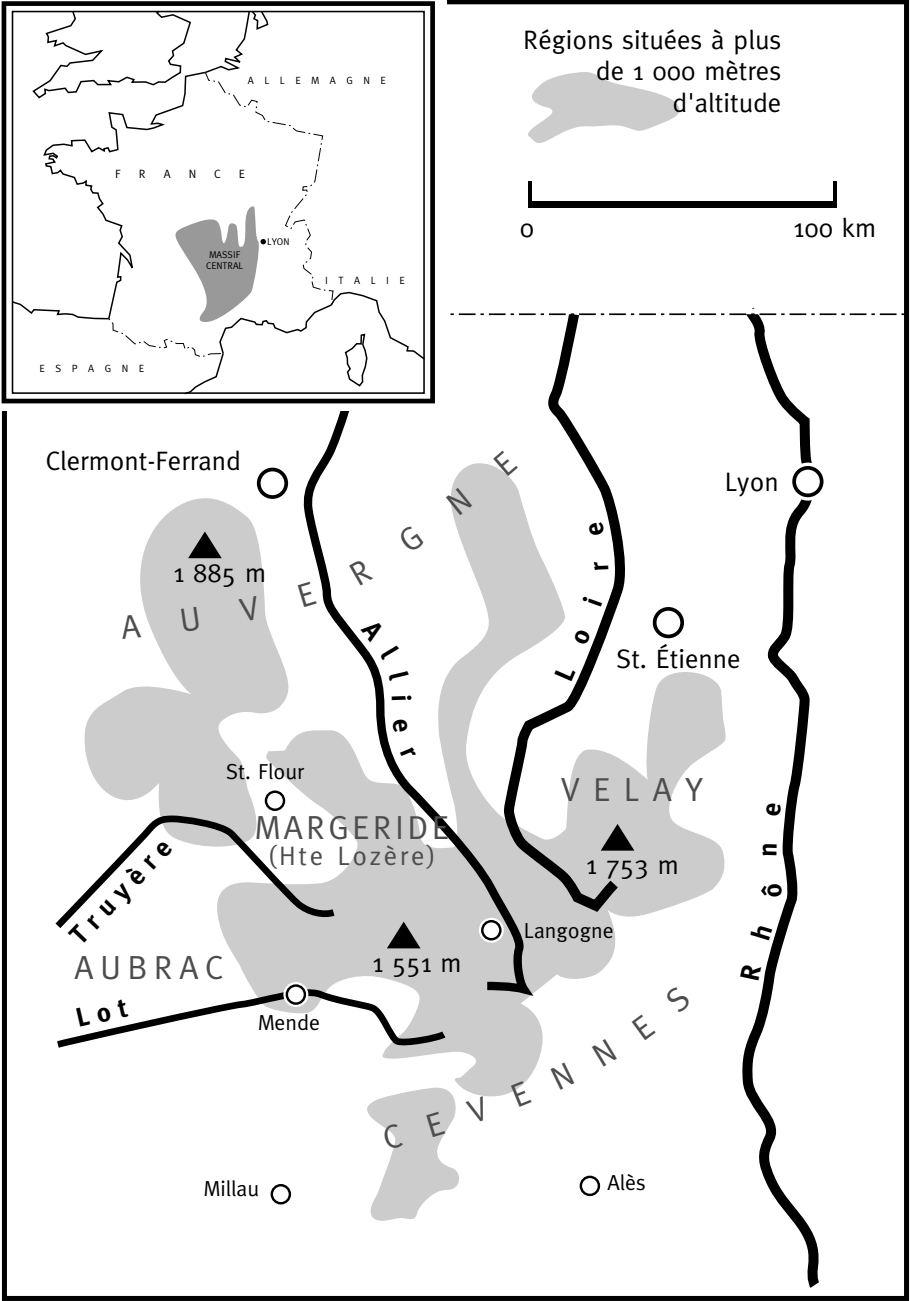


Fig. 1 : La Margeride dans le Massif Central

comme un personnage-événement, à la fois transhumant, qui revient ponctuellement, et mauvais génie imposant ses diktats.

“Messire hiver est en avance sur le calendrier.”

“L’hiver se manifeste, neige et vent glacial font fermer les maisons.

C’est ainsi que M. et Mme M...”⁴.

C’est le contraste entre la vie sociale hivernale et celle du reste de l’année que soulignent les correspondants locaux, phénomène s’apparentant à ce qu’un géographe a appelé un “rythme binaire”, à propos du Grand Nord canadien ou sibérien (Péguy, 1968 : 7).

“Malgré l’hiver relativement clément, nos campagnes ont retrouvé leur calme hivernal. Les tracteurs ne sortent que rarement. Excepté quelques chasseurs, il y a peu de personnes qui s’attardent dehors.”⁵

La vie se ralentit, la population diminue :

“Pour la plupart des retraités, l’heure de la migration a sonné. Ils nous ont quittés pour passer un hiver plus doux dans le Midi. Nous leur souhaitons un bon hiver et sommes impatients de les revoir nous annoncer l’arrivée du printemps.”⁶

Restent donc sur place, au village, les “sédentaires de l’hiver” (qui) “n’ont plus qu’à prendre leurs précautions pour affronter l’hiver”⁷.

Ces sédentaires⁸, familles d’agriculteurs-éleveurs pour la plupart, vivent en fait l’hiver autant qu’ils le subissent, fausses victimes qui aiment à se faire plaindre, mais qui tirent de ce ralentissement des bénéfices non négligeables. C’est ainsi qu’à la rubrique de la commune du Malzieu, sous le titre *Le temps des lotos*, nous lisons :

“C’est l’hiver, avec un peu de neige, beaucoup de froid. Les occupations ordinaires sont ralenties et la détente reprend tous ses droits. C’est donc le temps favorable aux jeux d’intérieur, tel que le jeu de loto. L’école libre aura le sien le 4 décembre.”⁹

L’hiver, c’est l’époque où l’on tue le cochon : “mauvaise période pour les habillés de soie”, répète, chaque hiver, *La Lozère nouvelle*. Il marque aussi la

4. *La Lozère nouvelle*, 2 décembre 1976 et 3 décembre 1977.

5. *La Lozère nouvelle*, 21 décembre 1973 et 21 septembre 1979.

6. *Ibid.*, 21 septembre 1979.

7. *Ibid.*, 21 septembre 1979.

8. Chasserades, “fin de vacances”. *La Lozère nouvelle*, 21 septembre 1979.

9. *La Lozère nouvelle*, 3 décembre 1977.

reprise des veillées, qui s'arrêteront avec lui¹⁰. Au sein des villages, on se fréquente davantage entre voisins, on prend le temps de lire le journal et d'écrire des lettres (les cartes de vœux du Nouvel An, en particulier). De nombreuses pratiques¹¹ apparaissent et disparaissent avec l'arrivée et le départ de l'hiver, soulignant sa présence, dessinant, en quelque sorte, son portrait social.

L'HIVER, LIEU D'UN DISCOURS

A partir des traces qu'il laisse dans les modes de vie, on peut maintenant pister l'hiver, analyser comment les habitants de ces villages et hameaux de Margeride parlent de ce visiteur familier, ce qu'ils en connaissent, ce qu'ils en retiennent. L'hiver est-il l'objet d'un savoir spécifique ? Cette météorologie spontanée (nous préférons ce terme à celui, trop connoté, de "populaire") nous aidera à poser cette seconde question.

Mais la formulation de la question sous-entend la probabilité de l'autonomie relative du champ cognitif des habitants d'une petite région, et valorise implicitement, et *a priori*, la connaissance "populaire" des faits naturels, l'opposant à une science savante. Et ce parti nous paraît aussi contestable que son contraire, qui consiste à valoriser, de manière univoque, la connaissance scientifique par rapport au savoir ordinaire. C'est une fausse problématique qui sous-tend ce type d'approche, en ce sens qu'elle cherche, de manière obsessionnelle, à comparer l'incomparable. Dès lors, pour nous, la question n'est plus : les villageois de Margeride en savent-ils davantage sur la neige que les citadins ? Ou encore : leur connaissance de l'hiver est-elle exacte ou imprécise ? Mais bien plutôt : comment parlent-ils de la neige, et que signifient leurs propos sur la neige et sur l'hiver ?

L'hiver est associé à la neige, qui en constitue l'expression la plus forte et la plus achevée. *"Il y a de la pluie en ce moment ; pour nous, c'est du gâteau ; l'hiver, c'est quand il y a de la neige"*, dira, en plein hiver, une habitante.

Les chutes de neige, inéluctables, en résument tous les méfaits.

*"Six mois d'hiver bloquent toutes les activités pendant des périodes plus ou moins longues, suivant l'enneigement... En ce moment – 25 avril – un vent du Nord accompagné de neige et de tourmente nous fait penser à l'hiver."*¹²

10. En Limousin : "Si l'on se réfère au calendrier liturgique, les veillées commençaient à la Saint-Michel (29 septembre) et se terminaient à la Saint-Joseph (19 mars). Mais pour nos paysans de la Haute-Vienne, cette période s'étendait théoriquement du 25 septembre au 25 mars, conformément au dicton : "Per lou vinto-cin de mar". En réalité elles ne commençaient guère avant la mi-novembre pour s'achever vers la fin février." (Goursaud, 1977 : 397).

11. Par exemple, de juin à septembre, la cuisinière à bois servant à chauffer la cuisine et à préparer certains plats, est remplacée par un réchaud à gaz. Cf. Perrot, 1980.

12. *La Lozère nouvelle*, 9 mars 1979 et 25 avril 1980.

C'est donc autour de la neige - objet et événement - que s'articule le discours, où l'on peut repérer trois intentions : prévoir, décrire, raconter, qui sont comme autant de lieux d'où l'on parle de la neige : avant, pendant et après son offensive.

“L'hiver, même le loup ne peut pas le manger”

“Férons-nous mentir le dicton : “Quand l'hirondelle s'en va à la Saint-Michel, l'hiver ne vient qu'à Noël” ? Après un été sec et chaud, voici que le temps s'est mis au froid (6 octobre)¹³.” De ces dictons météorologiques, le journal local est friand. Et les habitants ne sont pas en reste. “Les neiges précoces (novembre), c'est un avertissement pour dire que l'hiver approche ; c'est “fin herbo”, l'arrêt du pâturage : on ne sortira plus les bêtes” (agriculteur, 55 ans). “Quand la neige tombe tôt, elle reste tout l'hiver” (commerçante, 50 ans).

La date de l'arrivée de l'hiver déroute toujours, faisant souvent mentir la tradition : “C'est l'hiver (15 novembre), avec un mois d'avance, qui veut s'installer : une mince couche de neige recouvre le pays.¹⁴” Insaisissable, impossible à localiser avec certitude dans le calendrier, à la limite, l'hiver s'y promène à son aise, partout chez lui en toute saison, omniprésent, presque permanent : “L'hiver, c'est comme le bissac : quand il n'est pas devant, il est derrière ; quand il n'est pas derrière, il est devant”, et la tradition de conclure : “L'hiver, même le loup ne peut pas le manger... Il faut fermer portes et fenêtres pour l'empêcher de rentrer.¹⁵”

Mais en marge de cet imprévisible se développent des certitudes : “A la Saint-Luc, il neige sur les trucs (les sommets) ; à la Toussaint, il neige dans les champs ; à la Saint-André, l'hiver arrive.”

Et comme dans toutes les campagnes, se transmettent des prédictions fondées sur l'observation du monde animal : belettes, grives, etc.

“La blanche matière”¹⁶

Mais si ce recensement - bien sûr loin d'être exhaustif - nous fait rentrer dans les cadres communs de la météorologie spontanée (Chassany, 1970 ; Dufour, 1973), de la “science champêtre¹⁷”, les descriptions de la neige, dans leurs nuances et leur prolixité, semblent, elles, étroitement localisées et spécifiques d'une expérience concrète.

Comme les rédactions d'écoliers, les rubrique de *La Lozère nouvelle* offrent au lecteur tout un lexique de la neige, avec ses clichés, son lyrisme. La neige, c'est

13. *La Lozère nouvelle*, 6 octobre 1978.

14. *Ibid.*, 15 novembre 1976.

15. Aphorisme utilisé par de nombreux habitants.

16. Un titre dans la *Lozère nouvelle*.

17. *Almanach agricole*, 1928.

“la blanche matière”, parfois molle comme de la “laine”, mais souvent s’abattant sur le sol en “flocons gros et épais”, “rafales et tourbillons”, provoquant une “marée blanche”, ou sous la forme de “grésil gelé par la bise”. L’élément-neige est associé au froid, au gel, au vent : “neige et vent glacial”, “chape blanche bétonnée par le gel”, etc. Attachés à nuancer leurs descriptions, les correspondants locaux du journal n’ont pourtant pas la précision des agriculteurs pour analyser les propriétés de la neige.

Confrontés à elle au quotidien, ils remarquent, par exemple, qu’elle “fait dormir”, ou qu’elle est bénéfique aux cultures : “Elle n’est pas mauvaise pour les champs, elle protège les cultures. Mais il faut que les cultures voient l’étoile de mars, comme dit le proverbe, sinon le pied des céréales se pourrit, noyé dans l’eau et la neige.” D’une année sur l’autre, ils se rappellent et savent comparer la qualité et la caractéristique de la neige. Ils peuvent dire (on ne sait trop comment) quelle épaisseur est tombée en une heure. La neige, elle “porte”, ou elle “porte pas” : “On aurait dit de la laine, elle portait pas. Même les chiens ne sortaient pas : ils touchaient le fond et se rentraient dedans (dans les maisons)” (agricultrice, 50 ans). Les souvenirs collectifs des hivers précédents organisent une connaissance empirique des endroits précis où la neige va tomber ou s’accumuler.

“Il y a de la neige qui est désignée pour tomber ici, d’autre qui est désignée pour tomber là” (agriculteur, 50 ans). “A la sortie du village, il y a toujours une congère”, etc. Et cette commerçante nous raconte : “On connaissait les endroits où il y avait moins de neige : on passait souvent par les prés : c’était possible, il n’y avait pas de clôture, à ce moment-là... J’ai toujours remarqué qu’à Montbel il y avait plus de tourmente. Souvent, on entend souffler le vent là-haut : on se dit que ça souffle sur Montbel ou les Salesses. On dirait qu’il y a une coupure ; entre la plaine de Montbel et ici, c’est deux pays, on dirait deux pays différents. La limite est là-haut sur le plateau, au pont. Brusquement, il y a des courants de vent. Il y a une coupure. Je ne sais pas trop ce que c’est ; peut-être le relief, ou une question de sous-sol” (commerçante, 50 ans).

“Burle” ou “fournelle” sur les hauts plateaux

Un discours commun, minutieux, s’organise donc, soulignant l’ampleur des chutes de neige et redoublant leur violence. La tempête, chaque année fréquemment répétée, est couramment appelée *tourmente* en haute Lozère, mais d’autres noms plus locaux lui sont traditionnellement attribués : “fournelle” sur le versant ouest de la Margeride et l’Aubrac, “burle” sur la Margeride orientale et les hauts plateaux du Velay, tout proches, *poussaire*, *sibeyre* en haute Ardèche. Ces variations terminologiques¹⁸ constituent un indice de l’importance de la tourmente dans le

18. Les ethnolinguistes ont pu dénombrer près d’une centaine de termes différents pour désigner la neige chez les Inuit. Cf. Schneider, 1970.

déroulement hivernal de la vie sociale dans ces régions, et sont à rapprocher des noms spécifiques qu'on lui attribue en Russie (le “bouran”), au Canada (la “poudrerie” ou le “blizzard”). Un périodique de Haute-Loire, l’*Éveil du Velay*, consacre une page entière à ce phénomène climatique :

“En hiver sur les plateaux vellaves lorsqu’y souffle la “burle”. La “burle” - ceci pour les personnes nouvellement installées dans notre région - est ce vent glacial qui, pareil au blizzard canadien, balaye en hiver les plateaux vellaves, y amoncelant par endroits - en général toujours les mêmes - la neige en des congères d’une hauteur parfois impressionnante de deux à trois mètres et même davantage. Il est à remarquer que ce mot de “burle” évoque assez bien le hurlement sinistre du vent. En certains patois, il désigne le meuglement des bovins. Appliqué aux personnes, il est synonyme de cris répétés et prolongés de douleur... Ce n’est pas tous les jours d’hiver que souffle la burle avec violence ; ces jours-là sont même relativement rares. Précisons aussi que ce n’est bien qu’à partir de 900 à 1 000 mètres d’altitude qu’elle forme en certains points des congères redoutables et constitue ainsi une gêne pour la circulation et un danger pour les voyageurs...”¹⁹

Récits héroïques

Raconter - troisième intention sous-jacente au discours sur l’hiver - c’est raconter les tourmentes passées, en colporter les événements les plus spectaculaires, en distiller les moments héroïques. La mort est très présente dans ces récits, et, par contamination, les autres, plus anodins ; incitation à craindre et se soumettre à la nature. Le visiteur - vacancier ou chercheur - est, d’entrée de jeu et même hors de propos ou hors de saison, initié aux dangers du pays par les habitants qui se font un devoir - un plaisir - de le mettre au courant, de l’affranchir en quelque sorte.

Voici le col des Trois-Sœurs, sur la crête de la Margeride, ainsi appelé après que trois sœurs y sont mortes dans la tourmente, on ne sait plus trop à quelle date. Voici le lycée Marthe et Pierrette Dupeyron, à Langogne, baptisé de ces noms en souvenir de ces deux institutrices, “nobles victimes du devoir”, qui “trouvèrent la mort dans la tourmente du plateau de Lozère pour avoir voulu à tout prix assurer la rentrée de janvier 1941²⁰”. Aux récits scandés par le thème de la mort, répond ainsi le paysage, balisé par des lieux commémorant et célébrant la tourmente. Mais,

19. *L’Éveil du Velay*, 7 janvier 1974. On peut indiquer que le mot *burle* vient du bas-latin, *burlare*, gémir, pleurer.

20. Inscription du monument érigé à la mémoire des deux institutrices sur le flanc du mont Lozère, à 10 km de Pont-de-Montvert.

LA LOZÈRE NOUVELLE

SAINT-PAUL-LE-FROID

Le mauvais temps. - Comme dans toute la France, notre commune n'a pas été épargnée par le mauvais temps et les rigueurs de l'hiver ; heureusement par suite de la fonte des neiges, avant Noël, toutes nos sources sont maintenant parfaitement alimentées. Nous remercions tous ceux qui se sont dépensés sans réservoirs d'eau, particulièrement Bernard Brunel qui, avec son puissant tracteur a débloqué nos routes et en même temps nous a amené de l'eau, les pompiers de Grandrieu, sous les ordres de leur dévoué chef de corps, René Cuminal, ainsi que les soldats du groupement de Carpiagne.

Mais une deuxième offensive ne tardait pas à se faire sentir dans la nuit du 21 au 22 décembre ; par suite du radoucissement, une neige épaisse et lourde nous a privé durant quelques jours de téléphone et d'électricité ; là aussi nous avons remarqué l'esprit de solidarité qui a existé entre voisins. Les congélateurs ont pu être préservés grâce à la générosité de ceux qui possédaient des groupes électrogènes. Nous remercions aussi vivement les agents E.D.F. et P.T.T., qui ont dû, parfois, faire un travail surhumain pour nous procurer la lumière et le téléphone.²¹

SAINT-AMANS

PREMIERE OFFENSIVE

L'hiver semble précoce puisque le froid et des gelées assez fortes ont fait leur apparition, ainsi que la neige qui, le

samedi 11 octobre, est tombée pendant une demi-heure mais a fondu aussitôt.

LA VILLEDIEU

Le temps. - Il a été très favorable durant quelques jours. Aussi en a-t-on profité pour effectuer très rapidement la rentrée des grains et le ramassage des pommes de terre. Mais, comme partout, la

température s'est refroidie d'un seul coup et, de ce fait, nous avons vu la neige sur nos hauteurs.

Ce serait bien trop tôt si elle devait rester.²²

LE BLEYMARD

BELVEZET-ST-FREZAL

Le temps. - L'hiver continue ; la neige tombe de temps en temps. Les routes sont bloquées la plupart du temps. Nous

avons enregistré une température de moins 22.²³

21. *La Lozère nouvelle*, 19 janvier 1979.

22. *La Lozère nouvelle*, 17 octobre 1975.

23. *La Lozère nouvelle*, 17 février 1978.

plus proche de nous - et là le visiteur frémit - *“il y a quatre ans, un homme s’est perdu sur le mont Lozère. Mort gelé, il n’a été retrouvé que six mois après par des chasseurs...”*. *“Au Crouzet Chaffol, un homme était allé prévenir d’un enterrement ; il reçoit une congère sur la tête qui le tue et l’ensevelit ; on a mis trois jours pour le retrouver”* (agriculteur, 55 ans). Et voilà nos hôtes repartis, intarissables, sur d’autres histoires de tourmente, qui, sortant du registre dramatique, n’en visent pas moins le spectaculaire. Il y a l’histoire de l’instituteur qui mit deux heures pour traverser la route, tellement la tempête l’aveuglait. Il y a l’hiver où vingt-trois hommes ont transporté d’un hameau au chef-lieu de commune un cercueil sur des skis.

Autant d’histoires insolites qui cherchent à impressionner l’auditeur et rendre crédible l’invraisemblable :

– *“Je vous assure, certains hivers, il faut creuser des tunnels dans la neige pour pouvoir sortir de chez soi.”*

– *“Oui”, reprend un autre homme, “on a eu des congères qui montaient jusqu’à six mètres de haut ; une année, la neige montait jusqu’aux lampadaires municipaux, et il y a même quelqu’un du village qui a fauché une ampoule.”*

Peu importe où commence l’affabulation quand on entend raconter qu’autrefois, en hiver, on mettait les morts sur le toit, en attendant le départ de la neige qui permettrait d’accéder à la tombe, ou qu’une année, un village aurait été bloqué quatre-vingt-dix jours par la neige ! Il ressort de tous ces récits que la tourmente polarise le discours sur l’hiver et donne lieu à la constitution d’un véritable corpus. En effet, ces récits, tour à tour témoignages et expériences vécues, drames encore tièdes, se retrouvent, presque identiques, dans la bouche de tous les habitants. Entre eux circule, comme sur une main courante, un récit collectif qui s’apparente à ce qu’on pourrait nommer un patrimoine, capital symbolique d’histoires réelles, vécues ou colportées par le souvenir ou la rumeur, dont la fonction latente serait proche de celle du mythe, à cette différence qu’ici le mythe est bien vivant, que ceux qui le parlent le savent vrai et prêt, chaque hiver, à se perpétuer et s’enrichir de nouvelles péripiéties, de nouvelles variantes.

On peut vérifier cette hypothèse en dépouillant les anciens numéros du journal local²⁴, en consultant les recueils de dictons et de proverbes et les recensements toponymiques.

24. Les anciens numéros du journal local peuvent être consultés sous son ancien titre, *Le Soc*, aux Archives départementales de Mende. Cf. entre autres l’article “La plaine de Montbel sous la neige”. *Le Soc*, 25 janvier 1929.

LA NEIGE AU QUOTIDIEN : FÉVRIER 1978 DANS LA TOURMENTE

Nos enquêtes sur le terrain nous ont fait vivre et subir la tourmente - véritable socio-drame villageois - et nous ont permis de nous impliquer dans l'événement, nous donnant ainsi la possibilité d'analyser à chaud discours et comportements. Ce détour par l'expérience vécue de l'observateur permettra de découvrir la face cachée du discours : ces pratiques qui le nourrissent et en forment le terreau.

Soulevons un coin du voile en cédant la plume aux enfants, ces acteurs que l'on prend trop souvent pour des témoins passifs de la vie sociale villageoise :

“L’hiver est triste.

La neige a recouvert la nature.

La nuit, il gèle très fort.

Parfois le vent souffle, s’élève et enfouit la neige jusque dans les abris. Le vent immobilise tout sur son passage et la tourmente bloque les routes”.

(Elizabeth, 10 ans et demi, texte libre rédigé pour l'école).

C'est bien l'anesthésie des activités que souligne, en creux, ce petit texte. Mais, à ce ton triste, à ces notations froides, presque cliniques, répond, comme le bon revers d'une médaille, l'enthousiasme de cette autre copie d'écuyer portant pour titre : *La vie dans la tourmente à Montbel* :

«Depuis dimanche, il neige et il tourmente ; toutes les routes sont bloquées. Pour nous, les enfants qui sont en classe, c'est bien parce que ça fait des vacances en plus, et comme on veut pas aller à l'école, on demande que ça et on se plaît de rester une semaine de plus dans la tourmente. On peut aller faire du ski ou de la luge. Et aujourd'hui, 6 mars 1974, hier soir la fraiseuse²⁵ est tombée en panne et ils ont pas pu débloquer la route, et nous on est encore plus contents, car on ne peut pas aller à l'école, et si la fraiseuse était venue jusqu'à Montbel, on serait rentrés à l'école» (Joël, 11 ans).

La mise en parallèle de ces deux textes d'enfants suggère l'ambivalence du vécu de la tourmente qui libère autant qu'elle agresse. Et c'est de cette ambivalence, mais ici discrètement manifestée et distraitement avouée, que témoignent les attitudes des adultes. Qu'on nous permette ici d'extraire quelques pages de notre cahier de notes quotidiennes (fin février 1978, hiver très rude ayant connu son point culminant en janvier) :

25. *Fraiseuse* : engin de déneigement avalant la neige et la rejetant, beaucoup plus efficace que le chasse-neige classique qui, avec son étrave, se contente de la couper et de la pousser sur les bas-côtés de la route, mais ne peut venir à bout d'une trop grande épaisseur de neige.

« Arrivée après la grande tourmente de janvier avec Philippe (Bonnin, de la même équipe de recherche). Les rues du village sont comme des tranchées, les maisons comme des fortins entourés d'un glacis de neige entaillé d'étroits boyaux qui conduisent aux portes et aux fenêtres. Paysage lunaire où les chaos de neige forment le décor de la place et des cours. Un moment, le soleil fait reluire les surfaces de neige qui, aussitôt, fument comme la campagne après la pluie. Un vent venu d'on ne sait où écorche alors la neige, la projetant en tourbillons dans les creux, au bas des congères. Les rue, verglacées, sont un étroit courant d'air où passent, à toute vitesse, des particules de neige. »

« Quand on marche dans les ruelles, on va de surprise en surprise. Chaque maison a sa physionomie propre, les unes encastrées dans un marécage de neige, les autre à peine léchées par elle. On se croirait dans le faubourg d'un village lapon : partout d'immenses vagues de neige concassée suspendues au-dessus des cours de ferme et des chemins, prêtes à s'écrouler...»

« Depuis quatre jours que nous sommes là, pas moyen de savoir à quelle sauce nous allons être mangés ! “Ne sors pas ! il tourmente !”, répète à son petit-fils la grand-mère craintive. Ce matin, le chasse-neige est passé à toute allure, droit vers le “fond de la Plaine”, pour dégager les petites congères formées pendant la nuit sur la départementale. Chacun suppose l'état des routes, se renseigne : “C'est débloqué vers Belvezet !”, “Non je crois que c'est de nouveau bloqué”. A la radio, on ne parle plus de neige en Lozère. Pourtant, s'il ne neige plus guère, le vent souffle malgré tout un jour sur deux, rendant les routes impraticables, les déplacements improbables, bloquant encore les hameaux les plus isolés : Grosviala, Larzallier, Chaudeyraguet, à quelques kilomètres d'ici...»

« Cette année, les habitants n'ont pas beaucoup pelleté la neige : “ça ne servirait à rien, il tourmente aussitôt, et tout est à refaire !”, disent-ils. C'est vrai : cette tourmente est comme une maladie chronique qui ressurgit, à peine guérie. Quand on croit que tout est fini, que la tourmente a définitivement cessé, le vent se remet à souffler, d'une longue et continuelle aspiration, entassant lentement, mais de manière inéluctable la neige au pied du moindre obstacle, talus, poteau télégraphique, maison, muret, auto... Dans chaque maison du village, les détails de l'histoire récente de la neige sont presque les mêmes. Tunnels creusés à la sortie de l'étable, hauteur de neige atteignant le premier, le deuxième ou le troisième carreau des fenêtres

du rez-de-chaussée, portes bloquées par la neige accumulée durant la nuit, sorties par la fenêtre : autant d'anecdotes et de précisions qui me sont inlassablement resservies...»

« La grande offensive a commencé le 11 janvier. Le 7, Mme M. (55 ans) était allée à Mende pour “habiller” son fils Joël et faire des provisions : ils n’ont donc manqué de rien, sauf d’un peu de pain, car le boulanger n’est pas monté. Cela a commencé un dimanche soir : “ Le maire, il est parti derrière le chasse-neige, mais il n’y voyait rien...” . “Lundi, ça a été le plus mauvais, mais on n’a jamais vraiment été bloqués. Lundi matin la neige ne partait pas : Joël sur ses skis a voulu aller à la maison vieille, mais il a renoncé ; il n’a pas réussi non plus à faire la trace pour aller jusque chez D. (à 20 mètres)...” “Tout le monde nous a téléphoné, les enfants, les locataires du gîte, pour savoir ce que nous devenions dans notre neige. A La Bastide (à 30 km de là), il paraît qu’il y avait des congères énormes... Nous, on n’a eu qu’une petite panne de courant, mais comme le laitier ne pouvait pas venir, on s’est remis à faire du fromage”. »

« L’hôtel où nous sommes, Philippe et moi, est un lieu stratégique, carrefour des rumeurs, agora et P.C. de la neige. Là se rencontrent les jeunes, les célibataires, les enfants qu’on envoie chercher du tabac (l’hôtel, installé à la périphérie de Montbel, “fait” aussi Tabac). C’est là que s’arrêtent les conducteurs de la fraiseuse ou ceux du chasse-neige, buvant leur café brûlant, assaillis de questions, d’encouragements ou de reproches, tandis que leurs moteurs tournent dehors bruyamment, au ralenti : “On va aux Salesses, il y a quelqu’un de malade, là-bas !”. Les clients, en cette saison tous habitants du village et simples consommateurs, passent des demi-heures entières, pastis ou café en main, à commenter, se provoquer, se mesurer : “Moi, je ne veux pas dire que je sois le champion, mais ma vieille 4L à trois vitesses, elle tenait bien sur la neige”. “Moi, même avec une congère d’un mètre, je passe avec mes chaînes”. »

« Par rapport à ce café du commerce de la tourmente, les fermes semblent calmes. Les habitants réagissent et circulent peu. On me dit que certaines vieilles personnes ne sont pas sorties de chez elles depuis quatre semaines. Que font-elles donc ? Les femmes tricotent, les hommes font des belotes entre voisins et roulent des cigarettes. On fait du courrier. On regarde la télévision en plein après-midi. On parle de la neige tout en jetant des coups d’œil inquiets - d’avance pessimistes - par la fenêtre... 16 heures : ils boivent leur troisième café de l’après-midi : “On ne va pas rester prisonniers de cette neige, il faut faire un peu de lumière”, dit le père, avant d’ouvrir les rideaux qui assombrissaient encore la pièce...»

« Isolés, les habitants ? Oui et non, car jamais je ne les ai vus autant veiller chez les uns chez les autres, ne se rendre autant de petits services qu'en période de tourmente. Mme D. me racontait comment en janvier, au plus fort de la tourmente, elle communiquait "à vue" avec sa cousine qui habite à l'autre bout du village : brandissant des tricots, sa cousine lui répondait en agitant un biberon... »

Ainsi vivent et réagissent ces familles paysannes, qui ne semblent pas unanimement écrasées par la fatalité ni dominées par l'angoisse, malgré leurs récits. Comme leurs enfants, que nous évoquions plus haut, leur attitude est ambivalente, car l'inaction, malgré son corollaire, l'ennui, libère la parole et transforme les journées en veillées, de la même manière que les contraintes et les privations, si elles engendrent l'inquiétude, contribuent à faire de la tourmente un moment fort de la vie collective et fournissent des occasions de rencontrer les autres.

LA NEIGE, PATRIMOINE ET HANDICAP

A la lumière de cette vie quotidienne hivernale, reprenons notre question : quelle est la signification de ce discours permanent qui se développe sur la neige et sur l'hiver ?

D'abord, la violence de l'hiver dans cette région, avec son caractère de catastrophe prévisible et inéluctable, en fait objectivement l'un des événements "chauds", un événement-repère de la vie des villages mentionnés par les journaux parisiens²⁶. Et nous souscrivons, à ce propos, à ce que dit Bernard Vincent (1976 : 62) de l'histoire locale qui retient dans ses chroniques *"tout ce qui, à une échelle plus ou moins grande, menace l'environnement"*. Mais ici, en haute Lozère, on trouve davantage que de simples souvenirs collectifs : un discours de type obsessionnel, expression, semble-t-il, d'une hantise. Il y a bien hantise de la tourmente (être bloqué > risque de mort), mais la hantise, la crainte ne rendent pas compte du fait que les enfants aussi - moins concernés, pourtant, par les problèmes de circulation, par exemple - sont gagnés par cette obsession et ne sont pas les derniers à célébrer la tourmente, à faire circuler les rumeurs, témoin cet adolescent qui déclare : *"Mon père, il est arrivé à soixante-cinq ans pour voir ça (une telle tourmente) ; moi, peut-être, je le verrai jamais plus."* De la même manière, nous avons été frappé d'observer que les jeunes gens, pourtant nés au début de l'époque de la lutte active et mécanisée contre la neige, partagent l'obsession de leurs aînés. Significative à cet égard, cette remarque du patron de l'hôtel - un *"Cantalou"* (originaire du Cantal) - lancée à l'adresse d'un groupe de jeunes agriculteurs :

²⁶ Cf. pour les hivers de 1978 et de 1979, les articles suivants : "Un département sous la neige", *Le Monde*, 1er février 1980 ; "Lozère : la neige maudite", *Le Nouvel Observateur*, n° 797, 12 février 1980.

“Vous parlez que de la neige, moi, je ne comprends pas : vous vous en plaignez, mais vous ne parlez que de ça !”

Le discours sur la neige semble ainsi s’inscrire en marge d’un déterminisme écologique : Violence de l’hiver > inflation du discours.

La neige fonctionne dans les représentations collectives à la manière d’un “objet transitionnel”, comme dirait le psychologue Winnicott, support privilégié d’une identité culturelle par ailleurs sérieusement entamée et affaiblie. Nous parlions plus haut d’elle comme d’un patrimoine commun à tous ceux qui la vivent et la subissent. Totem du groupe social local, objet-fétiche, la neige est un lieu géométrique des échanges verbaux, signe de reconnaissance et d’appartenance, un peu comme les accidents vécus à plusieurs qui se prolongent plusieurs heures ou jours après par des discours affolés, éperdus, redondants, puis par de simples réminiscences entre ceux qui y ont été impliqués.

Laissons la tourmente raconter l’histoire de ces agriculteurs cernés par l’hiver, isolés par la distance et le relief, comme un miroir qu’elle leur tendrait. Ce miroir renvoie à la fois et contradictoirement l’image d’un passé héroïque : *“Avant, on était bloqués plus longtemps que maintenant”*, et d’un présent non moins héroïque : *“cette année, ça a été la tourmente la plus violente depuis dix ans”*. Ces deux affirmations nous ont été soutenues lors du même hiver, très dur il est vrai, et témoignent bien de l’organisation symbolique de ces représentations collectives. Evoquer le souvenir des événements fondateurs et souligner l’actualité et la pérennité de la menace, se faire peur et se rassurer dans le même temps : telle serait la fonction latente de ces discours qui tour à tour font de la neige un patrimoine ou un handicap.

CONCLUSION

Cette approche anthropologique, où le temps météorologique est analysé comme support de l’imaginaire collectif, ne doit cependant pas faire oublier la dynamique sociale qui structure et sous-tend les représentations. Les transformations socio-économiques actuelles modifient-elles le vécu de l’hiver ?

Quoi qu’en disent les anciens, les hivers restent rudes en Margeride. Les tourmentes persistent, fidèles au rendez-vous du cycle calendaire. Elles n’ont rien perdu de leur violence d’antan et continuent de tuer, plus que jamais même, avec l’accroissement de la fréquence des déplacements. Mais pendant ce temps, pendant que des hivers suivent leur cours, quelque chose a bougé sur le plateau lozérien : depuis une quinzaine d’années la lutte contre la neige s’organise, s’intensifie, se mécanise, tarte à la crème des réunions cantonales. Les habitants, ces fausses victimes qui, autrefois, faisaient le dos rond, enterrés dans leurs maisons presque

aveugles, montrent les dents, et laissant là leur fatalisme, réclament le droit de sortir et de circuler par tous les temps. Le discours tenu sur l'hiver - avec ses vieilles craintes, son caractère héroïque et obsessionnel - disparaît-il avec l'émergence de ces nouvelles réactions - le sont-elles d'ailleurs ? - et ces revendications au "désenclavement"²⁷ ? Qu'advient-il des connaissances empiriques sur l'hiver, la neige, la tourmente, quand leurs effets tendent à s'atténuer, et leur menace à s'éloigner ? "*Messire Hiver*", le "*général Hiver*" continuent-ils à hanter l'imaginaire et à peupler les rêves des correspondants du journal local en mal d'inspiration ? S'effacent-ils, banalisés derrière les très officiels *plans de déneigement* ? Ne serait-ce pas eux que l'on retrouve - nouvelle manière - rôdant entre les fraiseuses flambant neuf et les scooters des neiges dernier cri présentés au chef-lieu de canton lors des "*Journées de démonstration. Rupture de l'isolement hivernal*" ?

La météorologie, dans ses rapports avec le social et la culture, relève, me semble-t-il pleinement, d'une approche pluridisciplinaire, anthropologique, sociologique, historique et géographique. Elle s'inscrit autant dans le présent, la modernité, le quotidien, que dans l'histoire de la culture. La neige n'échappe pas à cette règle. Et c'est dans cet esprit que j'ai poursuivi l'étude des "neiges paysannes" par celle des neiges de l'Administration. Boutade pour dire que, quoique moins strictement locaux, moins enracinés dans l'histoire, d'autres regards, d'autres discours méritent l'attention du chercheur : ceux des agents des services départementaux de l'Équipement, pompiers de l'hiver en quelque sorte, qui mènent une guerre sans relâche à la neige²⁸. Rivés à l'observation minutieuse de la neige, à sa formation, son évolution au sol, à la consistance du manteau neigeux, ils voient durant de long mois cet élément comme leur espace et leur matériau de travail, et, par ce fait, le lieu d'un savoir dont dépend l'"ouverture" des routes, et donc la circulation entre villages et hameaux, la vie donc. Eux aussi risquent chaque hiver de manquer leur route, et ont élaboré des moyens bien à eux (faits de technicité, de ruses et de connaissance du terrain) pour tenter d'y voir clair sur ces plateaux étouffés par la neige et de maîtriser les congères, à défaut de pouvoir prévoir ou contrôler le temps qu'il va faire.

Procéder à une ethnographie de la neige, c'est la vivre de l'intérieur ; avec ceux qui la subissent. C'est aussi côtoyer, rencontrer, écouter *tous* ceux qui y vivent, et pas seulement recueillir les plus beaux dictons ou les plus belles histoires d'antan.

27. Terme de l'aménagement français du territoire désignant l'ouverture et l'amélioration des routes de montagne.

28. Ce corps à corps des agents de l'Équipement avec l'hiver a donné lieu à la réalisation d'un film auquel j'ai été associé comme conseiller scientifique (Monferran, 1994).

BIBLIOGRAPHIE

- CHASSANY J. P., 1970 — *Dictionnaire de météorologie populaire*. Paris, Maisonneuve et Larose.
- De la SOUDIÈRE M., 1987 — *L'hiver. A la recherche d'une morte saison*. Lyon, La Manufacture. (nouvelle diffusion CID - EHESS).
- De la SOUDIÈRE M., 1990 — Les couleurs de la neige. *Ethnologie française*, (numéro spécial : "paradoxes de la couleur"), 20 (4).
- DUFOUR L., 1973 — *Les dictons météorologiques*. Verviers (Belgique). Éd. Gérard et Cie. Marabout Service.
- ESTIENNE P., 1973 — *La France*. Paris, Masson, t. 3.
- GOURSAUD A., 1977 — *La société rurale en Limousin*. Paris, Maisonneuve et Larose.
- MONFERRAN J. C., 1994 — *L'étrave et le baliveau*, 26', film vidéo Bétacam. Paris, Cité des Sciences et de l'Industrie de La Villette (département "Science-actualités"). Montage M. Simha. Son J. Bigot.
- PEGUY C. P., 1968 — *La neige*. Paris, PUF, "Que sais-je ?", n° 538.
- PERROT M., 1980 — Machines du dedans, des automatismes ménagers en milieu rural. *Technique et culture*. Numéro spécial "Machines au foyer".
- SCHNEIDER L., 1970 — *Dictionnaire français - esquimau du parler de l'Ungava*. Québec, Centre d'Études Nordiques, Presses de l'Université Laval.
- STEPHANI A., 1972 — *la culture vivante sur le mont Lozère*. Marly-le-Roi, INEP.
- VINCENT B., 1976 — L'histoire, les calamités et l'environnement. *L'Arc*, 65, (consacré à Emmanuel Le Roy Ladurie).

AUTRES RÉFÉRENCES

- De la SOUDIÈRE M., 1995 — Lexiques de la neige : de la neige savante à la neige parlée. *La Banque des mots*, Conseil international de la langue française, Paris, n° 48.
- HAMELIN L. E., 1993 — le vocabulaire de l'hiver. *La Banque des mots*. Conseil international de la langue française, Paris, n° 45.
- LAMONTAGNE S. L., 1990 — L'Hiver au Québec - une lecture du temps qu'il fait. *Études rurales*, n° 118-119. (n° spécial : "La météo. Pour une anthropologie du temps qu'il fait").
- De la SOUDIÈRE M., 1999 — *Au bonheur des saisons. Voyage au pays de la météo*. Paris, Grasset.

**MÉTÉOROLOGIE SCIENTIFIQUE ET POPULAIRE :
OBSERVATION ET PRÉVISION DU TEMPS QU'IL FAIT**

NOTRE TEMPS QUOTIDIEN POUR UNE ETHNOGRAPHIE DE LA MÉTÉOROLOGIE ORDINAIRE

Martin de la SOUDIÈRE *

RÉSUMÉ

Ce texte est un plaidoyer pour une ethnographie et une phénoménologie du temps qu'il fait, en France, dans le quotidien de nos vies et de nos villes. A travers, en particulier, une chronique socio-météorologique tenue par l'auteur pendant plusieurs années, on voudrait montrer que le monde contemporain n'a pas, comme on le répète souvent, perdu le sens du temps et s'est même inventé de nouveaux rites liés à la pluie, au froid, à la chaleur.

ABSTRACT

**Our daily weather
For an ethnography of ordinary meteorology**

This text is an appeal for an ethnography and phenomenology of the weather in French cities and everyday life. By means of a socio-meteorological diary kept over the span of several years, the author has sought to show that, contrary to what is often believed, contemporary society has not lost its sense of the weather and has even invented new rituals relating to the rain, the cold, heat.

A ceux des écoliers qui, la veille de la rentrée, parviennent, moins bien que les autres, à prendre congé de leur été.

Citoyens — citadins, ou ruraux —, nous sommes coutumiers du temps qu'il fait, qui se décline de trois manières selon l'effet qu'il produit : variable d'un jour à l'autre (temps météorologique) ; cyclique, saisonnier (temps calendaire) ;

* CNRS-EHESS (CETSAH : Centre d'Études Transdisciplinaires : Sociologie, Anthropologie, Histoire), 22, rue d'Athènes, 75009 Paris. E-mail : soudiere@ehess.fr

repérable et différencié d'une zone géographique à l'autre (climat). De leur combinaison, naît une impression diffuse, mais certaine, d'être ici et maintenant et non ailleurs, impression qui renforce le sentiment d'appartenance à un lieu et à un temps. Coutumiers, c'est-à-dire usages ordinaires, mais pourtant ingrats, ne nous sentant le plus souvent ni concernés ni réellement impliqués dans ce qui, pourtant, insensiblement, scande le déroulement de notre année, la "précipitant" — mais lentement, comme à bas-bruit — vers du "plus froid" ou du "plus chaud", du "plus sombre" ou du "plus lumineux", et ajoute à chaque matin une touche (ou comme on dit d'un parfum, une note) nouvelle, donnant, parfois à la journée qui commence sa raison d'être en tant que journée, et à nous-mêmes motif ou prétexte : à nous plaindre surtout, ou (mais plus rarement, convenons-en) d'avance, à nous réjouir. *"La vie est courte, mais les journées sont longues"* (Peter Handke, *Essai sur la journée réussie*).

Rien que de banal donc, de ténu plutôt, ou mieux de quasi invisible, essence même de la routine et d'une fadeur en quoi se définit trop souvent notre quotidien. Le temps météorologique ? Apparemment banalité, à peine événement, degré zéro de la conversation, comme nous le répètent ces adages : *"Parler de la pluie et du beau temps"* ; *"Qui parle du temps, perd son temps"*.

Futile le discours ordinaire sur le temps ordinaire, futile de même l'analyse de cette futilité ? Fort de ce parti pris, il n'est guère d'ethnologue ou de sociologue à prêter attention à la météorologie au quotidien, fût-il engagé dans la quête des manifestations, traces et signes du quotidien. Délaisé pour cause d'insignifiance¹, le temps qu'il fait trouve néanmoins sa place dans les sciences sociales, en particulier en ce qu'il peut avoir d'excessif — et par là de contraignant et de spectaculaire —, dans les *situations d'exception*, les "gros temps" et non pas les "petits temps" pour reprendre la terminologie des marins : tempête, vague de froid, canicule... Même les anciennes chroniques des XVIII^e et XIX^e siècles, qui relatent pourtant mois après mois la météorologie d'une ville ou d'une province, ne mentionnent en fait que ce qui constituait et prenait figure, au même titre que les épidémies ou les guerres, de "malheurs du temps": "grands" hivers, étés "remarquables", cataclysmes, paroxysmes, "dérangements de saison". Elles ne nous disent rien — ou seulement de façon très allusive — des demi-saisons, des propos de pas-de-porte, de coin de rue ou de chemin, sur la simple persistance d'une pluie, la fraîcheur d'un matin, la chaleur d'un après-midi.

C'est là l'une des manières, pour la météorologie, d'acquérir des lettres de noblesse comme motif de l'histoire sociale ou thème ethno- ou sociologique à part entière. De même quand les chercheurs la décomposent élément par élément (vent,

1. Il bénéficie au contraire d'un traitement de faveur dans la littérature, dans la poésie bien sûr, mais aussi dans les romans, comme pourraient le montrer les très nombreux exemples que j'ai trouvés chez Jean Rouaud, Claude Simon, Italo Calvino, Guy de Maupassant, Patrick Chamoiseau, Fernando Pessoa, etc.

orage, neige...), et qu'elle se prête à l'établissement de corpus (dictons dits populaires, savoirs...). De même enfin (les travaux consultés et le présent ouvrage en sont la preuve) quand elle est rapportée aux catégories de population *le plus directement concernées* par ses effets : marins, éleveurs, habitants des hautes altitudes ou de régions froides par exemple. Imaginaires, savoirs, cosmologie s'organisant sous la plume du chercheur, la météorologie alors prend sens, pour le plus grand bonheur du lecteur, comme indicateur et expression privilégiée d'une aire culturelle ou d'un groupe social.

Rien que de très légitime et, scientifiquement, de très fécond dans de tels choix et parti pris d'enquête. En privilégiant dans mes premières recherches ethnométéorologiques une saison, le froid, la neige, et en me centrant sur les populations qui y sont les plus exposées (agriculteurs de montagne, citadins soumis aux vagues de froid², Québécois et Inuit), je n'ai moi-même pas dérogé à cette démarche. Mais il semble que l'on puisse, non pas aller plus loin (cela n'aurait aucun sens et reviendrait à disqualifier les types de recherche évoqués plus haut), mais, parallèlement, comme en contrechamp, procéder différemment en tentant de conjuguer l'étude de la météorologie et celle de l'ordinaire des modes de vie.

C'est ce pari que je fais depuis plusieurs années, en me livrant, parmi les différentes manières d'y parvenir, à l'exercice du *journal*. On connaît la fécondité et les vertus du journal ethnographique; mais aussi ses limites, ses travers, ses défauts : risque de complaisance de son auteur, caractère répétitif et anecdotique... Mais, pour au moins trois raisons, pour parvenir à cette *phénoménologie* de la météorologie (trop rarement entreprise), ce "genre" me paraît pourtant indépassable et, avec lui, la démarche qui le sous-tend.

La variation, la labilité des situations météorologiques elles-mêmes, d'un jour, d'une semaine, d'un mois, et d'une saison à l'autre n'en font pas une donnée stable de notre vie et de notre environnement quotidien au même titre, par exemple, que nos lieux de travail ou nos parcours habituels dans la ville. C'est seulement *jour après jour*, dans le respect de la dynamique des contrastes des journées les unes par rapport aux autres, que peut se mener l'observation³. Ensuite, comme y faisait allusion le début du présent texte, le *discrédit* dont sont l'objet et par qui sont en quelque sorte grevés les *propos* et les discours tenus sur le temps, biaise toute tentative de questionnement direct, interview... (La force même de cette réputation touchant aux représentations spontanées et aux tentatives d'émettre un pronostic sur le temps à venir est bien sûr à analyser et à décrypter : cela nous alerte *a contrario* sur le rôle que l'évocation de la météorologie joue, en fait, dans les interactions

2. Ces vagues de froid récentes (rappelons-nous les trois hivers 1985, 86, 87) ont d'ailleurs donné lieu à de nombreux travaux de climatologie et de géographie.

3. C'est ainsi que procédait souvent Georges Perec. Cf. aussi l'essai de Bonnin (1994), à la recherche de l'eau dans la ville.

sociales, en particulier dans la conversation⁴). Exemple tout récent, glané dans un hebdomadaire régional qui, à longueur de colonnes et d'année, prend lui-même longuement le temps et répète que "*parler du temps, c'est perdre son temps*":

"La neige. Eh oui, en cette première quinzaine de septembre, elle est bel et bien tombée pour la première fois [...] Comme toute l'année a été en avance, il se pourrait bien que nous ayons un hiver précoce. A moins qu'une fois de plus, à force d'en parler, nos pronostics soient déjoués" (je souligne).

("La Lozère nouvelle", rubrique de la commune de Serverette, 23.9.1994).

Troisième phénomène enfin qui, en rendant très difficile toute reconstruction ou description rétrospectives de nos réactions au temps, invite à mener enquête à chaud et *in situ* : le manque, avéré, de fidélité que la plupart des individus manifestent à l'endroit des situations météorologiques vécues, fussent-elles toute récentes. Dramatisation ou idéalisation, amnésie ou réinvention sont de règle en la matière !

Ces réflexions méthodologiques et cette conviction m'ont donc conduit à entreprendre une chronique météo, manière d'almanach, de journal de saison (comme on tenait jadis un "journal de raison"), d'*ordinaire des saisons* (comme on parle, dans la liturgie catholique, des dimanches des "temps ordinaires"), les jours comme ils viennent, les chagrins et les jours...

Partant de l'hypothèse que pour une culture donnée — en l'occurrence la France contemporaine — les réactions des individus à la météorologie offrent plus de ressemblances que de différences, je me suis pris comme témoin, comme sujet d'observation, comme cobaye, ou encore comme prisme de notre rapport à l'environnement climatique. Comme un "observateur météo bienveillant", à la manière d'un gardien de phare, je consigne quelques *données météorologiques* (juste une ou deux indications quasi quotidiennes) propres à me permettre plus tard de relire le temps qu'il a fait. Mais ce gardien de phare est aussi poète et, faisant cas de sa propre *sensibilité*, note scrupuleusement ce que lui inspirent vent, température, cycles, ambiances atmosphériques, bref les couleurs que le temps prend pour lui, ses réactions spontanées, humeurs, joies, souvenirs indexés et associés, entés sur le temps. Ce gardien de phare est aussi, et se veut ethnographe, sociologue, et recueille tout *ce qu'il entend dire* — et médire — du temps, des assertions les plus stéréotypées aux propos chagrins et aux jolis mots de saison⁵, aussi bien dans la rue, les cafés, chez les commerçants, dans les transports en commun, au bureau. Fidèle au "poste" (de *radio*, de *télévision*), ce gardien de phare note enfin parfois ce que les voix autorisées lui disent du temps du jour, son mode d'emploi journalier.

4. Voir à ce propos de la Soudière (1994).

5. "Mots de saison" : terme consacré qui désignait au Japon les petits poèmes (haïku) décrivant le temps qu'il fait.

S'adressant — comme la maladie — directement à notre corps, l'agressant ou tour à tour lui faisant du bien, la météorologie semble nous différencier les uns des autres presque à l'infini. Certes elle relève de l'intime, tant physiologiquement (tolérance ou intolérance au froid, à la chaleur...) que psychologiquement (météosensibilité). Mais c'est là oublier qu'en même temps, nos réactions sont éminemment *socialisées*. Elles sont en effet en résonance profonde avec notre expérience antérieure, et par là avec notre culture familiale ou régionale⁶, ainsi qu'avec l'air du temps, le mode de vie ambiant... Nombreuses donc, et hétérogènes, les sources qui alimentent (ces métaphores ne sont pas neutres) notre *imaginaire météorologique* et auxquelles il se nourrit. C'est l'ambition du journal que je poursuis que de montrer à l'œuvre, sur le vif, comment s'opère leur combinaison et comment se construit ainsi, presque à notre insu, ce qu'on pourrait appeler une "culture" météorologique⁷.

Car nous participons — c'est en tout cas ma conviction — d'une culture météorologique. Notre année n'est certes pas scandée, comme au Japon par exemple, par des rites de saison qui perdureraient jusque dans les grandes villes. Nos journées ne dépendent plus aussi directement que jadis de l'état du ciel. Nous sommes maintenant en grande partie affranchis des excès du climat (quoique...). Mais, à y mieux regarder, quoique de façon affaiblie et détournée, la météorologie nous touche toujours, nous affecte, nous parle. Nous jouons avec elle, nous savons l'utiliser tour à tour comme complice ou comme bouc-émissaire, elle nous arrange autant qu'elle nous dérange.

Mais, comme il a été dit plus haut, la météorologie "ordinaire" constitue un terrain ingrat pour l'ethnologue du quotidien, le plus souvent discrète sous nos climats et sans saveur, difficile à saisir, parfois presque invisible, quasi muette, comme une compagne qui se dérobe (comme une population en trop bonne santé pour le sociologue de la maladie !). Heureusement, tranchant sur les demi-saisons et sur les "*douze degrés, pluie fine*" (comme me le disait un ami), surviennent périodiquement des situations météorologiques plus marquées, plus affirmées qui semblent vouloir s'imposer à nous et faire événement. Septembre 1994 : en cette journée de grosse pluie, une collègue me parle spontanément de celle qu'elle entendait souvent depuis l'intérieur de l'église de son village natal dans le Morvan. Lui revient alors ce qu'en disait son père : "*Quand il pleut le dimanche, il pleut toute la semaine*". Puisé dans mon légendaire personnel, dans mon propre corpus, voici pour finir un jour de mes étés, fragment de mon livre (Martin de la Soudière, 1999). "*Mes enfants, il fait un temps de pain frais*" : c'est par cette expression que notre père ouvrait la journée, les matins où, triomphantes et amicales en même temps, venaient à nous les montagnes, sur un fond de ciel d'un bleu sans ombre.

6. C'est ainsi, par exemple, que, sous la plume de Jean Rouaud, la pluie (elle dure des dizaines de pages dans son premier roman) se conjugue avec la région nantaise.

7. Comme une historienne-anthropologue, par exemple, a pu parler d'une "culture de l'ivresse" (Nahoum-Grappe, 1991).

C'étaient les Pyrénées ; nous étions en vacances. Immobile et silencieux encore à cette heure-là, l'air était tout de promesse, semblant ouvrir tous les possibles et combler d'avance tout projet, toute attente. L'auto familiale partait alors souvent pour un premier tour au bourg voisin : quelques achats, le journal local; mais nous savions — nous, les enfants — que quelque chose se préparait, de l'ordre de la surprise, du cadeau : le ciel nous était, ces jours-là, favorable. C'était le plus souvent une excursion, une promenade dans les montagnes plus loin que d'habitude, un pique-nique, une vallée, un nouveau sommet.

Souvenir d'un moment autant que d'un lieu, l'évocation, aujourd'hui, du temps qu'il faisait ces jours-là est de ces certitudes qui demeurent, intactes, définitivement, aussi actives encore dans la mémoire qu'un événement majeur de l'existence : accident, grande joie, frayeur. Quant à cette expression : "*Il fait un temps de pain frais*", elle est pour moi de celles — mais chacun d'entre nous a les siennes — qui disent la relation très enfouie entre soi et la météo, prêtes à se réactualiser, à ressurgir, reprendre du service lorsque revient la même nuance de soleil, la même qualité de neige... Un matin pluvieux d'octobre, une soirée déjà chaude de mars ne seraient-ils pas, avant que d'être ce matin-ci, cette soirée-là, une variante et un nouvel exemple d'un autre temps déjà vécu dans l'enfance, qui chemine et perdure en nous comme matrice ou mode d'emploi des temps à venir ?⁸

BIBLIOGRAPHIE (quelques pistes...)

La Grande Oreille. Atelier de littérature orale, n°7, 2000 — *Le goût des saisons*

Les annales de la recherche urbaine, n° 61, 1994 — *Les saisons dans la ville*". En particulier articles de :

AUDURIER-CROS A., Pratiques saisonnières dans la ville méditerranéenne.

GABORIAU P., Les rythmes journaliers et saisonniers des clochards.

GUILLERME A., Les saisons dans la ville : ouverture.

MULLER Y., La représentation enfantine des saisons dans la ville.

SOUDIÈRE M. (de la), Mauvais temps, morte-saison : un patrimoine paradoxal.

BARTHES R., 1957 — *Mythologies*. Paris, le Seuil.

BERQUE A., 1986 — *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*. Paris, Gallimard.

BONNIN P., 1994 — *Cette ville où coulait d'abondance l'eau claire des canaux, Perpignan*. Perpignan, Conseil d'Architecture, d'Urbanisme et de l'Environnement des Pyrénées-Orientales.

COLETTE, 1929 — "Saisons d'autrefois", in *Sido*.

DESBOIS E., 1990 — Soldats à découvert par temps de guerre. *Études rurales* (n° spécial : "La météo. Pour une anthropologie du temps qu'il fait"), 118-119 : 121-132.

8. Cf. les belles pages que Colette consacre à ce thème.

- DESROZIER M., 1985 — *Introduction à la biométéorologie humaine*, notes de cours n° 7. Paris, École Nationale de la Météorologie.
- GOFFMAN E., 1987 — *Façons de parler*. Paris, Ed. de Minuit.
- LAMONTAGNE S.-L., 1984 — *L'hiver dans la culture québécoise (XVII-XIXèmes siècles)*. Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.
- LAPOUGE G., 1990 — Contribution à une théorie des climats. *Études rurales*. 118-119 : 145-157.
- MARCHAND J.-P., 1990 — Le climat : de l'analyse spatiale au stéréotype. *Études rurales*, 118-119 : 83-101.
- NAHOUM-GRAPPE V., 1991 — *La culture de l'ivresse. Essai de phénoménologie historique*, Paris, Quai Voltaire.
- PEGUY C.-P., 1989 — *Jeux et enjeux du climat*. Paris, Masson.
- PEREC G., 1975 — *Tentative d'épuisement d'un lieu parisien*. Paris, Christian Bourgois.
- PIETTE A., 1992 — *Le mode mineur de la réalité. Paradoxe et photographies en anthropologie*. Louvain-la-Neuve, Peeters.
- REBETZ-BENISTON M., 1994 — *Perception du temps et du climat : une analyse du climat de Suisse romande sur la base des dictons populaires*. Doctorat ès Lettres. Oron-la-ville (Suisse), Stratus.
- ROUAUD J., 1990 — *Les champs d'honneur*. Paris, Ed. de Minuit.
- SANSOT P., 1973 — *Poétique de la ville*. Paris, Méridiens/ Klincksieck.
- SANSOT P., 1990 — Jamais la météorologie n'abolira l'art d'interpréter les signes venus du ciel. Le chariot des quatre saisons à Narbonne. *Études rurales*, 118-119 : 139-144.
- SOUDIÈRE M. (de la), 1987 — *L'hiver. A la recherche d'une morte-saison*. Lyon, La Manufacture.
- SOUDIÈRE M. (de la), 1990 — Revisiter la météo. *Études rurales*, 118-119 : 9-29.
- SOUDIÈRE M. (de la), 1993 — Prendre congé de l'été. *Gulliver* : 189-192.
- SOUDIÈRE M. (de la), 1994 — Le fond de l'air est frais. De quelques usages (discrets) du temps qu'il fait. *Recherches sociologiques*, 25 (2) : 43-60.
- SOUDIÈRE M. (de la), 1999 — *Au bonheur des saisons. Voyage au pays de la météo*. Paris. Grasset.
- VALLAEYS A., 1993 — *Sale temps pour les saisons*. Paris, Hoëbeke.

DEMANDES SOCIALES, SAVOIRS POPULAIRES ET OBSERVATION MÉTÉOROLOGIQUE SCIENTIFIQUE EN FRANCE AU XIX^e S. LE CAS DES SOCIÉTÉS SAVANTES DE PROVINCE

VALENTIN PELOSSE *

RÉSUMÉ

De la Restauration à l'établissement de la III^e République, les Sociétés savantes sont sollicitées par le pouvoir central de contribuer à la création d'un réseau national de stations météorologiques pour recueillir des observations régulières et normalisées. Comme le montre le cas de la Charente-Maritime, la mise sur pied de services météorologiques départementaux sera laborieuse. Les membres des Sociétés intéressés étaient d'abord tentés de répondre à une demande locale avide de résultats immédiats (travaux agricoles, navigation côtière). Dans ce but ils publient au cours du siècle des brochures de type almanach, tentant une synthèse entre, d'un côté, les savoirs populaires concernant le cycle annuel des pratiques culturelles en relation avec la prévision du temps et, de l'autre, les données scientifiques du moment. Cette demande locale de prévision météorologique entraine en contradiction avec le recueil de données normalisées, pratiques parcellaires ne prenant sens que par un récolement à l'échelle nationale (voire internationale). L'article examine les réactions contrastées au cours de la période des Sociétés d'Agriculture et des Sociétés de Sciences naturelles face à la demande du centre, cependant que les Sociétés de Belles-Lettres et Arts s'intéressaient au recueil de dictons météorologiques. La question de la compétence scientifique des Sociétés savantes est problématisée dans une perspective d'un rapport évolutif au local.

ABSTRACT

**Between folk knowledge and scientific meteorological observations :
French regional Scientific Societies in the XIXth century**

From the Restoration regime to the beginning of the Third Republic, the French central power instructed regional Scientific Societies to contribute to the establishment of regular standard data collection through a national weather stations network. The task was not easy, as shown in the case of the Charente-Maritime. Interested Societies members were first tempted to comply with local requests for immediate results concerning agriculture and coastal navigation. With this purpose, they published almanac-type brochures as an attempt to synthesize folk

* CNRS, Université Paris X - Nanterre, France.

meteorological knowledge related to the agricultural year cycle with scientific data. The local requests about weather forecasts were in contradiction to collecting standard partial data, and only meaningful if compared on a national (or international) scale. The Agricultural and Natural Sciences Societies reacted in different ways to the request from the central power, while Literature and Art Societies were only interested in collecting meteorological adages. The scientific skill of the Scientific Societies is questioned here in respect to its evolutionary relationship to local culture and environment.

A la fin du XIX^e siècle existe enfin en France un réseau permanent de stations d'observation météorologique répondant aux normes scientifiques internationales alors en vigueur. C'était le résultat de la laborieuse mise en place sur l'ensemble du territoire de services météorologiques départementaux. Son étude montre la complexité de la demande sociale autour des questions de climatologie et de météorologie, par référence aux besoins de l'État et de groupes sociaux divers. La recherche s'appuie en priorité sur un corpus monographique départemental - la Charente-Inférieure, actuelle Charente-Maritime ¹. Nous pensons que la problématique et les conclusions avancées sur la base de ce corpus, recoupées par d'autres travaux existant sur le thème, sont généralisables.

Le projet scientifique d'une prévision du temps est compris en Europe de l'Ouest dès le XVIII^e siècle comme liée à une collecte régulière des données, et donc à la création d'observatoires des phénomènes atmosphériques (Fierro, 1991). On constate au début du siècle suivant un retard français, pris durant la période 1790-1815, où le pouvoir politique néglige de s'y intéresser - en particulier Napoléon, comme le montre son mépris des recherches de Lamarck. Les choses redémarrent sous la Restauration. Les protagonistes en sont l'institution scientifique centrale, Académie des Sciences et Observatoire de Paris, et à la périphérie les Sociétés savantes de province. L'intrigue est celle d'un centre s'efforçant d'organiser à son idée l'action plutôt désordonnée d'une périphérie. Il faudra environ 60 ans pour construire un réseau départemental (1820-1880).

LES SOCIÉTÉS SAVANTES DE PROVINCE

Les Sociétés savantes de province (SSP) sont des associations réunissant, dans le contexte d'une sociabilité ritualisée, les élites locales intéressées au progrès des sciences, ainsi qu'aux lettres et aux arts. Bénéficiant de la reconnaissance de l'État, et soumises à son contrôle, elles recrutent parmi les notables éclairés, "propriétaires" ou "capacités" (professions intellectuelles), soit une bourgeoisie aux fortes attaches

1. On a exploité d'abord les sources, imprimées ou non, des Archives départementales (La Rochelle). Elles relèvent de la série T (de 4T-9 à 4T-14 inclus) ainsi que des cotes P6 (surtout P6/4 et P6/5), Br1038, C-228, et d'autres.

rurales. Une référence littéraire en serait, sur un mode ironique, « *Bouvard et Pécuchet* » :

«Et comme toutes les douleurs se tiennent, les anciens projets agricoles lui revinrent à la mémoire, particulièrement la féculerie et un nouveau genre de fromage. Pécuchet respirait bruyamment ; et tout en se fourrant dans les narines des prises de tabac, il songeait que si le sort l'avait voulu, il ferait maintenant partie d'une société d'agriculture, brillerait aux expositions, serait cité dans les journaux».

Ce roman, inachevé, sur l'amitié de deux employés aux écritures, nous les montre libérés de leur besogne grâce à un héritage et qui décident de quitter la capitale pour se retirer à la campagne et se consacrer à l'étude. Leur idylle positiviste se poursuit dans la société rurale, durement hiérarchisée, où il s'agit pour les élites instruites et propriétaires de répandre les lumières du progrès. De l'agronomie à l'archéologie, des sciences naturelles à l'éducation, de l'économie politique à la médecine, de l'astronomie à l'hygiène, sans oublier essais littéraires et beaux-arts, collectionnant à tort et à travers, de vagabondages théoriques en expérimentations hasardeuses, pécuniairement désastreuses, tout y passe. A la grande satisfaction du sociologue, le récit des ambitions encyclopédiques des deux héros constituerait un document de première main - observation *in vivo*, la Normandie a été une terre fertile en érudits locaux et en expérimentateurs amateurs - sur la pratique des Sociétés savantes de province en tant que production sociale. Pourtant, rattrapées par l'ironie du discours, les sciences sociales ne sortent pas indemnes d'une confrontation à l'œuvre romanesque restée en chantier : Flaubert ne se laisse pas si aisément réduire ! Mais c'est là une autre histoire.

Sous l'Ancien Régime, les SSP jouèrent un rôle important dans l'activité scientifique ; de grands savants en font partie, comme Réaumur à l'Académie de La Rochelle. Puis elles perdent progressivement de leur prestige. Une thèse classique à leur propos est que les savants amateurs des Sociétés se marginalisèrent au fur et à mesure que chaque discipline scientifique se professionnalisait et s'institutionnalisait (Fox & Weisz, 1980). Leurs membres gardent cependant un rôle non négligeable dans le recueil des données scientifiques à caractère taxonomique (flores et faunes locales et régionales). Et même, pour certaines disciplines en formation comme l'archéologie et la préhistoire, ils font partie d'une sorte de "front pionnier" ².

Au lendemain de la Grande Révolution, les SSP ont d'abord un caractère "généraliste", du type "Société des Belles-Lettres, d'Agriculture, des Sciences et des Arts", mais il y a tendance à une spécialisation progressive : on distingue alors

2. Pour plus de détails voir Pelosse, 1990b.

des Sociétés soit d'agriculture, soit d'histoire (et littérature), soit de sciences naturelles. Par ailleurs le contexte général de fonctionnement renvoie à une spécificité française, un centralisme exacerbé dans le domaine aussi bien politique et administratif que culturel : le couple infernal Paris-Province, c'est-à-dire une problématique de la relation entre un centre et une périphérie. Les relations entre l'institution scientifique centrale et les SSP sont médiatisées par un relais administratif. Ce sera, selon la période, tel ou tel ministère, - l'Intérieur, l'Agriculture, l'Instruction Publique-qui utilise le relais administratif départemental - préfecture et sous-préfecture - pour répercuter les directives *ad hoc* de l'institution scientifique, et assurer le suivi de leur exécution. Il y a donc un volontarisme marqué de l'État, qui contrôle en général d'assez près l'activité des SSP. On peut dire que dès l'origine la météorologie scientifique est une affaire d'État.

Au début le centre exprime une préoccupation qui, selon nos normes actuelles, semble plus climatologique que proprement météorologique ; il s'agit, grâce à une enquête nationale (1821), de vérifier le bien-fondé de l'hypothèse d'une corrélation entre déboisements des régions de montagne, inondations catastrophiques et changements climatiques supposés. C'est seulement à partir, en gros, de 1840, que le centre énonce clairement une demande d'observation météorologique systématique. Ses interlocuteurs privilégiés sont alors les Sociétés d'Agriculture. Durant cette période les efforts du centre restent discontinus, par cycles d'une quinzaine d'années. Comme la périphérie – les SSP – répond mal à son impulsion, l'administration centrale se décourage, et renonce pour un temps. Mais à partir de 1855, le centre désigne d'une manière insistante et continue son objectif : créer un réseau national de stations d'observation météo³. Et les Sociétés de Sciences Naturelles deviennent désormais les interlocuteurs locaux compétents pour réaliser cet objectif, au lieu des Sociétés d'Agriculture comme dans la première moitié du siècle.

Durant cette première période, la périphérie, c'est-à-dire les Sociétés départementales, fait montre aussi d'une orientation moins météorologique que climatologique. Cela se manifeste dans l'accent mis sur le souci hygiéniste, lié à l'hypothèse de l'insalubrité des marais côtiers comme facteur de mortalité et de morbidité. Retenons une brochure caractéristique, la *Notice météorologique pour servir à la statistique du département de Charente-Inférieure* (1837, 48 pages), de Louis-Benjamin Fleury de Bellevue, "ancien député, correspondant de l'Institut et de la Société Centrale d'Agriculture", auteur de "nombreux mémoires relatifs aux sciences". Le premier chapitre donne des séries discontinues entre 1714 et 1834, concernant températures, vents, hauteurs du baromètre, pluies, pour Bordeaux,

3. En 1854, durant la guerre de Crimée (France et Angleterre contre la Russie), une tempête en Mer Noire, dont on s'aperçoit après-coup qu'elle a traversé l'Europe en diagonale, envoie par le fond le fleuron de la flotte française, le *Henri IV*... on en déduit qu'un réseau de stations d'observation météo aurait permis de prévoir la tourmente.

La Rochelle et le canton de Courçon. Les données rassemblées sont, d'un point de vue météorologique strict, disparates et incertaines. Le deuxième chapitre traite de "la salubrité de l'air" et de la mortalité comparée des communes du département (tables), en fonction de la proximité et de l'entretien des marais, que l'auteur propose par ailleurs d'assainir grâce à des plantations d'arbres. Depuis la création du port militaire de Rochefort sous Louis XIV au fond de l'estuaire de la Charente, la morbidité et le taux de mortalité des troupes en garnison font problème. Sur toute la façade atlantique, la corrélation établie entre assainissement du climat et assèchement des marais est banale.

A côté du souci hygiéniste, il y avait par ailleurs celui de répondre à une demande commune de prévision du temps (agriculture, pêche, navigation côtière). Ce dernier aspect pose la question de la relation des membres des SSP avec le savoir météorologique populaire.

LA TENTATION DES ALMANACHS

Il s'agit d'un savoir campagnard, local, d'abord lié aux pratiques agricoles. Il s'exprime par des dictons, s'inscrit dans le calendrier chrétien traditionnel des grandes fêtes religieuses et des Saints, fait référence aux phases de la lune. Il donne lieu à une expression écrite séculaire, les Almanachs, ouvrages de colportage vendus depuis le XVI^e siècle sur foires et marchés. Les membres des SSP, en raison de leurs attaches rurales, ne sont pas ignorants de ces croyances et pratiques traditionnelles concernant le temps. Certains recueillent même proverbes et coutumes sur le thème et publient les résultats de leurs collectes dans les bulletins des Sociétés, nous y reviendrons. D'autres veulent répondre à une demande publique immédiate et s'essayent à une synthèse entre savoir populaire commun, tel qu'exprimé dans les Almanachs, et nouvelles données scientifiques. On rencontre ainsi dans les fonds d'archives des Almanachs que nous qualifierons volontiers de "hybrides".

Donnons l'exemple d'une brochure charentaise intitulée *Année agricole-météorologique de 1841*. La forme en est celle d'un calendrier-almanach, "contenant les résultats d'observations faites dans le but d'appliquer la Météorologie à l'Agriculture et à la Navigation, pouvant servir aux cultivateurs pour régler leurs travaux agricoles et aux navigateurs pour éviter les tempêtes, présentée à la Société d'Agriculture de Saint-Jean-d'Angély par M. Rulland, membre de cette Société" (1840, 12p, grd. in-8 °). L'auteur, M. Rulland, professeur de mathématique au collège de la ville, et "propriétaire", envoie le texte pour diffusion au préfet, qui le communique à la Chambre de Commerce, à la Société d'agriculture de La Rochelle, aux Comices agricoles d'Aytré et au ministère de l'Agriculture (alors responsable du suivi des enquêtes météo).

Au départ de cette étude météorologique, on trouve la réflexion suivante : *“Les naturalistes nous enseignent que l'accroissement des végétaux est due à la sève qui, s'élevant de la terre dans l'intérieur des plantes, y circule, se fixe et éprouve ensuite une élaboration ; mais je ne pense pas qu'ils aient encore précisé les époques pendant lesquelles s'accomplissent ces importants phénomènes.”* L'auteur, lui, se pense en mesure d'apporter ces précisions et a donc *“conçu une année agrico-météorologique composée de 6 périodes. Chaque période renfermant le phénomène de l'ascension et celui de l'élaboration (de la sève) est elle-même partagée en 2 subdivisions”*, ce qui fait annuellement *“dans un temps moyen de 350 jours. 12 différentes époques”*. Le professeur de collège semble largement reprendre le calendrier lunaire de la météorologie populaire traditionnelle. Il se fait fort d'avertir que *“le foin coupé durant la première subdivision de chaque période sèche avec peine et se conserve souvent poudreux”*, ou d'annoncer pour 1841 *“les époques redoutées par la navigation côtière”*. Deux tableaux en forme de calendrier récapitulent l'ensemble des prévisions annuelles, distinguant les phénomènes *“certains”* de ceux simplement *“probables”* ; les noms de saints y sont soigneusement indiqués à leur jour. Ce texte syncrétique se caractérise par un effort de synthèse entre données de la physiologie végétale et savoir-faire paysan concernant le cycle annuel des pratiques culturelles ou de la prévision du temps ; plus précisément, il s'essaye à mettre en corrélation les cycles lunaire et végétatif. C'est un document exemplaire d'une certaine forme de vulgarisation à prétention scientifique à l'intention des populations rurales.

A propos de cette brochure, le statisticien centralisateur du ministère de l'Agriculture rappelle les grands principes :

« comme vous l'aviez prévu, écrit-il au préfet de la Charente-Inférieure, la note de M. Rulland sur ses observations météorologiques à Saint-Jean-d'Angély ne peut être d'aucun usage. Il ne peut y avoir lieu, pour l'exécution du travail général, ni d'applications spéciales des observations, ni de recherches spéculatives, ni de dissertations sur les agents atmosphériques. La demande se borne uniquement à réclamer des observations barométriques et thermométriques mensuelles, accompagnées d'un résumé numérique de l'état du ciel et des vents et d'une détermination de la quantité de pluie tombée, le tout en mesures métriques. La réunion des chiffres annuels donnera les termes généraux pour chaque année. M. Rulland paraît être fort ingénieux, mais il a dépassé de beaucoup le cadre dans lequel les travaux doivent être limités nécessairement afin de pouvoir être exécutables sur tous les points du Royaume. Écrivez-lui dans ce sens et déterminez-le à réduire à ces termes les communications qu'il vous a offertes » (lettre au préfet, 14/7/1843).

Sous le Second Empire, une histoire d'Almanach, "l'affaire Mathieu de la Drôme", aura un retentissement national. Son héros, inventeur et homme politique de conviction républicaine, publie en 1863 chez Plon, grand éditeur, son premier *Almanach météorologique* - il sera vendu à 100 000 exemplaires - où il expose ses théories sur la prévision du temps, basées sur la variation, d'une année sur l'autre, des heures de changement des phases de la lune. Le succès continue les années suivantes, d'autant que son auteur soutient une violente polémique avec le célèbre astronome Urbain Le Verrier, directeur de l'Observatoire de Paris, qui lui refuse la communication des tables udométriques établies par l'Observatoire depuis le début du siècle. Le prétexte en est le manque de compétence scientifique de Mathieu de la Drôme - mais il s'agit aussi pour Le Verrier de couvrir les négligences, voire le trucage, dans le relevé des séries udométriques de son prédécesseur à la direction de l'Observatoire, le grand Arago.⁴ Comme l'indique Noël-Waldteufel (1990) dans un article très documenté (auquel j'ai emprunté les détails précédents), *"en fondant sa théorie sur l'influence de la lune, Mathieu de la Drôme se plaçait dans la lignée des tenants des savoirs naturalistes hérités de la tradition aristotélicienne. Les croyances à l'influence de la lune ont très profondément marqué le monde paysan, et l'on en trouve les traces dans bon nombre d'almanachs. Aujourd'hui encore, cette théorie n'a pas disparu."* A l'instar du professeur de collège charentais un quart de siècle auparavant, Mathieu de la Drôme revendique une légitimité scientifique pour sa théorie. Il tient à se démarquer des faiseurs d'almanachs traditionnels : *"Ce n'est pas dans mon imagination que j'ai trouvé l'influence de l'heure des phases (de la lune). Je l'ai trouvée dans une étude approfondie des soixante années d'observation faites à (l'Observatoire de) Genève. Les phénomènes qui se produisent toujours de la même manière, pendant soixante ans, expriment évidemment une vérité."* Et c'est, semble-t-il, dans le crédit accordé par le public à l'affirmation de Mathieu de la Drôme sur la rationalité de sa démarche - *"je crée une science qui n'a encore existé que de nom : la météorologie"* - qu'il faut trouver les raisons de son succès.

Revenons en Charente. Le ralliement des sociétaires à une pratique scientifique d'observation météorologique va entraîner une rupture à la fois avec la demande locale et le savoir commun intéressant le temps qu'il fera. Il ne sera plus question de bricoler des almanachs ! Mais l'intérêt pour le thème persiste sous la forme d'une curiosité pour les croyances et le dire des campagnards. On en trouve trace sous une forme élémentaire dans les réponses aux sujets de mémoire proposés par les Sociétés sur le thème de ce que l'on peut définir comme un projet de description encyclopédique du "local". Ce genre de concours donnait lieu à cette production particulière que sont les monographies communales, accompagnées de cartes,

4. Que l'amateur outsider ait été un oppositionnel à l'Empire donnait au conflit scientifique et institutionnel une dimension politique tout à fait intempestive du point de vue du pouvoir, d'où son embarras.

souvent rédigées par des instituteurs. Le statut à l'époque de la rédaction de ce type de textes, édités dans les bulletins des Sociétés ou restés manuscrits, n'est pas aisé à déterminer. Vers 1865 une monographie communale pouvait s'organiser ainsi : 1°/ divers renseignements statistiques et géographiques ; 2°/ notice historique ; 3°/ mœurs et coutumes des habitants ; 4°/ superstitions et préjugés ; 5°/ état sanitaire (maladies) ; 6°/ agriculture ; 7°/ industrie et commerce. On trouvera des informations d'ordre météorologique sur le climat local plutôt aux rubriques / 1/ et /6/ ainsi que, d'un point de vue hygiéniste, en /5/. Sous les rubriques /3/ et / 4/, on pourra rencontrer des annotations sur les croyances locales à propos du temps. Par ailleurs toutes ces monographies abordent la question de la diglossie français-patois :

«La classe supérieur e parle le français et tout le monde tient à ce que les enfants apprennent correctement cette langue. Quant à la basse classe, elle parle le patois saintongeais un peu modifié. On y trouve des tournures, des phrases, des expressions agréables, originales, qui perdraient de leur énergie si elles étaient traduites en français. Mêlé de jurons qui lui donnent une énergie grossière, il forme une langue plaisante. Ce langage, n'étant pas écrit, peut recevoir l'orthographe et le style qu'on veut bien lui donner ⁵».

Les modestes monographies communales partagent la curiosité pour les patois et leur qualité d'expressivité avec des travaux beaucoup plus ambitieux de sociétaires tels que les nomenclatures floristiques d'un canton (nom vulgaires en patois et français, usages médicaux, propriétés "superstitieuses", etc). Parallèlement à ces recensements naturalistes, on collecte proverbes et dictons, météorologiques notamment. Ces collectes linguistiques, intégrant éventuellement le savoir météorologique populaire, renvoie à la sensibilité identitaire de bourgeois cultivé au parler régional :

«Pour n'en donner qu'un exemple, emprunté au dialecte de notre contrée, comment pourrait-on suppléer (en français) aux expressions de ramisser, qui peint le bruit des branches et des feuilles sèches lorsqu'on les remue, de siler, qui désigne le cri aigu des martinets, etc.⁶».

L'objectivation a partie liée avec la nostalgie.

5. Bulletin des travaux de la Société historique et scientifique de Saint-Jean-d'Angély, 1866.

6. Le Meyer, Glossaire Aunissien, Mémoires de la Société de littérature de La Rochelle, 1869-70.

LA COMPÉTENCE D'UNE SOCIÉTÉ SAVANTE

Il reste à examiner comment les membres des SSP, longtemps ballottés entre les préoccupations hygiénistes d'une improbable climatologie et ce que nous avons appelé la tentation de l'Almanach, ont finalement été en état de répondre aux injonctions de l'institution scientifique : contribuer à la collecte régulière de données météorologiques selon une procédure normalisée. Ce processus progressif de normalisation apparaît lié à la spécialisation des SSP, qui détermine leur aptitude à saisir le "bon objet scientifique" que leur désigne le centre, ce que nous appellerons leur *compétence*. Nous décrirons la compétence d'une SSP en fonction de divers éléments, ainsi : (a) un *réfèrent cognitif général* (telle discipline scientifique) : (b) une *pratique parcellaire* dudit réfèrent (telle spécialisation agronomique, ou floristique, ou entomologique) ; (c) une *application finalisée*, par exemple déterminer les moyens de combattre un parasite d'une culture, ou interpréter des données météo ; (d) la *pratique sociale* de la Société, par référence à son recrutement et sa relation à l'État. Il faudra, le cas échéant, accepter de se cantonner à (b), tout en renonçant à réaliser(c) - ce qui était le cas pour la météorologie, où la pratique de (c), renvoyant au très long terme, est réservée au centre. C'est en raison d'un niveau de spécialisation plus pertinent, entraînant une compétence supérieure des Sociétés de sciences naturelles par rapport aux Sociétés d'agriculture qu'au milieu du siècle les premières se substituèrent aux secondes dans les questions de météorologie.

Voyons les choses d'un peu plus près. Au début du siècle, nous y avons déjà fait allusion, la dénomination Société d'agriculture s'applique à des Sociétés "généralistes", non spécialisées, du genre "Société d'agriculture, de belles-lettres et de sciences" (à quoi s'ajoute implicitement l'histoire, qui dans le cursus des collèges ressortait aux "humanités"). Amateurs curieux du progrès des sciences, il n'était nullement évident pour la majorité des sociétaires qu'un des corollaires du développement scientifique à l'époque moderne était que désormais les praticiens acceptent de s'enfermer dans les limites d'un savoir "pointu" mais parcellaire. Pourtant, bien que des Sociétés "généralistes" aient subsisté tardivement dans le siècle, on constate sous la Monarchie de Juillet une tendance à la création de sociétés plus spécialisées, notamment en sciences naturelles, en histoire et archéologie. La loi de 1851 instituant des comices agricoles obligatoires dans chaque canton incite les sociétés d'agriculture à affirmer leur spécificité. C'est le cas pour la Société d'agriculture de La Rochelle. Vers 1857 son secrétaire, un châtelain, se référant aux travaux de M. de Dombasle et de A. de Gasparin, déclare qu'en raison des applications de la chimie organique (engrais), et grâce à la création de la comptabilité agricole, l'agriculture a connu "une véritable rénovation", qui la constitue désormais "en science positive". Bref, l'agronomie est ainsi constituée en ce que nous avons désigné par (a), le réfèrent cognitif général. La mission de la Société est donc de diffuser cette science agronomique parmi la masse des agriculteurs. Le fait que les

sociétaires soient des notables ruraux leur permet de jouer un rôle “d’intermédiaire entre la théorie et la pratique”, car “*nos relations extérieures nous mettent au courant des découvertes et des progrès ; nos relations locales nous montrent les embarras, les défauts de nos praticiens*”. A propos des concours-expositions d’agriculture ou d’horticulture, dont les protocoles ont alors été mis au point et qui jouent un rôle si important au XIX^e siècle, il précise qu’une Société d’agriculture a pour mission de “*s’adresser aux intelligences, pendant que les comices font progresser l’agriculture en parlant aux yeux*”.

Malgré les efforts rhétoriques de son secrétaire, la Société restait pourtant “d’agriculture” et non “d’agronomie”, c’est-à-dire que son référent cognitif général (a) était finalement incertain. Lorsqu’il lui faut passer à une application finalisée de type (c), elle se montre peu efficace. Développons un cas précis où les sociétaires agricoles, par contraste avec leurs collègues de la Société des sciences naturelles, montrent une faible compétence. Au début des années 1860, les exploitants de certaines parties du marais se plaignent des dégâts considérables causés aux herbages par un parasite dénommé vulgairement “le vert-gris”, et qui rend le foin inutilisable. Après en avoir beaucoup discuté la Société d’agriculture, impuissante, consulte la Société des sciences naturelles. Celle-ci finit par trouver la solution dans un périodique de Valenciennes qui a consacré un article au “vert-gris” (*Agrotis sagetum*) et préconise le roulage au cylindre des prés atteints⁷. Nous mettrons cette faiblesse de la Société d’agriculture quant aux items (a) et (c) en relation avec sa pratique sociale (d), qui semble avoir été celle d’un syndicat de propriétaires et notables ruraux durement conservateurs. Avec l’installation de la Troisième République et la montée des couches moyennes, leur prééminence socio-politique dans le monde rural s’affaiblira. Les Sociétés d’agriculture vont se dévitaliser ; le relais sera pris au tournant du siècle par des organismes ouvertement professionnels, du type chambre d’agriculture ou syndicats d’éleveurs.

A l’opposé de la Société d’agriculture (la double appartenance de quelques sociétaires ne modifie pas le fait), la Société des sciences naturelles apparaît à l’orée de la Troisième République moins fermée sur un groupe de notables, avec un recrutement plus ouvert aux couches sociales moyennes. Le rapport au référent cognitif général (a) est bien défini. Ses membres, tout en entretenant collectivement une “relation encyclopédique” au milieu naturel local, se spécialisent pour les plus capables d’entre eux dans une pratique parcellaire (b) dudit référent, ainsi que le montre la bibliographie analytique de leurs travaux dans les *Annales* de la Société. Quant à (c), on a vu un cas d’application finalisée où ils font preuve de leur compétence ; on pourrait en citer d’autres, à propos de l’ostréiculture et du vignoble notamment. Autre preuve de leur ouverture d’esprit, le fait qu’à l’origine du démarrage relativement précoce dans le département d’une discipline nouvelle, la préhistoire, durant la décennie 1872-1882, on ne trouve pas les Sociétés historiques

7. *Bulletin de la Société d’Agriculture de La Rochelle*, 1865, n° 30.

locales existantes, mais bien la Société des sciences naturelles (Duguy, 1986). Rien d'étonnant à ce que dans la seconde moitié du XIX^e siècle la Société des sciences naturelles ait représenté pour l'administration un interlocuteur compétent et privilégié⁸, son meilleur relais local pour les questions de météorologie. Mais la météorologie avait de quoi déconcerter les sociétaires, elle qui, par la méthode, ressortait autant à la physique qu'aux sciences naturelles. Même si, par l'expérience de leur propre discipline, la plupart comprenait la nécessité des pratiques parcellaires qu'impose le recueil de données météo utilisables, autre chose était d'accepter concrètement ce qui était exigé d'eux : devenir les dociles éléments d'un réseau national, capables d'exécuter sans rechigner des tâches technico-scientifiques normalisées en vue de fournir les données que rassemblera et interprétera l'Observatoire de Paris. Comme le constatait le secrétaire de la Société, rendant compte de l'activité exemplaire d'un sociétaire, ingénieur des Ponts et Chaussées, *“les observations de ce genre n'ont rien d'attrayant, et le but que le météorologiste se propose est encore dans un avenir assez lointain, par suite du nombre considérable d'observations qu'il s'agit de recueillir sur une immense surface et d'accumuler pendant de longues années, pour qu'il puisse espérer savourer lui-même le fruit de ses labeurs. L'espoir que les générations futures qui doivent venir après lui sauront en tirer quelque profit, fait toute sa joie, qui n'est certes pas celle d'un égoïste, et c'est la seule récompense qu'il attend de ses pénibles travaux”*⁹. Avant de passer collectivement à l'acte il leur fallait intérioriser les impératifs normatifs du centre, ce qui manifestement passait par un processus de sublimation! On peut suivre sur vingt-cinq ans, depuis le début des années 1850, la pénible adaptation de la Société aux directives de l'institution scientifique (Pelosse, 1990a). Mais en 1880 les services départementaux de météorologie fonctionnent, avec les bataillons d'instituteurs ruraux encadrés par les membres des SSP. C'est le début des séries continues de données à l'échelle du territoire national.

On ne conclura pas sur un simple constat du “triomphe de la science sur les savoirs empiriques”, mais de façon plus problématique (Noël-Waldteufel, 1990 ; Delbos, 1993). Ce n'est que très progressivement en effet, au XX^e siècle, que la météorologie scientifique s'est donnée les moyens techniques d'une véritable prévision du temps ; et d'ailleurs à l'échelon local d'un “topo-climat” (dans un rayon de 10 km), où interviennent contraintes orographiques et divers effets induits, les croyances populaires gardent une valeur pratique (Chassany, 1989). Une convergence de phénomènes comme ceux relevant traditionnellement du calendrier lunaire peut d'ailleurs constituer désormais un ou des objets scientifiques pertinents, au titre de ce que l'on appelle l'étude des biorythmes. Dans une perspective plus existentielle enfin, la relation des sociétés et des individus au temps qu'il fait et fera ne ressort pas qu'à l'instrumentalisable.

8. Se constituant en quelque sorte en savant collectif, une Société devenait “l'interlocuteur érudit” de la municipalité (Flouret, 1981).

9. *Annales de la Société des Sciences Naturelles de Charente-Inférieure*, 1864, n° 6.

BIBLIOGRAPHIE

Sources d'archives et ouvrages du XIXe siècle

Archives départementales (La Rochelle). Série T (de 4T-9 à 4T-14 inclus), Cotes P6 (surtout P6/4 et P6/5), Br1038, C-228, et autres.
Annales de la Société des Sciences Naturelles de Charente-Inférieure, 1864, n° 6.
Bulletin de la Société d'Agriculture de La Rochelle, 1865, n° 30.
Bulletin des travaux de la Société historique et scientifique de Saint-Jean-d'Angély, 1866.
Le MEYER, *Glossaire Aunissien, Mémoires de la Société de littérature de La Rochelle*, 1869-70.

Ouvrages récents

CHASSANY, J.-P., 1989 — *Dictionnaire de météorologie populaire*. Paris, Maisonneuve et Larose.
Collectif, 1990 — *Etudes rurales*, 118-119 : 8-174 (articles sur le thème de "La météo. Pour une anthropologie du temps qu'il fait". réunis par Martin de La Soudière).
DELBOS, G., 1993 — "Eux ils croient.Nous on sait.", *Ethnologie française*, 23 (3): 367-383.
DUGUY, Dr. R., 1986 — Cent-cinquantième de la Société des sciences naturelles de la Charente-Maritime (1836-1986). *Annales de la Sociétés des sciences naturelles de Charente-Maritime*, supplément, avril 1986, La Rochelle, Muséum d'Histoire Naturelle.
FIERRO, A., 1991 — *Histoire de la météorologie*, Paris, Denoël.
FLOURET, J., 1981 — L'Académie des Belles-Lettres, Sciences et Arts de La Rochelle (1732-1982). *Revue de la Saintonge et de l'Aunis* 7 : 91-110.
FOX, R. & WEISZ, G., (eds.), 1980 — *The organization of Science and Technology in France, 1808-1914*. Cambridge Univ. Press - Paris, Ed. de la MSH.
JULIEN-LABRUYERE, F., 1978 — Le temps retrouvé de la Société des Archives Historiques de la Saintonge et de l'Aunis (étude sociologique, 1874-1914). *Revue de la Saintonge et de l'Aunis* 4 : 113-129.
LA SOUDIÈRE, M. de., 1999 — *Au bonheur des saisons. Voyage au pays de la météo*. Paris, Grasset.
NOËL-WALDTEUFEL, M.-F., 1990 — La météorologie entre science et savoir. L'affaire Mathieu de la Drôme. *Etudes rurales*, 118-119 : 59-68.
PELOSSE, V., 1990a — Observation météorologique et Sociétés savantes de province, ou la désignation du bon objet scientifique (1821-1978). *Etudes rurales*, 118-119 : 69-82.
PELOSSE, V., 1990b — *Un certain rapport au local : les sociétés savantes de province (Charente-Maritime, XIX^e et XX^e siècles)*. Paris, Ministère de l'Environnement, convention SRETIE 85052, fascicule II, repr., 61 pages.
ROCHE, D., 1978 — *Le siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux, 1680-1789*. Paris-La Haye, Mouton.

ETHNO-METEOROLOGY : A MODERN VIEW ABOUT FOLK SIGNS

Vyacheslav RUDNEV*

ABSTRACT

Ethno-meteorology is a scientific trend in studying the ethnic specificity of traditional ideas of different peoples of the world linked with the weather, in the context of modern ideas of natural science. Specific comparative research of the ethnographical materials testifies to the link between folk ideas in the field of meteorology and the traditional mode of life. Investigations in the field of ethno-meteorology show that a complex interdisciplinary approach to the research of folk signs opens considerable potential for a perspective of the study of traditional folk culture and also for exposing the original material to the empirical observer of nature over a long period.

RÉSUMÉ

Ethno-météorologie : une vision moderne des savoirs populaires

L'ethno-météorologie est un courant scientifique qui étudie la spécificité ethnique des idées traditionnelles de différents peuples du monde en relation avec le climat, dans le contexte des idées modernes des sciences naturelles. Une recherche comparative spécifique sur des matériaux ethnographiques atteste le lien entre les idées populaires concernant la météorologie et le mode de vie traditionnel. Des investigations dans le domaine de l'ethno-météorologie démontrent qu'une approche interdisciplinaire complexe sur les savoirs populaires ouvre un potentiel considérable dans la perspective d'une étude de la culture populaire traditionnelle. Elles mettent également des matériaux originaux à la disposition des observateurs empiriques de la nature.

ETHNO-METEOROLOGY AND FOLK KNOWLEDGE

Time presents every new generation of scientists with ever new problems and, at the same time, allows them to assess what is already known, from a different and unexplored point of view. First and foremost this applies to the study of

* Institute of Ethnology and Anthropology. Russian Academy of Sciences. 32-A, Leninsky Prospekt. 117334. Moscow. RUSSIA

humankind and nature and the interaction between them. At present, when social and natural sciences have proved the existence of complex chains of interdependence in nature, and the fact that mankind has yet to identify the laws of its inherent organisation, then a search for qualitatively new and non-traditional ideas and approaches is especially urgent. This is shown in practice in the special attention given to interdisciplinary studies, in the use of ideas which were once put forward by scientists, but which have since been rejected and forgotten, and in traditional folk observations and signs.

Contemporary works by both anthropologists and natural scientists, devoted to the study of man and nature, are distinctive in the attention they give to traditional folk culture. These have resulted in the use of folk medicine and diagnosis, including the use of rotation for traditional crops.

Represented in the traditional cultures all over the world are various signs, recipes, recommendations for economic activity, treatment and diagnosis of diseases, etc. The division of these signs into the rational and irrational, which was made by ethnology, more often than not, according to the criterion of simple evidence, promoted the appearance of an area of knowledge known as “folk knowledge”. At the same time the consensus of this criterion predetermined the relative nature of the division itself. As time went by ideas about the world underwent changes, many signs previously regarded as superstitions were included in “folk knowledge”. That was the case, for instance, with the signs used for diagnosing human diseases by changes in the iris of the eye. They initiated the appearance of a new field in modern science - iridodiagnostics.

In this connection it is interesting to consider the possibilities and potential perspectives for studying ethnographic material for the sciences concerning humankind and nature, and the exploration of the cognitive activity of humans. Given the complex and multifaceted nature of the problem, let us confine ourselves to considering only one aspect of traditional folk culture : ethno-meteorology - a field of ethnology which concentrates on the specific ethnic character of the ideas of the peoples of the world connected with meteorological factors.

ETHNO-METEOROLOGY AMONG RUSSIAN PEASANTS

For this purpose let us turn to the traditional ideas of the Russian peasants who lived in the Central European part of Russia - farmers engaged in growing grain crops, flax, vegetables and fruits, as well as breeding cattle. In this region they were for centuries totally dependent on the weather. Folk signs such as “*May with water-June with grass*”, “*much snow-much bread*”, which closely related the abundance of bread and hay (so important for the Russian peasant) with the specific

character of local weather conditions, reflect the peculiarities of folk observations of weather. Often it is not the weather itself that is of prime importance but its influence on economic activity. The dependence of farming on weather conditions predetermined a diversity and thoroughness with which the weather was observed.

Short-term weather forecasts were based on observing hygroscopic substances (salt, tobacco, wool), characteristics of atmospheric phenomena (rainbows, halos), behaviour of animals, birds and insects (swallows flying low to the ground herald rain), the condition of plants (dandelions not opening their blossoms in the morning means rain), and sensations of the observer himself (a pain in the bones and joints indicates rain).

Long-term forecasts (from several days to several seasons) were based on observing the cyclic natural phenomena (for example, frosts on *Kreshcheniye* - 19 January, hot weather and thunderstorms on Ilyin Day - 2nd of August), “entailing” periodical phenomena “*if Samson Day, 10th of July, is rainy, the following seven weeks will be the same*”, and phenological indicators (a heavy yield of acorns and nuts, and few mushrooms in autumn are indicative of a snowy, cold winter). According to meteorological signs, long-term forecasts were often simultaneously based on calendar and phenological observations : for instance, the appearance of ducks before *Blagoveshcheniye* (7th of April) was associated with the coming of warm weather.

Meteorological signs reflect both the natural and climatic conditions of Central Russia and the outlook of the observer - the Russian peasant farmer. Although locally limited by the number of phenomena which can be observed, traditional meteorological observations are extremely varied, for they include observations of the Sun, Moon, constellations, flora, fauna and man’s sensations. The thoroughness with which the Russian peasant observed nature allowed him to detect a number of interdependent links, for example : the time between the cherry tree blossoms and the latest frost ; the colour of bird’s plumage and forthcoming precipitations ; good weather on *Pokrov* (the first day of October according to old style of Russian calendar) and the weather of the coming winter ; and even between the time of coming rain and “place” at the end of the rainbow ; and in which ear man has a ringing. It was the use of data obtained by natural scientists (physicists, phenologists, meteorologists) in analysing this syncretic material that made it possible to determine the elements of the rational and irrational, and, in particular, promote a re-assessment of the significance of some signs and superstitions. For instance, after analysing long-term meteorological observations, it was actually proved that a cold first day of October (*Pokrov*) did indicate lower average temperatures in November and December, and that a blossoming cherry tree could practically serve as an indicator of the seasonal warming of weather in Central Russia.

The presence of meteorological signs in the traditional culture of all peoples of the world gives us an exceptional opportunity to conduct wide-scale comparative research.

The similarity of natural and climatic conditions predetermined the common character of meteorological signs used by peoples who at that time had little in common, either in their cultures or the place where they lived. This pertains to both short-term forecasting signs (the majority of peoples of Europe and North Asia use signs linking the state of hygroscopic objects with forthcoming rain), and long-term ones (for example, warm days in early autumn, dubbed “*Babiye leto*”, or Indian summer, are registered by peoples of Europe and North America alike). A comparative analysis of ethnographic material shows that the specific features of economic activity, life style and the religious factor add diversity to the traditional meteorological ideas of every nation. It is possible to follow this process more consistently by using the ethnographic material collected in the Middle Volga area - a multiethnic region populated by Russians, Chuvash, Tartars, Marii and Udmurts. The Chuvash who lived there traditionally observed the periods of the lunar calendar to make long-term forecasts of weather and harvest, the Tartars linked that with the 12-year cycle calendar, and the Russians made use of the solar agricultural calendar. However in the 19th century, the Chuvash, who were recognized in the region as “Weather oracles”, used all these methods to forecast weather.

CONCLUSION

The connection of traditional meteorological ideas with natural and climatic conditions and ethnographical factors strengthens the link of ethno-meteorology with a definite ethno-ecological system. This determines the significance of material provided by ethno-meteorology for natural scientists (which is connected with a possibility of finding unknown indicators of weather fluctuations and chains of interdependence in nature), ethnographers and historians of culture (who have the opportunity to study the cognitive activity of Man, taking into account the traditional life style of the ethnic community), as well as the expediency of their complex inter-disciplinary study. Ethno-meteorology is a particular case, an aspect of the far-ranging theme of man's perception of the laws of nature and the study of man's cognitive activity of traditional pre-industrial society. Ethno-meteorology shows the potential of ethnographic material primarily based on the observation of nature. These observations reflect the phenomena under observation, the state of nature and ideas and the viewpoint of the observer himself - the hunter, fisher, farmer, cattle breeder - who, due to his close contact with nature, perceives himself as an inherent part. The example of ethno-meteorology proves that a complex inter-

disciplinary approach radically promotes the enrichment of the data bank of empirical observations of nature (which is important for natural sciences), and the specification of ideas held by ethnographers about the rational and irrational in traditional folk culture. Numerous examples of this kind can also be found among traditional folk ideas connected with predicting earthquakes and the state of Man. For instance, the new trend in science-biolocation stemmed from the folk tradition of searching for objects hidden in the earth with the help of “rods” (*lozokhodstvo*).

Being of great practical value, all the examples mentioned above simultaneously urge one to pay more attention to the cognitive activity of Man towards traditional society as a whole, as well as to the peculiarities of man’s perception of the surrounding world.

In studying the cognitive activity of Man, modern science stresses the fact that his perception can be fully valued only when it employs two different methods of cognition (the principle of complementarity). Different cerebral hemispheres of the human brain are responsible for different functions - one for logical structures, the other for images. Image thinking ensures the cognitive activity of Man through synthesizing logical structures.

It would appear that a special study of traditional ideas and ethnographic material connected with the cognitive activity of ethnic communities can promote, not only a better understanding of the traditional perception of the world by Man in pre-industrial society, but also the study of important problems of human nature as a whole.

BIBLIOGRAPHY

- DMITRIYEV A. A., YAGODINSKY V.N., 1984 — *Moskvichu o pogode (About Weather to Moscovites)*. Leningrad. (in Russian).
- LEBEDEVA A. A., 1987 — « The Folk Knowledge of the Slavs ». In : *Etnografiya Vostochnyh Slavyan. Ocherki Tradicionnoy Kultury. (Ethnography of the East Slavs. Essays of the Traditional Culture)*. Moscow. (in Russian).
- RUDNEV V. V., 1990a — « Russian Folk Meteorology in the European Russia ». In : *Cultural and Environmental Dimensions of Health*. New Delhi (India), Ed. Buddhadeb Chaudhuri.
- RUDNEV V. V., 1990b — Etnometeorologija. K voprosu izucenija tradicionnyj narodnyh znanij. (Ethnometeorology. Studying Traditional Folk Knowledge). *Sovetskaja etnografija*, 4 : 42-54. (in Russian).

ENTRE BONNES ET MAUVAISES ANNÉES AU SAHEL CLIMAT ET MÉTÉOROLOGIE POPULAIRE EN PAYS SONINKÉ (MAURITANIE, SÉNÉGAL) AUX XIX^e ET XX^e SIÈCLES

Monique CHASTANET*

RÉSUMÉ

La connaissance du climat et sa prévision occupent une place importante parmi les savoir-faire qu'a dû développer la société soninké pour s'adapter aux contraintes du milieu sahélien. La perception du temps qu'il fait et la structuration du temps qui passe sont étroitement liées, même si d'autres calendriers sont en vigueur à côté du calendrier agricole, témoins de la pénétration ancienne de l'Islam et de la colonisation française. Les Soninké sont particulièrement soucieux des différentes formes d'apport en eau : « pluies utiles » de l'hivernage, crue du fleuve, rosée de la saison sèche. Les prévisions météorologiques, qui s'inspirent notamment d'une observation du monde animal et végétal, interviennent dans les stratégies culturelles à côté de facteurs socio-économiques tels que les ressources foncières ou la force de travail disponible. La formulation de ces prévisions et en particulier l'absence de proverbes se référant à des repères relativement fixes d'une année sur l'autre, comme c'est l'usage en Europe, témoignent encore une fois de l'importance du système calendaire dans la constitution et la transmission du savoir météorologique.

ABSTRACT

**Good and bad years in the Sahel :
Climat and folk meteorology in Soninke land (Mauritania, Senegal)
in the XIXth and XXth centuries**

Climate knowledge and prevision are important concepts within the Soninke savoir-faire in adapting to the constraints of the Sahelian environment. Weather perception and time structuration are still linked, even though calendars originating from Islam and French colonization overlap the traditionnal agricultural calendar. The Soninke are particularly concerned with available water, whether it comes from the "useful rains" of the rainy season, river floods or dry season dew. Weather forecasting is based on observation of animals and plants. It plays a part in agricultural strategies, together with socio-economic factors such as land resources or available manpower. The forecasting methods, which do not include adages referring to relatively fixed yearly timing marks as in Europe, show the important role of the calendrical system in constituting and transmitting meteorological knowledge.

* Historienne, CNRS-MALD UPRESA 8054, Université de Paris-I, 9 rue Mahler, 75004 Paris.
E-mail : monique.chastanet@wanadoo.fr

L'une des contraintes du climat sahélien réside dans la grande variabilité de l'apport en eau, en termes de quantité et de répartition dans l'espace et dans le temps. Cette irrégularité, conjuguée avec d'autres facteurs écologiques et socio-économiques, s'est traduite sur la longue durée par l'alternance de bonnes et mauvaises années agricoles. Pour s'adapter à ce milieu et faire face à des situations de pénurie, les sociétés sahéliennes ont dû mettre en œuvre des stratégies de subsistance et de survie. Une connaissance fine du climat et des ressources en eau ainsi que différents modes de prévision météorologique occupent une place importante parmi les savoir-faire qu'elles ont ainsi élaborés.

Nous en verrons un exemple avec la société soninké du Gajaaga et du Gidimaxa, deux régions de la haute vallée du Sénégal (cf. fig. 1)¹. Le recueil des sources orales a porté sur les villages situés aujourd'hui au Sénégal et en Mauritanie². Elles constituent l'essentiel de la documentation, les archives coloniales étant peu "loquaces" en la matière. Je noterai d'emblée la difficulté de faire une analyse historique d'un savoir populaire en l'absence de sources écrites sur lesquelles s'appuyer. En effet, le propre des savoirs locaux étant d'être liés à leur mise en pratique, les données qui permettraient de reconstituer un savoir "dépassé" disparaissent généralement avec lui. Un exemple de décalage entre le savoir météorologique des Soninké et la réalité actuelle nous permettra de revenir sur ce problème.

Il est impossible d'isoler les éléments du climat des moments de l'année où ils se situent et, par conséquent, de la structuration du temps. La langue française nous y invite implicitement en ne distinguant pas, comme l'anglais, "time" et "weather". De même en soninké, l'expression du "temps qui passe" et du "temps qu'il fait" sont-elles étroitement liées. Il n'existe pas de terme générique pour désigner le climat ou le temps météorologique mais différentes formules qui se réfèrent à des moments précis : *Lenki moxo* ? Quel temps fait-il aujourd'hui, mot à mot "comment [fait-il] aujourd'hui" ? *Daaru moxo* ? Quel temps faisait-il hier ? *Xori xaaxu danginte ke siro* ? Est-ce que le dernier hivernage a été bon ?³ L'analyse du calendrier ou plutôt des calendriers en usage en pays soninké constitue donc un détour obligé, avant d'étudier la perception du climat et le savoir météorologique.

1. A titre indicatif, la hauteur interannuelle des précipitations à Bakel de 1920 à 1984 a été de 470 mm, les valeurs extrêmes ayant été de 870 mm en 1967 et 154 mm en 1984 (Olivry & Chastanet, 1989 : 116 & 122).

2. Mes enquêtes ont été effectuées de 1980 à 1986. J'ai pu les compléter à Paris, en 1992 et 1993 (date à laquelle ce travail a été réalisé), auprès d'immigrés soninké ayant un passé de cultivateurs et reconnus pour leurs connaissances dans ce domaine.

3. Pour faciliter la lecture des termes soninké, voici comment prononcer certains caractères : *e*, pré ; *u*, pou ; *c*, tiare ; *g*, gare ; *h*, anglais *hat* ; *j*, dialogue ; *l* ou *ll*, balle ; *ñ*, panier ; *ŋ*, comme dans l'anglais *song* ; *q*, comme le qaf arabe ; *r*, roulé ; *s*, glace ; *t*, tante ; *w*, anglais *water* ; *x*, comme la jota espagnole. Les voyelles longues sont redoublées.

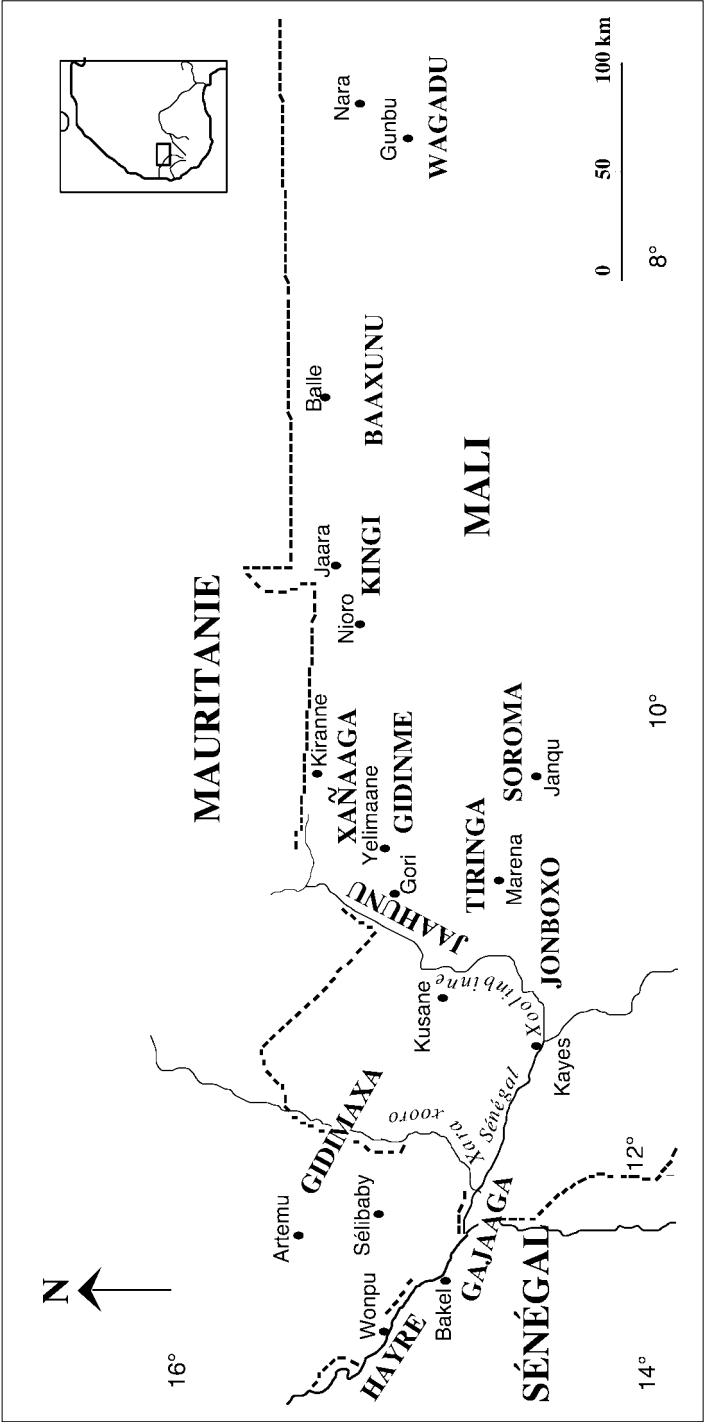


Fig. 1 : Le pays soninké

Calendrier agricole et calendrier musulman

Calendriers et histoire

Les systèmes de découpage du temps en vigueur aujourd'hui en milieu soninké témoignent de l'histoire de cette région. Je n'étudierai pas l'introduction, à la période coloniale, du calendrier grégorien, qui s'est progressivement imposé parallèlement aux calendriers plus anciens. Je ne m'attarderai pas non plus sur le calendrier de la traite, tombé aujourd'hui en désuétude mais qui a rythmé certaines activités agricoles et commerciales de la haute vallée du Sénégal, depuis les premiers contacts avec les Européens au début du XVIII^e siècle jusqu'à la première moitié du XX^e siècle (Chastanet, 1983). Mon analyse portera en revanche sur les calendriers soninké et musulman, qui sont les plus "concernés" par cette étude du climat et de la météorologie populaire.

Depuis le début du VIII^e siècle, les Soninké et en particulier les familles commerçantes islamisées ont joué un rôle d'intermédiaires entre l'Afrique du Nord et le Soudan occidental, en participant au commerce transsaharien de l'or et des esclaves. Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, cette société s'est caractérisée par la coexistence d'une aristocratie guerrière animiste, détentrice du pouvoir, et de familles maraboutiques, socialement inférieures mais très influentes en réalité (Chastanet, 1987). Différentes croyances et pratiques religieuses, différents systèmes de valeurs se sont maintenus jusqu'à une période récente. Mais l'Islam n'en a pas moins imprégné l'ensemble de cette société, à travers l'adoption du calendrier musulman notamment. En 1886-87, le ralliement massif des Soninké du haut Sénégal au jihad du marabout M.L. Draame a exprimé leur résistance contre la colonisation française tout en marquant le début d'une seconde phase d'islamisation. Celle-ci s'est poursuivie jusqu'à nos jours, en touchant toutes les catégories sociales.

Depuis plusieurs siècles, la culture musulmane a profondément influencé la société soninké dans la perception et la structuration du temps. A tel point qu'il est difficile aujourd'hui de reconstituer un calendrier soninké préislamique, en dehors du domaine agricole et de certains rythmes quotidiens où il a continué à fonctionner.

Des calendriers distincts mais associés

J'envisagerai successivement différentes unités de temps – année, mois, semaine, etc. – en faisant la part de ce qui revient à chaque calendrier, tout en soulignant les interférences.

L'année se dit *siine* en soninké, sans doute de l'arabe *as sana*, mais aussi *xaaxo*, terme soninké dont le sens premier désigne la saison des pluies. On utilisera le premier terme pour dire que tel événement a eu lieu telle année, mais on exprimera

l'âge de quelqu'un en "hivernages", comme on peut le faire en français en nombre de "printemps"⁴. L'année musulmane se caractérise par la succession de douze mois lunaires, appelés *xaso* en soninké⁵, et par un certain nombre de fêtes religieuses qui la ponctuent.

Mobiles d'une année sur l'autre, ces mois et ces fêtes sont décalés par rapport au rythme des saisons. Un calendrier local, solaire, s'est donc maintenu à côté du calendrier musulman pour répondre aux besoins d'une société agricole, comme dans la plupart des régions où l'Islam s'est implanté. Le calendrier soninké, tel qu'il se présente aujourd'hui, est un calendrier saisonnier, en rapport avec les rythmes de l'agriculture pluviale⁶.

La semaine se dit *koye* en soninké et se compose de sept jours dont l'appellation est empruntée à l'arabe. Elle comporte des jours particuliers, au regard de la culture soninké ou musulmane. Le lundi, *tene ne* au Gajaaga et *tineeni* au Gidimaxa, on ne cultive pas la terre sous peine d'attirer les sauterelles ou d'autres calamités⁷. C'est aussi le jour où l'on prépare les "médicaments" destinés à assurer une bonne récolte. Le vendredi, *alijuma*, est consacré à la grande prière à la mosquée et, ce jour-là, les chefs de famille ne vont pas aux champs⁸. Quant au samedi, *sibiti*, certaines familles ne voyagent pas, du fait de leurs interdits, *xose*. Il existe, par ailleurs, des jours fastes et néfastes qui varient selon les familles et les activités envisagées : Islam et croyances soninké s'associent dans leur identification.

Le jour de 24 h, *koota*, commence le soir au coucher du soleil : ainsi le "mercredi soir" en français correspond au "jeudi soir" en soninké. Les tours de polygamie, les mariages, les funérailles et autres cérémonies commencent toujours le soir⁹. Le terme soninké *kiye* signifie à la fois le soleil et le jour, opposé à la nuit, *wuro*. La hauteur du soleil dans le ciel marque le milieu du jour, midi, *kin siga*¹⁰.

4. Différents repères chronologiques permettent de situer plus ou moins précisément un événement : le nom du chef de village, du chef du territoire politique soninké ou du chef de canton, une guerre, une année de famine, etc. L'hivernage désigne la saison des pluies en français d'Afrique.

5. Ce terme désigne à la fois la lune et le mois lunaire. Bien qu'il soit actuellement associé au calendrier musulman, il témoigne sans doute de l'existence de mois lunaires préislamiques. Toutefois la question de leurs anciennes dénominations reste posée.

6. Des cultures de décrue, en contre-saison, sont pratiquées dans la haute vallée du Sénégal et dans les régions soninké pourvues de cours d'eau temporaires (Chastanet, 1984). Constituant surtout des cultures d'appoint, dont l'importance varie selon le terroir villageois et le droit foncier lignager, elles ne jouent pas le même rôle que les cultures pluviales dans l'élaboration du calendrier agricole.

7. Cet interdit, qui relève d'une tradition soninké, est plus ou moins respecté aujourd'hui.

8. Les chefs de famille ne travaillent pas sur les champs collectifs, en revanche les cadets, mariés ou célibataires, peuvent cultiver leurs propres champs (sur l'organisation familiale du travail agricole, cf. Chastanet, 1984).

9. Est-ce là une influence du calendrier musulman ou bien en était-il déjà ainsi avant l'introduction de l'Islam ?

¹⁰ De *kiye*, soleil et *sigi*, s'arrêter, se dresser.

Le lever et le coucher du soleil, *kin bakka* et *kin xenna*¹¹, permettent de s’orienter dans l’espace. C’est en fonction de ces points sur l’horizon qu’on situe le nord et le sud, désignés par des noms de régions, *Saheli* et *Banbuxu* pour la haute vallée du Sénégal. Quant au déroulement de la journée, il relève de deux registres différents mais complémentaires : un découpage soninké, qu’expriment notamment les salutations¹², s’associe aux cinq prières musulmanes¹³ pour constituer autant de repères quotidiens.

A un autre niveau, la langue se fait complice de l’articulation d’un double système temporel, soninké et islamique. Ainsi pour désigner la saison, on peut dire tout simplement *mulle*, la saison froide, *kiineye*, la saison chaude ou *xaaxo*, l’hivernage. On peut aussi avoir recours à trois termes qui signifient “instant, moment, époque”, *bire*, *dinma* et *waxati*, ce dernier étant d’origine arabe. On dira de cette façon *xaaxon bire*, *kiineyen dinma* ou *mullen waxati*. C’est sur ce modèle qu’on exprime la notion de calendrier, mot à mot “les moments de l’année” : on dira ainsi *siine dinmanu*, avec le terme soninké *dinma*, ou *siine waxatinu*, avec le terme *waxati* d’origine arabe, quel que soit le calendrier évoqué.

On retrouve cette multiplicité des systèmes temporels dans de nombreuses régions sahéliennes, dans le Delta intérieur du Niger notamment. Gallais (1984 : 40) en parle comme de “temps mal accordés”, ce qui me paraît erroné. Les Soninké, en effet, passent aisément d’un système à l’autre, sans chercher à les faire coïncider de façon précise. C’est pour nous, plutôt, que se pose un problème de “discordance des temps”... Difficulté qui nous est épargnée dans le domaine agricole, où le calendrier soninké s’impose.

L’hivernage, au cœur des préoccupations

Les Soninké distinguent trois principales saisons et deux saisons de transition, qu’on peut situer approximativement par rapport au calendrier grégorien, en notant bien que leur durée varie chaque année (cf. fig. 2). Les premières sont constituées par le *mulle* ou saison froide, de novembre-décembre à février, le *kiineye* ou saison chaude, de mars à mai, et le *xaaxo* ou saison des pluies proprement dite, de juillet à septembre. Des saisons intermédiaires se situent avant et après l’hivernage ; on peut aussi considérer, dans une certaine mesure, qu’elles en font partie. Il s’agit du *kandaara*, en mai-juin, caractérisé par la préparation des champs et l’apparition des premières pluies, et du *kawule*, en octobre-novembre, où tombent les dernières pluies et s’effectuent les premières récoltes. On désigne également la fin de la

11. De *kiye*, soleil, *bogu*, sortir et *xenu*, tomber.

12. Elles font références à la nuit, *wuro*, ainsi qu’aux moments qui vont de 9h environ à midi, *beeteye*, de midi à 15h/16h, *kiraye*, de 15h/16h au coucher du soleil, *lelle*, et après le coucher du soleil, *sunke*.

13. Je n’envisage ici que les prières obligatoires.

saison chaude, en avril-mai, par l'expression *kiineyin kandaara*, mot à mot "le *kandaara* de la saison chaude", les fortes chaleurs de cette période annonçant l'approche du *kandaara*. Ce découpage saisonnier de l'année soninké traduit bien l'importance de l'hivernage dans l'agriculture comme dans les esprits. Notons, par ailleurs, que cette organisation du calendrier n'apparaît guère dans les écrits européens de la période coloniale, ceux-ci ne retenant en général que deux grandes saisons, la saison sèche et la saison pluvieuse¹⁴.

Différents éléments s'associent étroitement dans l'élaboration de ce calendrier : la température, les pluies d'hivernage, les variations de comportement de la faune et de la flore ainsi que les activités agricoles¹⁵. Voici quelques exemples de cycles phénologiques signalant l'approche de l'hivernage :

- la formation sur le palmier dattier, *tamare*, du rameau qui portera les fruits correspond à la fin de la saison chaude.
- les caïmans pondent leurs œufs au début du *kandaara*.
- les feuilles du *yaafe*, *Bauhinia reticulata*, apparaissent également au *kandaara*¹⁶.
- lorsque les feuilles du *kuñe*, *Faidherbia albida*, sont tombées les pluies vont arriver.

Les saisons de transition qui "encadrent" l'hivernage, le *kandaara* et le *kawule*, jouent un rôle important dans la structuration du temps. On peut désigner le début du *kandaara* par l'expression "le 7^e mois après la fin des pluies", *kanmen kutiye xasu ñeru*, qui insiste bien sur ces deux moments charnières de l'année¹⁷. Selon plusieurs témoignages, l'année soninké préislamique aurait commencé avec le *kandaara*, qui précède les pluies d'hivernage et constitue le début d'une nouvelle année agricole. Encore aujourd'hui, cette période marquerait un tournant dans l'année : ainsi, d'un événement ayant eu lieu quelques mois auparavant, pourrait-on dire qu'il s'est produit "l'année dernière"¹⁸. Mais cette interprétation ne fait pas l'unanimité, d'autres personnes présentant plutôt la fin des pluies, au *kawule*, comme

14. Voir par exemple Colombani (1912: 15-17).

15. Je rappellerai, à cette occasion, la définition du calendrier que donne Evans-Pritchard (1968 : 123) : "c'est un rapport entre un cycle d'activités et un cycle conceptuel ; les deux ne sauraient se séparer, puisque le cycle conceptuel dépend du cycle des activités dont il tire son sens et sa fonction".

16. On utilise la cendre de l'écorce et des feuilles du *Bauhinia reticulata* pour préparer les bains d'indigo, destinés à la teinture des tissus.

17. Il s'agit aujourd'hui des mois lunaires du calendrier musulman mais cette expression a pu désigner aussi des mois soninké préislamiques. On peut actuellement situer certains événements en comptant le nombre de mois écoulés depuis la fin des pluies. C'est une datation évidemment très approximative et difficilement comparable d'une année sur l'autre, étant donné la variabilité de la durée de l'hivernage et le décalage entre mois lunaires et saisons.

18. On peut rapprocher cette organisation de l'année soninké du calendrier précolonial du Burundi, où l'année commençait avec les premières pluies (Chrétien, 1993).

19. Cette période correspond aussi aux premières récoltes. Cf. les travaux d'Izard (1984) et de Deverin-Kouanda (1992 : 131-137), d'après lesquels en pays mossi le calendrier solaire commençait au moment des récoltes, au solstice d'hiver.

	Saisons	Pluies d'hivernage	Travaux agricoles
J	MULLE		
F	saison froide		
M	KIINEYE		
A	saison chaude		
M	KANDAARA		préparation des champs
J	préparation des champs et premières pluies	<i>jin buru</i> <i>baawo/getimaare</i>	semis
J		<i>kanme</i>	<i>jo nu</i> , premier sarclage
A	XAA XO	<i>juxa tugunne</i>	<i>filleye</i> , second sarclage
S	saison des pluies	<i>juxa xoore/sitan bere</i>	démariage et repiquage des plants
S		<i>bereti bere</i>	<i>sikkeye</i> , troisième sarclage
O	KAWULE dernières pluies premières récoltes	<i>kuti bere</i>	gardiennage et premières récoltes
N	MULLE		
D	saison froide		récoltes

Fig. 2 : Calendrier soninké et agriculture pluviale*

* La durée des saisons, les périodes de pluies et de travaux agricoles varient selon les années. La correspondance avec les mois du calendrier grégorien est approximative.

une rupture dans l'année¹⁹. On peut voir dans ces contradictions un affaiblissement des anciens repères soninké, lié à l'influence de l'Islam²⁰, ou bien les traces d'une autre structuration du temps, non pas annuelle mais "semestrielle"²¹. Quoi qu'il en soit, la culture soninké reste prépondérante dans les savoir-faire élaborés pour connaître le climat et s'y adapter.

AVEC LA PLUIE, LE BEAU TEMPS

Cela pourrait être la version sahélienne d'une expression bien connue en France... En pays soninké, en effet, la pluie est associée à l'idée de fête et de prospérité. Les enfants l'accueillent avec ce chant :

<i>Kanme li wo li wo</i>	Pluie, viens donc, viens donc !
<i>n na an ku maaro do tiye</i>	Je te donnerai du riz et de la viande ! ²²

Toutefois la réalité est plus complexe : pour que la pluie soit efficace, il faut qu'un certain type d'averse tombe au bon moment et que l'ensemble des pluies soient bien réparties dans la saison, la coïncidence des précipitations avec les besoins agricoles ayant plus d'importance que leur total annuel. C'est ce que sous-entendent les Soninké en parlant de "bon" ou "mauvais" hivernage. En d'autres termes, il faut bien distinguer une "sécheresse climatique" d'une "sécheresse agronomique" (Sircoulon, 1989). Par ailleurs, certaines pluies peuvent causer des dégâts dans les cultures, comme nous le verrons plus loin, sans parler des années où la crue du fleuve dévaste une partie des champs d'hivernage²³.

Bonnes et "mauvaises pluies"²⁴

Les climatologues distinguent trois types de pluies affectant l'Afrique sahélienne : les averses orageuses ou tornades, les averses fortes non orageuses ou pluies de mousson et les averses faibles non orageuses ou bruines (Delorme, 1963 : 4). Cette typologie tient compte du caractère des précipitations mais renvoie

20. Cf. Robinson (1985).

21. On trouve ce type de calendrier dans certaines sociétés africaines. C'est le cas des Eotilé de Côte d'Ivoire : l'année se distribuait en deux saisons, dominées l'une par la pêche, l'autre par les pratiques religieuses, et séparées par deux périodes charnières, en mai et en octobre (Perrot, 1989 : 184).

22. Tout en dansant, les enfants répètent ces paroles à la pluie, censée apprécier comme eux ce plat de fête ! Ce chant a été reproduit par Y. Diagana dans le magazine *Sooninkaara*, 1992, n°6-7.

23. Ainsi la très forte crue de 1922 a provoqué des dégâts en août et septembre. Les cultures de maïs et de riz ont été en partie compromises. Cependant il y a eu de bonnes récoltes de mil et de sorgho, céréales qui constituent la base de l'alimentation. (Archives Nationales du Sénégal, 2G22-1 et 2G22-26).

24. Je remercie A. Gioda, Y. L'Hôte et J. Sircoulon, hydrologues à l'IRD, pour les informations et travaux qu'ils m'ont communiqués.

aussi à la circulation des masses d'air. Quant à la typologie élaborée par les Soninké, au niveau de leur région, elle traduit leur principal souci : l'effet des différentes pluies sur les cultures. Cette classification fonctionnelle aboutit à une grande diversité de types de pluies, définis par la forme des précipitations et par le moment où elles surviennent généralement (cf. fig. 2) :

- *ñugu ji*, "l'eau des Pléiades" : comme leur nom l'indique, elles tombent en principe lorsque ces étoiles sont visibles, au mois de juin. On les attend impatiemment et, d'un village à l'autre, on s'informe des lieux où "les pluies des Pléiades ont passé". Cette expression désigne en fait deux sortes de pluies :
 - * *jìn buru*, "l'eau mauvaise" : appelée ainsi parce qu'il s'agit d'une ou deux averses insuffisantes pour humidifier le sol. En général, on ne fait pas de semis après ces pluies car ils ont peu de chances de réussir.
 - * *baawo* ou *getimaare* : il s'agit de la première grande pluie après laquelle on peut semer. Elle survient 10 ou 15 jours après la "mauvaise pluie". C'est une forte averse qui dure toute une journée ou toute une nuit. Les champs peuvent être inondés pendant quelques heures. Même si l'eau n'a fait que passer, le sol reste humide trois jours avant de sécher.

En observant le ciel lorsque la pluie se prépare à tomber, on peut savoir d'après la disposition et la couleur des nuages s'il s'agit de *jìn buru* ou de *getimaare*. Ces dernières années, la pluie de *getimaare* manque et oblige les villageois à semer après "l'eau mauvaise", *jìn buru*.

- Ensuite vient la période du premier sarclage, *joŋu*, qui dure environ trois semaines. Si l'hivernage est bon, il pleut tous les deux ou trois jours. Ces pluies n'empêchent pas de sarcler mais ne sont pas assez fortes pour permettre de nouveaux semis. On les appelle tout simplement *kanme*, "pluie"²⁵.

Puis deux étoiles ou constellations, *saane*, apparaissent successivement dans le ciel et coïncident avec la période pluvieuse suivante, appelée *juxa*. Il s'agit, en principe, de la période du maximum des pluies de l'hivernage :

- *juxa tugunne*, "petit *juxa*"²⁶ : ce sont des pluies fines, longues et rapprochées. Si l'année est bonne, cette période dure environ deux semaines. On peut refaire des semis après ces pluies. C'est aussi le moment du second sarclage, *filleye*, qui s'accompagne du démariage et du repiquage des plants.

25. C'est le terme le plus général et le plus neutre pour désigner la pluie.

26. On trouve le terme *juxa* dans plusieurs expressions. Il désigne un type de pluie et la période où elle survient, les deux significations étant implicitement liées : *juxan kanme*, pluie de *juxa* ; *juxa binne*, pluie épaisse, mot à mot "pluie noire" ; *juxa xulle*, pluie fine, mot à mot "pluie blanche".

- *juxa xoore*, “grand *juxa*”, ou *sitan bere*²⁷ : ce sont des pluies violentes qui marquent le milieu de l’hivernage. Dans le meilleur des cas, elles surviennent quelques jours après la fin du *juxa tugunne* et durent deux à trois semaines. Les feuilles de mil sont déchirées, certaines terres sont inondées pendant quelques jours, l’eau pénètre en profondeur, le sol durcit en surface. Ce moment peut être désigné aussi par l’expression *derin juxa*, qui implique l’idée d’une végétation épanouie, le terme *dere* signifiant “feuille”. On poursuit alors le second sarclage.
- *bereti bere* : ces pluies peuvent être encore fortes mais se caractérisent surtout par leur grande variabilité dans l’espace. Il peut pleuvoir à un endroit et ne pas pleuvoir à un kilomètre de distance²⁸. Elles tombent environ une semaine après *juxa xoore*, au moment où le mil fait son épis, et durent approximativement une semaine. C’est la période du troisième sarclage, *sikkeye*.
- *kuti bere* : elles ont lieu en septembre-octobre et marquent la fin des pluies, *kuti* signifiant “couper”. Elles surviennent environ une semaine après *bereti bere* et durent une ou deux semaines. A cette période, on récolte le maïs et les variétés hâtives de mil et de petit mil, tandis qu’on protège les autres cultures contre les prédateurs.

Il faut évoquer également les “mauvaises pluies” qui peuvent survenir à tout moment de l’hivernage et sont le signe d’une mauvaise année climatique : ne durant que quelques instants, elles sont insuffisantes pour humidifier le sol et les plantes. On les appelle *guwaxin kanme*²⁹.

Durant la saison sèche, il peut y avoir d’autres apports en eau, plus ou moins bénéfiques pour les cultures :

- les petites pluies, appelées *beyitan kanme*³⁰, qui tombent pendant le *kawule* et surtout le *mulle*, peuvent contribuer à la croissance des cultures de contre-saison³¹. Mais elles peuvent aussi causer des dégâts si elles coïncident avec la moisson des cultures d’hivernage. En effet, on forme des meules avec le mil, le sorgho et le maïs pour faire sécher les épis dans les champs avant de les rentrer dans les greniers. Si ces pluies ont lieu à ce moment-là, elles peuvent faire pourrir les récoltes.

27. Cette expression vient du verbe *siiti* et signifie que cette pluie “donne de la force aux plantes”. On appelle les étoiles qui correspondent à ces deux périodes de pluie *juxa tugunnen saane* et *juxa xooren saane*.

28. Le terme *bereti* exprime l’idée de séparation, de fragmentation.

29. Les nuages se regroupent alors au milieu du ciel tandis que pour les “bonnes pluies”, les nuages envahissent tout le ciel. J’ignore le sens de *guwaxu*.

30. J’ignore également le sens de *beyita*.

31. Ces cultures sont effectuées en saison sèche sur les berges du fleuve ou des marigots et dans les cuvettes du lit majeur du Sénégal, dont les sols ont été imprégnés d’eau pendant la crue. Les semis s’échelonnent d’octobre à décembre.

– durant le *mulle*, caractérisé par des journées relativement chaudes et des nuits froides, la rosée, *nigije* ou *nirigije*, constitue un apport en eau important et bien assimilable par les plantes³². Elle se forme la nuit par ciel clair. En revanche, il n’y en a pas lorsque le ciel est couvert ou qu’il y a du vent³³. Elle contribue à la maturation des céréales cultivées en hivernage et à la croissance des cultures de décrue. Elle permet aussi de mettre en œuvre certaines stratégies : si les premières pluies du *xaaxo* ont été insuffisantes, on peut semer en milieu d’hivernage du sorgho *feela*, qui poussera avec les dernières pluies et avec la rosée de la saison froide.

La rosée est donc un apport en eau appréciable pour les plantes, surtout dans ce milieu tropical sec où la saison des pluies est de courte durée³⁴. Elle ne peut pas, néanmoins, compenser un mauvais hivernage ou une mauvaise crue. Aux yeux des Soninké, il existe d’ailleurs une relation entre le déroulement de l’hivernage et la présence de rosée, comme l’exprime ce proverbe : “*lorsque l’hivernage n’est pas bon, la rosée n’est pas bonne*”³⁵. C’est un point de vue sans doute plus réaliste que cette tradition de l’Empire peul du Macina, selon laquelle Amadou Cheikou a sauvé le pays d’une sécheresse provoquée par Cheik el Bekkay, chef kunta de Tombouctou, en faisant tomber par ses prières suffisamment de rosée pour faire mûrir le mil... (Ba & Daget, 1955 : 282). En pays soninké, le rôle déterminant de l’hivernage dans le déroulement de l’année agricole apparaît bien dans les prévisions météorologiques, qui concernent essentiellement cette saison.

“Maintenant, les oiseaux se trompent”³⁶

Je ne parlerai pas ici des prévisions de type magico-religieux, sur lesquelles j’ai peu d’informations ; j’envisagerai plutôt celles qui font intervenir le comportement des plantes et des animaux³⁷. Il est difficile de faire la part de ce qui revient aux observations et aux croyances dans ce genre de prédictions. On ne peut pas nier, toutefois, qu’elles s’appuient sur une certaine connaissance du monde

32. Elles peuvent l’absorber par leurs parties aériennes (Binet & Brunel, 1967, I : 167).

33. La rosée est “*l’eau atmosphérique condensée d’une manière visible sur les objets et sur le sol refroidi par le rayonnement calorifique qui fait suite à l’insolation*” (Masson, 1948 : 9). Lorsque le ciel est clair, le rayonnement nocturne est intense ; cela provoque un abaissement de la température du sol et entraîne une formation abondante de rosée (*ibid.* : 107). Le vent peut empêcher la condensation de l’eau ou faire s’évaporer l’eau déjà condensée (*ibid.* : 53).

34. Cf. Acosta Baladon & Gioda (1991).

35. On reviendra plus loin sur ses différentes significations.

36. Je remercie S. Daget, G. Morel et J.-L. Guillaumet, respectivement ichtyologue, ornithologue et botaniste à l’IRD, pour les discussions que j’ai eues avec eux.

37. Voir sur ce thème divers articles dans ce volume. En France, les objets et le corps humain peuvent également être porteurs d’indices météorologiques (Noël-Waldteufel, 1984 : 60-67). Je n’ai rien relevé de semblable en pays soninké.

animal et végétal et des phénomènes climatiques. De plus, elles n'établissent pas un simple lien analogique entre ces deux domaines puisque, selon les cas, l'abondance de tel ou tel fruit ou poisson peut constituer un signe météorologique favorable ou défavorable³⁸.

Voyons tout d'abord les signes annonciateurs d'un bon hivernage :

- beaucoup de fruits de jujubier, *fa*, *Ziziphus mauritania*, en saison froide, *mulle*, font espérer un bon hivernage.
- la venue d'un oiseau migrateur, *saxan janbe*, annonce l'approche de l'hivernage. Lorsqu'ils arrivent au *kandaara* pour faire leurs nids, on commence à débroussailler les champs³⁹. Ces dernières années cependant, "ces oiseaux se trompent" : deux mois après leur arrivée, il n'y a pas de pluie.
- au *kandaara*, s'il y a beaucoup de poissons *fuura*⁴⁰ dans les marigots, l'hivernage sera bon. Notons qu'il s'agit de la même faune dans les marigots et le lit mineur du fleuve mais que les différents poissons migrent d'une zone à l'autre selon les périodes de l'année.
- au *kandaara* toujours, si l'on trouve beaucoup de poissons *xooxa*⁴¹ dans les marigots, l'hivernage sera très bon, certaines terres seront même inondées.
- beaucoup de poissons *liɲonge* et *wandoone*⁴² dans le fleuve pendant le *kandaara* annoncent un bon hivernage.
- la floraison rapide au *kandaara* d'une sorte d'"oignon sauvage", *waaga walle*, est le présage d'une bonne année pour le sorgho, pour le *ñeniko* en particulier. Le nom soninké de cette plante est très évocateur puisqu'il signifie "voir l'année prochaine"⁴³.
- les oiseaux *jenjerin xulle*, arrivent après les premières pluies. Si l'on en voit beaucoup à ce moment-là, c'est le signe d'un bon hivernage. Ils passent la saison des pluies dans la région, près des marigots et du bétail. Il s'agit sans doute du héron garde-bœuf (Morel, 1990 : 34).

38. L'observation des plantes joue un rôle important dans les pratiques agricoles : repères saisonniers comme on l'a vu plus haut, et indices météorologiques, elles ont encore d'autres fonctions. Ainsi l'apparition de *taxan renme* ou de *worowolle* dans un champs, "mauvaises herbes" que je n'ai pu identifier, indique que le sol est épuisé.

39. Il s'agit sans doute de la cigogne d'Abdim (Morel, 1990 : 37 ; Rousselot, 1939 : 19). Chez les Soninké de Kaédi, dans la moyenne vallée du Sénégal, c'est la grue couronnée, *xumaare*, qui joue ce rôle annonciateur de l'hivernage. Cet oiseau est d'ailleurs devenu un symbole de pluie et de fécondité (Diagana, 1990 : 14 & 71).

40. Un poisson plat, sans doute du groupe des *Tilapia*.

41. Poisson sans écailles, aux nageoires garnies de piquants, probablement un silure.

42. Lamantin et *Brycinus leuciscus* (ex *Alestes leuciscus*), petit poisson contenant beaucoup de graisse.

43. Cette dénomination va dans le sens où le *kandaara* constituerait le début d'une nouvelle année, comme on l'a vu plus haut.

D'autres observations constituent, en revanche, des indices météorologiques défavorables :

- lorsqu'il y a beaucoup de fruits de *sexenne*, *Balanites aegyptiaca*, au *kandaara*, on craint que le début de l'hivernage ne soit pas bon car c'est un arbre "qui n'aime pas la pluie"⁴⁴.
- beaucoup de fruits de *tunbe* au *kandaara* sont également le signe d'un mauvais hivernage à venir⁴⁵.
- s'il y a beaucoup de poissons *saara*⁴⁶ pendant le *kandaara*, l'hivernage suivant sera très mauvais, il y aura très peu d'eau dans le fleuve.

Considérons maintenant ces différentes prévisions, onze en tout, du point de vue de la durée qui sépare la période d'observation de la période concernée par ces indices :

- une seule associe la saison froide, *mulle*, et l'hivernage suivant.
- neuf mettent en relation le *kandaara*, qui marque l'approche de l'hivernage, avec la saison des pluies.
- une dernière enfin, liée au comportement des oiseaux *jenjerin xulle*, fonctionne à l'intérieur même de l'hivernage.

Cette analyse, qui porte sur un nombre limité de cas, montre néanmoins qu'il s'agit surtout de prévisions à court terme. Elle met aussi en évidence l'importance du *kandaara* comme période d'observation⁴⁷.

Par ailleurs, se pose la question de leur impact sur les stratégies des cultivateurs soninké : choix des sols et des espèces ou variétés cultivées, répartition de la main d'œuvre familiale entre champs collectifs et individuels, nouveaux semis en cours d'hivernage. En fait je me suis rendu compte, au cours de mes différents entretiens, que ces prévisions n'étaient pas déterminantes à elles seules. Elles n'interviennent, en effet, qu'en rapport avec d'autres facteurs tout aussi importants, comme la disponibilité en main d'œuvre ou l'accès à tel ou tel type de sol. Il existe bien un problème foncier en pays soninké, puisque les terres les plus valorisées, en culture sous-pluie et de décrue, sont détenues par les familles dirigeantes. Des parcelles peuvent être concédées temporairement à d'autres familles, contre une redevance dans certains cas. Autre problème crucial, celui du "nombre de houes" comme

44. Les fruits du *Balanites aegyptiaca* ne sont consommés qu'en période de famine. Les fruits du jujubier, en revanche, sont appréciés comme aliments d'appoint même en période d'abondance (Chastanet, 1991 : 261 & 263).

45. Il s'agit sans doute du *Sclerocarya birrea*. On l'utilise notamment pour ses propriétés médicinales.

46. Petit poisson que je n'ai pu identifier.

47. C'est aussi au *kandaara* qu'on prépare des "médicaments" pour avoir de bonnes récoltes. On désigne ces préparations, composées notamment de produits végétaux, par le même terme que "les arbres", *yittu*.

disent les Soninké : il est, en effet, déterminant pour la diversification des stratégies agricoles et leur adaptation aux caprices du climat. Les migrations masculines de travail, qui se sont développées à partir de la fin du XIX^e siècle, se sont traduites à certaines périodes par un manque de main d'œuvre tout à fait dramatique pour l'agriculture (Chastanet, 1992). En d'autres termes, la météorologie en pays soninké doit compter avec les structures sociales et l'exode rural !

A la suite de la sécheresse de ces dernières années, certains arbres, oiseaux et poissons ont diminué en nombre. Mais ils n'ont pas disparu pour autant et se prêtent toujours à ces prévisions. Toutefois des discordances sont apparues entre le climat actuel et ces anciens modes de prévision. C'est le cas notamment des "oiseaux qui se trompent", *saxan janbe*, dont la venue ne s'accompagne plus des premières pluies⁴⁸. Cette région a connu bien d'autres périodes de sécheresse prolongée, au début du XX^e siècle notamment, et des discordances de ce type ont déjà dû se produire. Mais, si la société soninké conserve la mémoire des années de famine (Chastanet, 1983), l'évolution et les variations du savoir météorologique n'ont pas laissé de traces, ce qui le rend difficilement saisissable dans sa dimension historique. Ce savoir populaire a longtemps fonctionné de façon comparable dans les sociétés européennes, relevant du domaine de l'oralité et en empruntant ses formes d'expression.

Météorologie populaire et proverbes

En Europe, les dictons météorologiques ont joué un rôle important dans la mémorisation et la transmission de ce savoir, s'appuyant sur des rimes et sur des repères temporels précis (Chassany, 1970 ; Goursaud, 1978 : chap. VIII ; Rudnev, dans ce volume). On pourrait s'attendre à ce qu'il en soit de même en Afrique, où des proverbes viennent fréquemment ponctuer la conversation.

Parmi les proverbes soninké que j'ai recueillis, deux seulement comportent une prévision météorologique⁴⁹. Ils présentent une certaine similitude, dans la mesure où tous deux établissent un lien entre la saison des pluies et la saison fraîche. Le premier évoque la succession dans le temps de deux apports en eau, la pluie et la rosée :

Kanmen ga na kuti, a ni falle toqqo nigijen ya maxa.

Quand la pluie a cessé, elle laisse la rosée derrière elle.

C'est là son sens littéral mais, en tant que proverbe, sa signification est tout autre. Il s'agit, en effet, des rapports de préséance entre aîné et cadets, entre maître et élèves. Au cours d'une réunion, par exemple, si le plus âgé doit s'absenter, il

48. En fait si ces oiseaux donnent l'impression de "se tromper", cela pourrait être dû au rôle fondamental de leur cycle biologique interne dans leurs migrations.

49. Voir aussi les proverbes cités dans *Contes soninké*, 1987 : 127-129.

peut dire ce proverbe afin que les plus jeunes continuent de parler sans lui. Il autorise, en quelque sorte, un certain partage du savoir et du pouvoir, tout en réaffirmant la place de chacun.

Une autre expression établit un rapport entre la saison des pluies et la saison froide :

Xaaxon ga na siro, mullen xa sirono ya.

Si l'hivernage est bon, la saison froide sera bonne.

Une variante insiste sur le lien qui existe entre les qualités de l'hivernage et de la rosée :

Xaaxon ga na siro, nigijen xa sirono ya.

Si l'hivernage est bon, la rosée sera bonne.

Concrètement cela signifie, comme on l'a vu plus haut, que certaines cultures d'hivernage et que les cultures de décrue pourront bénéficier de la rosée pour se développer, mais aussi qu'il sera difficile de faire des briques à cause du froid et qu'il faudra faire provision de bois de chauffage. En tant que proverbe, cette expression veut dire que les qualités d'un enfant dépendent de celles de sa mère et, par conséquent, de l'éducation qu'il en a reçue : "telle mère, tel enfant", autrement dit !

Il faut donc distinguer, dans ces deux exemples, deux niveaux de signification : si dans leur sens littéral ces expressions apparaissent comme des prévisions météorologiques, lorsqu'elles fonctionnent réellement comme proverbes, le climat n'est plus qu'un prétexte pour exprimer autre chose. Il s'agit donc plutôt de "maximes"⁵⁰ météorologiques, dont la portée en tant que proverbes concerne d'autres domaines.

Il existe par ailleurs de nombreux proverbes, maximes ou devinettes, dont certains termes renvoient au calendrier, à des éléments du climat ou de l'univers : l'année, le jour, l'hivernage, le vent, la pluie, le soleil, la lune. Mais il s'agit simplement de références, dénuées de rôle prévisionnel.

Je suis parvenue aux mêmes constatations pour d'autres sociétés d'Afrique Noire⁵¹ : pas de proverbes météorologiques comparables à ceux qui existent en Europe mais plutôt des proverbes, des maximes ou des devinettes comprenant des références aux éléments du climat ou bien aux récoltes. Cette situation pourrait s'expliquer par la variabilité du climat, dans le cas du Sahel, et d'une façon générale pour l'Afrique Noire par l'absence de repères fixes dans le calendrier. Cette dernière hypothèse semble confirmée par l'analyse de proverbes utilisés en Afrique du Nord et au Moyen-Orient.

50. J'entends par là une expression plus proche de la réalité et moins symbolique qu'un proverbe.

51. Ashanti (Rattray, 1916), Bambara (Travele, 1923), Bété (Holas, 1968), Dogon (Lifchitz & Paulme, 1938), Hausa (Rattray, 1913), Kanem et Bornu (Koelle, 1968), Kru (Herskovits, 1930), Mossi (Bonnet, 1982), région du Fouta Toro (Gaden, 1931).

Dans le monde arabo-musulman, à côté du calendrier religieux, lunaire, des calendriers agricoles, solaires, se sont maintenus, tels que le calendrier julien, syriaque, etc. Il existe donc, comme dans le calendrier grégorien, des repères mensuels en rapport avec le déroulement des saisons.

En Afrique du Nord, on trouve une grande diversité de prévisions et de proverbes : des prévisions météorologiques qui ne s'expriment pas sous forme proverbiale (Joly, 1905), des dictons rimés ou des proverbes qui font référence aux astres et au climat sans comporter de prévision (Brunot, 1928 ; Pellat, 1955), ou encore des proverbes météorologiques à très court terme, comme celui-ci :

« Si un arc-en-ciel apparaît le soir, trouve-toi un endroit chaud, s'il apparaît le matin, va jouer en plein air, mais s'il s'étend d'est en ouest, va dormir au bord de la route » (Al Amily, 1985 : 236-237)⁵².

Quant aux proverbes qui se rapprochent le plus des proverbes météorologiques français, il s'agit de ceux qui font référence au calendrier julien, comme ce proverbe marocain :

« Lorsque le mois de mars est pluvieux, le mois d'avril nuageux et le mois de mai pur et ensoleillé, [c'est signe que] le tiers de la récolte reste disponible » (Benchehida, 1930 : 16).

Au Moyen-Orient, les proverbes sont également très courants, dans le domaine météorologique notamment. Chez les chrétiens maronites du Liban, ces proverbes peuvent prendre pour référence les mois du calendrier syriaque,

« En décembre et janvier reste chez toi avec une grande provision de bois et d'huile » (Feghali, 1938 : 555),

ou bien des fêtes religieuses, fixes par rapport à l'année,

« De la naissance au baptême [de Jésus-Christ], l'eau reste figée en colonne » (Feghali, 1938 : 566).

D'après ces différents exemples, l'existence de repères temporels relativement identiques d'une année sur l'autre semble donc déterminante pour la formulation de proverbes météorologiques. Encore une fois, il paraît bien difficile de dissocier le temps qu'il fait du temps qui passe !

52. Concernant ce type de proverbes, voir aussi Lunde & Wintle (1984).

CONCLUSION

En pays soninké, où la météorologie scientifique ne s'est pas encore imposée, la météorologie populaire intervient toujours, dans certaines limites, parmi les différentes stratégies de lutte contre les aléas climatiques. Mais ce savoir n'est guère reconnu que par ceux qui en font usage. On est loin de la situation européenne où la science météorologique "*commenc[e] aujourd'hui de s'ouvrir à l'idée d'une validité des observations empiriques*" (de La Soudière, 1990 : 21)⁵³. Il s'agit d'un domaine encore peu exploré au Sahel, qui soulève sans doute des problèmes spécifiques. *A priori* le comportement des végétaux et des poissons semble davantage refléter l'hivernage précédent qu'annoncer celui à venir⁵⁴. Toutefois bien des processus sont encore mal connus, en ce qui concerne la physiologie des arbres notamment. La fructification, qui intervient souvent dans les prévisions soninké, constitue pour les naturalistes la phase phénologique la plus délicate à observer, sans parler des prédateurs qui peuvent fausser les estimations de production (Poupon, 1980 : 130, 149, 265, 286). Dans leur tentative de prévoir le temps, les Soninké procèdent d'une autre lecture de la réalité, dont on s'apercevra peut-être un jour qu'elle n'est pas dénuée de fondement... Quoi qu'il en soit, l'étude de la météorologie populaire permet d'appréhender une société, une culture et un certain regard sur le monde.

REMERCIEMENTS

Je remercie O.M. Diagana et D. Fofana avec qui j'ai pu vérifier et préciser certaines données, ainsi que M. Hafid qui m'a aidée à m'orienter dans le domaine maghrébin.

53. Voir aussi le météorologue Chassany (1986 : 8 & 45) qui parle d'"approche scientifique au quotidien" ainsi que les articles de Pelosse et Rudnev, dans ce volume.

54. La reproduction des poissons ayant lieu dans les zones inondées, la superficie et la durée de la crue en sont des facteurs importants. Le moment et l'intensité des précipitations ont des effets sur le calendrier phénologique des plantes. Je laisserai de côté le cas des oiseaux qu'il faudrait examiner espèce par espèce.

BIBLIOGRAPHIE

- ACOSTA BALADON A.N. & GIODAA., 1991 — L'importance des précipitations occultes sous les tropiques secs. *Sécheresse*, 2 (2) : 132-135.
- AL AMILY H.M., 1985 — *The arabian treasure of proverbs and anecdotes. Over 3000 proverbs, maxims & anecdotes from Arabia*. Paris, Manuscrit déposé à l'Institut du Monde Arabe.
- BA A.H. & DAGET J., 1955 — *L'Empire peul du Macina*, T. I. (1818-1853). IFAN, Centre du Soudan, Etudes Soudanaises 3.
- BENCHEHIDA A., 1930 — *Proverbes inédits des vieilles femmes marocaines*. Meknès (sans nom d'éditeur).
- BINET P. & BRUNEL J.P., 1967 — *Physiologie Végétale*. T. I. Paris, Ed. Doin.
- BONNET D., 1982 — *Le proverbe chez les Mossi du Yatenga (Haute-Volta)*. Paris, SELAF, Oralité-Documents 6.
- BRUNOT L., 1928 — Proverbes et dictons arabes de Rabat. *Hesperis*, 8 : 59-121.
- Calendriers d'Afrique, 1984 — *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, cahier 7. Paris, EPHE.
- CHASSANY J.Ph., 1970 — *Dictionnaire de météorologie populaire*. Paris, Maisonneuve & Larose.
- CHASSANY J.Ph., 1986 — *Les couleurs du vent. La météo d'hier et d'aujourd'hui*. Paris, Maisonneuve & Larose.
- CHASTANET M., 1983 — Les crises de subsistances dans les villages soninké du cercle de Bakel, de 1858 à 1945. Problèmes méthodologiques et perspectives de recherches. *Cahiers d'Études Africaines*, 89-90 : 5-36.
- CHASTANET M., 1984 — Cultures et outils agricoles en pays soninké (Gajaaga et Gidimaxa). *Cahiers des Sciences Humaines*, 3-4 : 453-459.
- CHASTANET M., 1987 — De la traite à la conquête coloniale dans le haut-Sénégal : l'Etat soninké du Gajaaga de 1818 à 1858. *Cahiers du Centre de Recherches Africaines*, 5 : 87-108.
- CHASTANET M., 1991 — « La cueillette de plantes alimentaires en pays soninké (Sénégal) depuis la fin du XIX^e siècle : histoire et devenir d'un savoir-faire ». In Dupré G. (éd.) : *Savoirs paysans et développement*. Paris, Karthala-ORSTOM : 253-287.
- CHASTANET M., 1992 — Survival strategies of a Sahelian society : the case of the Soninke in Senegal from the middle of the XIXth C. to nowadays. *Food and Foodways*, 5 (2) : 127-149.
- CHRETIEN J.P., 1993, [1ère éd. 1979] — « Les années de l'éleusine, du sorgho et du haricot. Ecologie et idéologie ». In : *Burundi, l'histoire retrouvée*. Paris, Karthala : 79-103.
- COLOMBANI J., 1912 — *Le Guidimaka, le pays, ses habitants, ses ressources*. Sélibaby, manuscrit déposé à la Bibliothèque du Musée de l'Homme, Paris.

- Contes soninké*, 1987 — Paris, Présence Africaine-ACCT.
- DELORME G.A., 1963 — Répartition et durée des précipitations en Afrique Occidentale. *Monographies de la Météorologie Nationale*, 28.
- DEVERIN-KOUANDA Y., 1992 — *Le corps de la terre. Moose de la région de Ouagadougou : représentations et gestion de l'environnement*. Thèse de Doctorat. Université de Paris I.
- DIAGANA O.M., 1990 — *Chants traditionnels du pays soninké*. Paris, L'Harmattan.
- EVANS-PRITCHARD E.E., 1968 — *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*. Paris, Gallimard.
- FEGHALI M. Mgr., 1938 — *Proverbes et Dictons Syro-Libanais*. Paris, Institut d'Ethnologie.
- GADEN H., 1931 — *Proverbes et maximes peuls et toucouleurs*. Paris, Institut d'Ethnologie.
- GALLAIS J., 1984 — *Hommes du Sahel*. Paris, Flammarion.
- GOURSAUD A., 1978 — *La société rurale traditionnelle en Limousin. Ethnographie et folklore du Haut-Limousin et de la Basse-Marche*. Paris, Maisonneuve & Larose. T. III.
- HERSKOVITS M., 1930 — Kru proverbs. *The Journal of American Folklore*, 69 : 224-293.
- HOLAS B., 1968 — Proverbe, expression de la sagesse populaire bété (Côte d'Ivoire). *Notes Africaines*, 119 : 83-88.
- IZARD M., 1984 — « Le calendrier du Yatenga, (Mossi, Burkina Faso) ». In : *Calendriers d'Afrique, Systèmes de pensée en Afrique Noire*, cahier 7 : 45-55.
- JOLY A., 1905 — Un calendrier agricole marocain. *Archives Marocaines*, 3 : 301-319.
- KOELLE S.W., 1968 [1ère éd. 1854] — *African native literature. Proverbs, tales, fables & historical fragments in the Kanuri or Bornu language*. Akademische Druck, u. Verlagsanstalt Graz, Austria.
- LIFCHITZ D. & PAULME D., 1938 — Devinettes et Proverbes Dogon (Soudan français), *Revue de Folklore Français et de Folklore Colonial*, 4 : 1-57.
- LUNDE P. & WINTLE J., 1984 — *A dictionary of Arabic and Islamic proverbs*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- MASSON H., 1948 — Condensations atmosphériques non enregistrables au pluviomètre. L'eau de condensation et la végétation. *Bull. IFAN*, X : 1-181.
- MOREL G.J. & MOREL M.Y., 1990 — *Les oiseaux de Sénégal. Notices et cartes de distribution*. Paris, ORSTOM.
- NOËL-WALDTEUFEL M.-F. (éd), 1984 — *Après la pluie le beau temps : la météo*, Catalogue du Musée National des Arts et Traditions Populaires. Paris, Réunion des Musées Nationaux.
- OLIVRY J.C. & CHASTANET M., 1989 — « Evolution de l'hydraulicité du fleuve Sénégal et des précipitations dans son cours inférieur depuis le milieu du 19^{ème} siècle ». In Bret B. (éd.) : *Les hommes face aux sécheresses. Nordeste brésilien, Sahel africain*. Paris, EST-IHEAL : 115-124.
- PELLAT Ch., 1955 — Dictons rimés, anwâ' et mansions lunaires chez les Arabes. *Arabica*, 2 : 17-41.
- PELOSSE V., dans ce volume — « Entre savoirs populaires et observation météorologique scientifique : Le cas des Sociétés savantes de province en France au XIX^e siècle ».

- PERROT C.H., 1989 — Le système de gestion de la pêche en lagune Aby au 19^{ème} siècle (Côte d'Ivoire). *Cahiers des Sciences Humaines*, Paris, ORSTOM, 25 (1-2) : 177-188.
- POUPON H., 1980 — *Structure et dynamique de la strate ligneuse d'une steppe sahélienne au nord du Sénégal*. Paris, ORSTOM.
- RATTRAY R.S., 1913 — *Hausa folklore, customs, proverbs*. Oxford, The Clarendon Press.
- RATTRAY R.S., 1916 — *Ashanti proverbs*. Oxford, The Clarendon Press.
- ROBINSON D., 1985 — L'espace, les métaphores et l'intensité de l'Islam Ouest-Africain, *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 6 : 1395-1405.
- ROUSSELOT R., 1939 — Notes sur la faune ornithologique du Cercle de Mopti. *Bull. IFAN*, X, 1 : 1-88.
- RUDNEV V., dans ce volume — « Ethno-meteorology : a modern view about folk signs ».
- SIRCOULON J., 1989 — « La sécheresse du point de vue climatique, hydrologique et agronomique », In Bret B. (éd.) : *Les hommes face aux sécheresses. Nordeste brésilien, Sahel africain*. Paris, EST-IHEAL : 65-68.
- Sooninkaara*, Magazine de l'Association pour la Promotion de la Langue et de la Culture Soninké. 1992, Paris, 6-7.
- SOUDIÈRE de la M., 1990 — Revisiter la météo. *Etudes Rurales*, 118-119 : 9-29.
- TRAVELE M., 1923 — *Proverbes et contes Bambara*. Paris, Libr. P. Geuthner.

**CLIMAT, VARIATIONS SAISONNIÈRES
ET CALENDRIERS**

SAISONS MOUVANTES, PRÉVISIONS, PRÉSAGES ET DÉCISIONS CHEZ LES PEUL DU YATENGA (BURKINA FASO)

Anne BERGERET *

RÉSUMÉ

En tant que société pastorale, les Peul du Foy, au nord du Yatenga, confrontés en permanence à un climat erratique caractérisé par des variations inter-annuelles aussi bien que saisonnières considérables, sont acculés à relever sans cesse ce défi pour parvenir à survivre, eux-mêmes et leurs troupeaux. Comme pour leurs voisins Touareg-Bella, leur représentation des saisons, loin d'être abstraite et figée, est au contraire sous la dépendance du climat, et non d'un calendrier. Au cœur de l'année se situe une courte saison des pluies dont le déroulement concret va déterminer le bien-être, ou au contraire le mal-vivre pouvant aller jusqu'à la sécheresse, la faim et la soif, les maladies et la mortalité pour leur bétail et pour leurs propres familles. Aussi, dans ce temps toujours vécu, il importe au plus haut point de prendre des décisions judicieuses en prévoyant la qualité de la saison des pluies à venir grâce à divers indicateurs : observation des vents, du soleil, des étoiles et constellations (savoir plus spécifiquement touareg), et enfin observation de la phénologie de certains arbres et herbacées, de même que de deux espèces de criquets. Prévisions et présages tendent à s'imbriquer chez les Touareg surtout. Pour ces derniers comme pour les Peul du Foy, le temps climatique et les cycles saisonniers sont prépondérants. Le temps historique n'est pas négligé pour autant, de même que les références aux calendriers lunaires et solaires.

ABSTRACT

Shifting seasons, forecasts, omens and decisions among the Peul of North Yatenga (Burkina Faso)

To ensure their own survival and that of their herds, the Peul of Foy, a pastoral society of North Yatenga, must constantly struggle to overcome the difficulties imposed by an erratic climate, characterized by great variations not only seasonally, but also from year to year. Their representations of the seasons, like those of their neighbours, the Touareg-Bella, are not abstract and fixed but, quite to the contrary, depend upon the climate and not upon the calendar. During the course of the year, the abundance or dearth of rains during a single, short season, determines their well-being or their misfortune, of which the latter may lead to drought, hunger and thirst, sickness and death for their livestock and even for their own families. It is of utmost importance

* Anthropologue. UMR 8575 APSONAT CNRS-MNHN. Laboratoire d'Ethnobiologie-Biogéographie. Muséum National d'Histoire Naturelle. 57 rue Cuvier. 75231 Paris cedex 05.

that judicious decisions are taken, predicting the nature of the forthcoming season of rains by means of various indicators : the observation of the winds, sun, stars and constellations (a domain in which the Touareg are reputed to be particularly knowledgeable) and, finally, the observation of the phenology of certain trees and herbaceous plants as well as two species of crickets. Forecasts and omens tend to be intertwined, for the Touareg in particular. The weather and seasonal cycles are of primordial importance for both the Touareg and the Peul of Foy. Nonetheless, historical time is not ignored, and references are made to both solar and lunar calendars.

Plus encore peut-être que les agriculteurs, les sociétés pastorales ont développé une connaissance approfondie du climat, car c'est au premier chef qu'il affecte leur vie et conditionne leur survie. Le climat caractérise en effet l'espace/temps qui est leur milieu de vie. Leur espace est un système ouvert, un ensemble d'écosystèmes divers dont chacun est caractérisé par un microclimat particulier qui, avec les caractéristiques du sol, détermine les potentialités végétales.

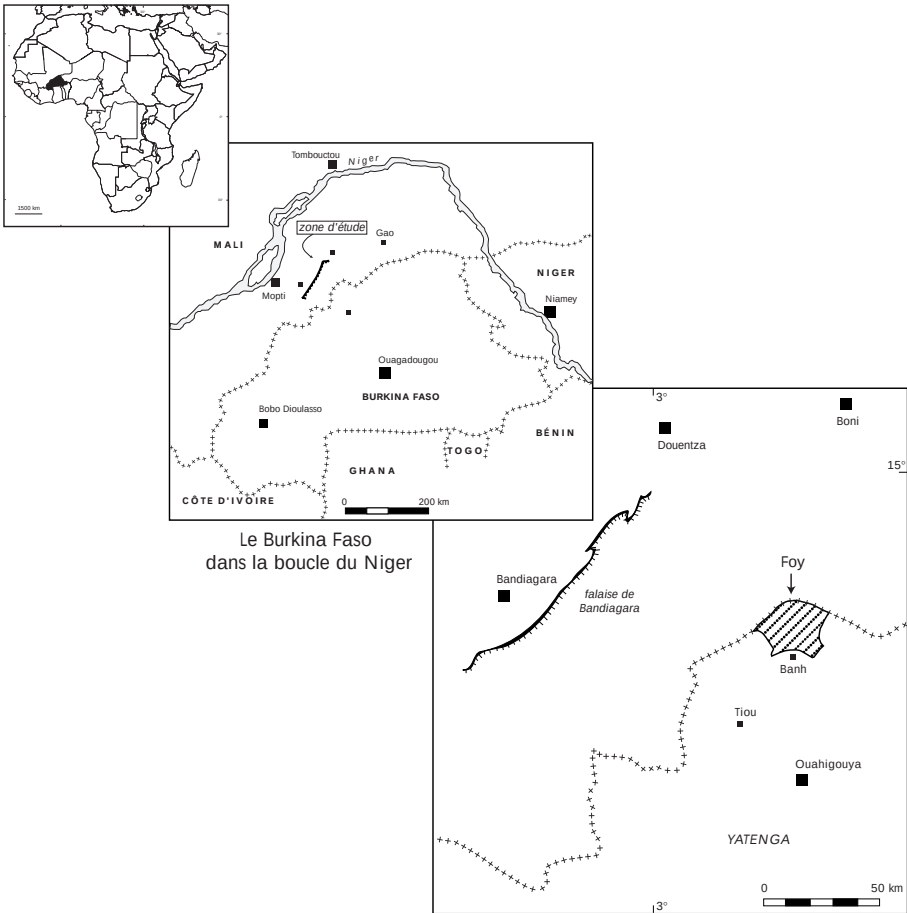
Le savoir et l'art des pasteurs se manifestent dans le choix judicieux et les décisions que prend le berger confirmé : conduire le troupeau dans telle zone à telle époque, en fonction de son aptitude à décrypter les indices et les signes qui vont le renseigner sur l'au-delà de l'espace et du temps où il se situe dans l'aujourd'hui.

Les sociétés pastorales sahéliennes (ou soudano-sahéliennes) et parmi elles, les Peul, doivent, pour vivre, elles et leur bétail, affronter deux saisons principales extrêmement contrastées : une courte saison des pluies de 60 à 90 jours, et une longue saison sèche de 8 à 10 mois. Il est clair que la qualité de la vie durant l'année toute entière sera essentiellement fonction du déroulement satisfaisant de la saison des pluies. Avant les sécheresses des dernières décennies, on estimait que la zone de Banh, au nord du Yatenga, jouissait d'une pluviométrie de 500 mm par an, les fluctuations autour de cette moyenne pouvant néanmoins être considérables. Depuis les années 1970, la moyenne des pluies annuelles est descendue à 400 mm. A l'évidence, des variations pluri-annuelles de cette importance (les fameux cycles dont discutent les climatologues, mais aussi les "experts de brousse") auxquelles s'ajoutent les variations inter-annuelles et la répartition variable des pluies dans l'espace/temps d'une même année exercent une grande influence sur les stratégies pastorales.

Dans la prospérité comme dans la sécheresse, le pasteur partage le sort de son troupeau. Dans la sécheresse, tous deux souffrent également ; dans la prospérité engendrée par des pluies suffisantes et bien réparties, tous deux deviennent heureux et retrouvent la bonne santé. Dans différentes cultures pastorales, poèmes et chants célèbrent les souffrances et joies partagées par le berger et son troupeau (Seydou, 1991)¹.

1. Cet auteur a recueilli des *jammooje na'i* ou louanges aux bovins, poèmes de bergers composés en brousse et proclamés lors des défilés de troupeaux à l'occasion des grands rassemblements.

Des pluies défailantes au moment utile, et voilà la sécheresse, les maladies et les morts parmi le bétail. La pauvreté s’ensuit pour le pasteur et sa famille, pauvreté qui risque elle-même de conduire aux conflits ou à la guerre.



Le Burkina Faso
dans la boucle du Niger

La zone du Foy au Yatenga (nord du Burkina Faso)

LA ZONE DE BANH OU FOY, AU NORD DU YATENGA, BURKINA FASO

Au nord du Burkina Faso, adossée à la frontière du Mali, la zone de Banh qui coïncide avec le département administratif du même nom, se situe géographiquement en zone sahélo-soudanienne (14°05 N et 02°30 O). C'est une unité écologique au nord du Yatenga, qui fut aussi une entité politique jusqu'en 1985, date de la suppression officielle des chefferies par le pouvoir issu de "la révolution burkinabé". En fait, les années passant, les chefferies retrouvèrent largement leur autorité antérieure, tandis que les comités révolutionnaires dont la légitimité n'était guère enracinée, disparurent assez rapidement, du moins dans cette région.

La zone de Banh se caractérise par une mosaïque complexe de bandes stériles gravillonnaires, de parcours herbacés, de placages sableux et de formations arbustives ou forestières relativement peu dégradées. Élément marquant dans la dynamique écologique de la zone de Banh, un cours d'eau temporaire reçoit en saison des pluies les eaux de tout le sud de la région, puis traverse la zone selon une diagonale de sud-est en nord-ouest sans pouvoir s'écouler au delà. Au nord, ce cours d'eau est en effet bloqué par le redressement du Continental Terminal ainsi que par un cordon dunaire, provoquant en saison des pluies une vaste zone d'inondation, la rivière se perdant en de multiples méandres et ramifications en sorte que les points non immergés constituent autant d'îles provisoires. Cependant, cette inondation ne dure que de trois à six mois, durée variable suivant les années. Cette zone d'épandage de crues, analogue aux écosystèmes du "delta intérieur" du fleuve Niger, un peu plus au nord, a favorisé une richesse ligueuse étonnante sous cette latitude, pouvant aller jusqu'à trois étages de végétation superposés, d'une hauteur globale peu élevée toutefois. Clé du système écologique et des systèmes de production, elle reste néanmoins fragile.

Depuis plus d'un siècle au moins, le territoire de Banh faisait l'objet d'une gestion souple mais rigoureuse, suivant les normes pastorales peul, influencées par celles qui furent en vigueur dans l'Empire Peul du Macina. Éphémère en tant qu'empire proprement dit, car il ne dura qu'une cinquantaine d'années, de 1818 à 1862, les normes et règles édictées par la Diina (assemblée ou grand conseil) du Macina se propagèrent bien au delà des territoires des Peul ayant fait allégeance à l'Empire du Macina, et lui survécurent en tant que modèle de gestion de l'espace et des groupes sociaux en son sein, modèle reconnu et vanté même par certains Touareg (Ag Mahmoud, 1992)². Ces normes qui préservaient efficacement les ressources végétales comme les ressources en eau, limitaient les cultures à de petites superficies sur terrain sableux (les *seeno*) ainsi que dans certains bas-fonds. Comme

² Fondé par un berger, Sékou Amadou, sur la foi d'un rêve prophétique, l'Empire Peul du Macina (ou Maasina), malgré sa durée relativement brève, marqua profondément toute la région. Les règles édictées par la Diina restent une référence pour la plupart des groupes socio-ethniques, aujourd'hui encore.

jadis dans l'Empire Peul du Macina, les règles de gestion prenaient en compte l'existence d'autres groupes socio-ethniques, au mode de vie et de production différents : sociétés agricoles comme les Dogon et les Kurumba, premiers occupants de la région, puis Rimaïbé venus avec les Peul ("captifs" qui cultivaient pour eux-mêmes et pour les Peul dont ils dépendaient) qui ensuite gagnèrent leur autonomie de même que les quelques groupes Bella (ex-serviteurs de Touareg nobles de l'actuel Mali, les prisonniers de guerre ou de razzias étaient le plus souvent transformés en "captifs"). Si la plupart des Rimaïbé ont conservés des liens étroits avec "leurs Peul", les Touareg-Bella au contraire n'ont plus aucun contact avec leurs anciens maîtres dont ils ne sont aujourd'hui plus dépendants, et cela depuis le début de ce siècle.

L'ESPACE ET LE TEMPS CHEZ LES PEUL

Dans la langue peul (appelée *pulaar* au Sénégal, *fulfuldé* au Burkina Faso), il n'existe aucun équivalent au concept générique d'espace en français. Selon Danièle Kintz, ethnolinguiste (1981), c'est une racine verbale "*wodd*" signifiant "être loin de" qui est utilisée pour exprimer la notion spatiale la plus générale³.

La situation est similaire pour ce qui est du temps auquel ne correspond aucun équivalent dans la langue peul. Selon Seydou (1972), la notion temporelle la plus générique est exprimée aussi par une racine verbale "*booy*" qui signifie "durer" au sens de durée objective. On la retrouve dans "*booyi*" : "il y a longtemps", et dans "*mo booyi wuurde*" : "celui qui a longtemps vécu". Cet auteur montre que, chez les Peul, le temps est toujours vécu et n'existe que comme associé à une activité, donc à la vie. C'est pourquoi, dans l'expression linguistique, le temps est inhérent à la racine verbale elle-même.

Les différentes durées sont le plus souvent bornées par les phénomènes climatiques ; "*ndunmbu*", "année", relève sans conteste, selon Lacroix (1972), de "*ruum*", concept du déroulement de la saison des pluies, au même titre que la dénomination de cette période, "*ndunngu*". Le décompte des années s'opère par celui du retour de la saison des pluies : "*duumol*" est "le fait de passer l'année, d'aller d'une saison des pluies à une autre". Ce fait est justifié parce que la saison des pluies conditionne toute l'activité pastorale et agricole. Peut-être aussi parce qu'elle constitue un temps social fort : celui des retrouvailles, des manifestations de cohésion et des fêtes en fin de saison des pluies. C'est le cas par exemple du concours du meilleur berger, que nous évoquerons plus loin.

En fait, pour comprendre la perception du climat chez les Peul, il nous faut d'abord la replacer dans le contexte du cycle annuel des saisons.

3. Ainsi *woddi* : "loin", "au loin", *woddoo* : "se trouver loin", "s'éloigner" ; *woddungo* : "distance", "éloignement".

LE CLIMAT ET LE DÉCOUPAGE DES SAISONS

Le début de l'année, *yammdé*, la saison des récoltes

L'année commence avec la récolte de mil, la céréale de base, récolte qui a lieu entre le 15 septembre et le 15 octobre. Le début de l'année n'est donc pas calé sur une date fixe de calendrier. De plus, les dates de récolte varient d'une localité à l'autre, et en outre, peuvent varier également en fonction des dates de semences qui diffèrent souvent suivant les familles et leur organisation interne en fonction des forces de travail dont elles disposent.

Le début de l'année et de la saison *yammdé* est lié à des indicateurs du déroulement climatique : évolution phénologique du mil et de la végétation spontanée. Du mil, on dit alors que "les épis deviennent blancs" c'est-à-dire mûrs ; de la végétation herbacée, on remarque que "les graines tombent des herbes" (Kintz, 1981). A cette époque habituellement, les pluies cessent tout à fait. Cependant, la complexité écologique est telle que de nombreuses microvariations dans l'espace se manifestent souvent, accentuant encore le caractère fluctuant du début de l'année, caractéristique observée aussi par les Touareg dont certains groupes nomadisent dans la zone du Foy (Ag Mahmoud, 1992).

A cette époque, le bétail et les gens sont tous rassemblés autour des villages ou des campements de saison des pluies. Les hommes étant occupés par la récolte, les enfants se contentent de maintenir le bétail à distance des champs en cours de moisson.

A la fin de cette saison, normalement vers la fin octobre, a lieu le "concours du meilleur berger" ou *rivovo*, institution déjà en vigueur dans l'empire du Macina. Voici des extraits d'une description enregistrée en mars 1993 :

« Dans un premier temps, on commence par désigner les chefs des bergers : "amiru na'i", on choisit une femme et un homme. On achète de la kola qu'on distribue aux bergers. La ruée vers les pâturages peut commencer. Donc, à partir de la saison sèche (novembre-décembre, dabbunde) jusqu'à la période de soudure (septembre-octobre, yaamndé), les bergers en compétition sont en brousse. Les deux chefs des bergers se concertent sur le déroulement et la régularité de la compétition. Ils achètent de la kola qu'ils font acheminer aux pâturages pour encourager les candidats. Cela les rend plus gais, plus confiants. A leur retour après les récoltes, ils sont accueillis triomphalement en héros... Ce sont les retrouvailles et chacun est joyeux. Maintenant les choses sérieuses peuvent commencer. On convoque une réunion pour déterminer le jour du concours. C'est un

vendredi, celui qui suit leur retour des pâturages. On envoie des convocations aux membres du jury qui sont des personnes étrangères à la zone, donc neutres et impartiales. Pendant ce temps, chaque berger a le cœur qui bat très fort. Des gens se jouent de vilains tours : certains vont consulter des marabouts pour faire fuir le troupeau du concurrent potentiel. Ceux qui sont sûrs d'eux restent sereins et lucides... ils ont réussi à apprivoiser tellement leurs bêtes qu'aucune magie ne peut les ébranler.

L'heure fatidique arrive. Le jury s'installe, les différents invités se placent. Les griots chantent les louanges des grands bergers spécialistes des rivovo. C'est l'euphorie générale. Après tout ce protocole, le jury délibère et le gagnant est porté en triomphe par son Rimaïbé (sic). Ainsi il rentre dans l'histoire des meilleurs bergers. Tout le monde le respecte et l'adore. On pose sur sa tête un bonnet (brodé de pièces d'argent), et, à travers lui, tout son lignage est honoré et respecté. Les concurrents malheureux se mordent les doigts et jurent de se venger au prochain rivovo» .

Ce concours permet une réactivation périodique du savoir pastoral et du code de bonne conduite. Il assure leur transmission aux jeunes générations. Le défilé coloré des robes luisantes des bovins, chacune affectée d'une charge symbolique⁴ constitue le spectacle par excellence que les Peul s'offrent à eux-mêmes. Ce spectacle soigneusement codifié donne à voir l'identité peul, la *pulaaku*, et le sens de l'honneur qui habite toute la communauté. Cette parade brillante, riche en couleurs dont on jauge l'harmonie et la signification, est l'expression des valeurs peul : endurance, sobriété, fierté ombrageuse, élégance. Ces troupeaux qui passent avec leur berger devant le jury et l'ensemble des lignages du *suudu baada*, rassemblés pour cette circonstance exceptionnelle, renvoient au mode de vie dans la brousse, avec les déplacements régis par le cycle des saisons, dans l'espace-temps propre aux sociétés pastorales. Plus au nord, au Macina proprement dit (dont sont issus les huit lignages du Foy) dans l'actuel Mali, le long cortège des troupeaux qui se suivent s'accompagne d'une déclamation de poèmes (*jammooje na'ï* : louanges aux bovins) composés en brousse. Le berger donne à voir sa science pastorale, et à entendre son savoir-dire poétique qui lui a permis de rester pleinement humain dans l'isolement et la sauvagerie de la brousse. Le *degal*, nom de ce concours au Macina, est l'occasion d'une revanche triomphale pour les jeunes, les démunis, les sans-expérience, ceux qui n'ont pas droit à la parole publique, qui exhibent devant tous leur savoir-faire pastoral et leur savoir-dire poétique.

4. Sur le mode d'identification des zébus et leur symbolique chez les éleveurs du Yatenga, cf. Tezenas du Montcel (1994).

Dabbunde, la saison sèche froide

Les récoltes achevées, commence vers la fin octobre la saison sèche froide. Cette fois, c'est bien un critère climatique, le temps froid et sec, qui détermine cette saison. Toutefois, c'est l'achèvement des récoltes qui en marque le début. Normalement, le bétail reste alors sur place, car il peut profiter des pâturages herbacés et des chaumes des champs (dans la mesure où ils n'ont pas d'autre utilisation prioritaire), et s'abreuver aux mares et aux rivières temporaires, si toutefois la saison des pluies a été bonne. Dans le cas contraire, les mares s'assèchent très rapidement et la zone d'inondation s'amenuise à vue d'œil : d'une hauteur de 3 mètres d'eau sur un kilomètre, elle peut avoir disparu dès février, ou même bien avant. En cas de mauvaise année, la sécheresse est déjà présente : les herbes sont déjà sèches tandis que les arbres à feuillaison précoce sont encore au repos végétatif et ne peuvent offrir aucun fourrage. Dans ce cas, il faut, éventuellement, prendre la décision d'emmener le troupeau au loin dès novembre si les mares sont vides, à la recherche de pâturages et d'eau. Il est pourtant souhaitable que les troupeaux soient présents à cette époque pour fumer les champs et permettre ainsi leur culture en continu. La prise de décision devient alors un cruel dilemme pour les chefs de famille et les bergers confirmés.

Ceedu, la saison sèche chaude

Elle commence aux alentours de mars et se prolonge jusqu'aux premières pluies de juin. Les températures peuvent atteindre jusqu'à 40 ou 45°. Une partie des troupeaux est envoyée au loin, bovins surtout, mais aussi chèvres et moutons. Tout dépend en fait des possibilités d'abreuvement plus que des pâturages. Le choix de la date de départ est délicat et requiert une fine connaissance de la brousse, et des interprétations perspicaces des divers signes dont nous parlerons plus loin.

Depuis la longue sécheresse qui a affecté le Sahel durant près de 20 années, certains campements entiers sont désertés en saison sèche, et les cases vides et abandonnées : famille et bétail sont partis au loin à la recherche de pâturages où l'abreuvement est possible. Pour la plupart des Peul de la partie sud de la zone du Foy, la situation devient de plus en plus difficile. En effet, les pâturages sont chaque année davantage envahis par des Mossi avides de transformer "la brousse inutile" en champ. Ces Mossi préfèrent le plus souvent défricher une zone boisée pour bénéficier de la fertilité de son sol. Mais nombreux sont les Mossi qui possèdent aussi des troupeaux qui accaparent les pâturages, refoulant toujours plus loin, avec l'appui des pouvoirs publics, les troupeaux des Peul qui se trouvent *de facto*, de plus en plus évincés de leurs propres pâturages⁵. Dans certains villages et

5. De nombreuses familles mossi, issues du Yatenga, montent vers le nord et tentent notamment de s'installer dans le Foy. Leur croissance démographique est en effet très forte, alors que chez les Peul, au contraire, les naissances sont habituellement espacées de trois ans.

campements du sud du Foy, comme Kielnordy par exemple, la situation n'est pas loin de devenir dramatique. Les troupeaux sont obligés de descendre loin vers le sud, sans que des relais satisfaisants soient pour autant assurés.

***Gataaje*, la saison des semailles**

Lorsque les pluies s'installent, *ceedu* s'achève et *gataaje* lui succède. Les toutes premières pluies ne sont que des incidents et ne suffisent pas à marquer le passage d'une saison à l'autre. *Gataaje* couvre la période où les pluies sont fréquentes, vers fin juin début juillet en principe. La durée de cette saison est toujours inférieure à un mois.

On sème tout de suite après la pluie, dès le lever du soleil, le lendemain matin. Il convient cependant de tenir compte de la distinction entre "jours favorables" et "jours néfastes". L'origine de cette croyance serait arabe et/ou islamique (Galaal, 1992). De telles croyances sont très répandues aussi dans les sociétés animistes. Chez les Mossi, ces croyances semblent systématiquement adoptées. Même après une pluie tout à fait favorable, les Mossi s'abstiennent de semer le mercredi. Leurs voisins Peul en font autant, craignant que le non-respect de cet interdit n'entraîne pour eux aussi quelque malédiction. En revanche, le vendredi est le jour le plus favorable de la semaine ; comme nous l'avons vu, le concours du meilleur berger a toujours lieu un vendredi.

Les bergers partis au loin avec l'essentiel du troupeau (si une partie de la famille reste sur place, on laisse toujours auprès d'elle un certain nombre de vaches laitières pour subvenir à son alimentation), observent les signes annonciateurs du changement de saison et se tiennent informés de la venue ou du retard de *gataaje* sur le site du campement familial de saison des pluies, situé autant que possible non loin de leurs champs, pour décider ou attendre de ramener le troupeau. Si *gataaje* tarde, la situation devient rapidement critique car, à la fin de *ceedu*, les herbes sont complètement desséchées.

***Ndunngu*, la saison des pluies**

Ndunngu commence dès que les pluies se succèdent à un rythme régulier. Mais c'est un sujet de débat de savoir si l'on est encore dans la saison des semailles *gataaje*, ou bien déjà dans la saison des pluies proprement dite. C'est la saison des travaux agricoles, et, de la bonne répartition des pluies dépend la réussite des récoltes. A cette époque, les animaux trouvent à se nourrir dans les brousses voisines. Ils sont sous la garde des enfants, les hommes étant eux-mêmes mobilisés par les cultures. Autrefois, les Rimaïbé cultivaient pour "leurs Peul" qui, pour leur part, consacraient tous leurs soins au bétail, même en saison des pluies. Les Rimaïbé étant désormais indépendants (même si certaines familles gardent des liens avec

	Peul	Touareg du Gourma	Dogon
S	<u>yaamnde</u> saison des récoltes	7 sept. <u>gharat</u> transition	fin saison des pluies
O		7 oct. s. des pluies s. froide	
N		<u>tajrest</u> saison sèche froide	
D	<u>dabbunde</u> saison sèche froide		<u>bàgoay</u> récoltes <i>bile</i> : fête
J			<u>kà:lu</u> saison froide sèche
F			
M		<u>afäsko</u> transition	<u>nay-banu</u> s. sèche chaude
A	<u>ceedu</u> saison sèche chaude	<u>éwélän</u> saison très chaude	<u>bà-doay</u> saison des cultures
M			
J	<u>gataaje</u> semailles		
J	<u>nduungu</u> saison des pluies	<u>amekkesu</u> début pluies <u>akäsa</u> s. des pluies	<u>jînêga</u> saison des pluies
A			

5 saisons

5/6 saisons

4 saisons

Kintz, 1981
Lacroix, 1972

Ag Mahmoud, 1992

Bouju, 1984
Seydou, 1972



marge de variations possibles des saisons

Tab. 1 : Le découpage des saisons selon les Peul, les Touareg et les Dogon

leurs anciens maîtres Peul), ils ne cultivent plus que pour eux-mêmes, et élèvent également des animaux pour leur propre compte. Les Peul sont donc acculés à pratiquer eux-mêmes les deux activités, agriculture et élevage, s'ils veulent survivre.

C'est à cette saison, *ndunngu*, que les litiges entre Peul et Mossi sont les plus fréquents. Les Peul sont classiquement accusés d'avoir provoqué des "dégâts aux cultures" en laissant leurs animaux rentrer dans les champs mossi non clôturés à la différence des champs touareg et de certains champs peul. C'est l'occasion pour les Mossi de réclamer une amende à titre de compensation du préjudice causé. Les modalités d'arbitrages de ces litiges sont variables et les cas de figure nombreux. En fait, ils sont fonction du rapport des forces en présence, et des solidarités établies entre agriculteurs. Selon un texte récent de Kintz (1992), "*nous n'avons jamais vu un conflit foncier entre agriculteur et éleveur tranché en faveur de l'éleveur*". Dans la région, les litiges sont invariablement jugés au détriment des Peul et en faveur des Mossi. Les agriculteurs jouent habilement des trois sources de droits qui coexistent : tradition, droit islamique et droit moderne. En fait, du point de vue administratif, "*la plante cultivée a toujours priorité sur l'animal qui passe*". En clair, l'agriculture a toujours priorité sur l'élevage. Suivant le même auteur, au Burkina Faso, l'administration préfectorale aurait même intérêt aux "dégâts aux cultures" pour renflouer les finances de la préfecture, voire celle du préfet personnellement. Toujours est-il que le montant des amendes infligées dans de tels cas (tel qu'il est cité dans nos enregistrements publics) semble sensiblement inférieur à la réalité, si l'on confronte ces affirmations avec d'autres sources d'information. Par ailleurs, il est étonnant de constater que les dégâts inverses : empiétements agricoles sur les pâturages, les couloirs de passage du bétail, ou sur le pourtour des mares d'abreuvement, ne donnent droit à aucune compensation monétaire pour les Peul qui subissent ce préjudice. De même, des dégâts provoqués par des animaux mossi dans un champ peul ne sont pas pris en considération ou donnent lieu à chantage de la part des Mossi pour empêcher le Peul lésé de demander justice.

DES SAISONS SOUS LA DÉPENDANCE DU CLIMAT, ET NON D'UN CALENDRIER

Nous remarquons que quatre des cinq saisons peul se définissent directement par rapport au climat, tel qu'on peut l'enregistrer localement. La cinquième saison, *yamndé*, caractérise une activité lourde de conséquence pour l'année à venir. Bien évidemment, les récoltes sont elles-mêmes fonction du climat et, plus spécifiquement, du déroulement concret de la saison des pluies.

Par ailleurs, on constate que l'année qui rassemble ces cinq saisons de durées quelque peu imprécises, n'a pas elle-même une longueur rigoureusement fixe : elle peut s'amenuiser ou s'allonger légèrement en fonction du climat de l'année.

Cependant, les Peul se réfèrent aussi au calendrier musulman, et ne sont donc pas dépourvus de repères... presque fixes. En effet, le calendrier musulman est un calendrier strictement lunaire : il fonctionne par tranches de 30 ans comprenant 19 années de 354 jours et 11 années de 355 jours intercalées parmi les précédentes. L'année lunaire, plus courte que l'année solaire présente un inconvénient : les mois se décalent par rapport aux saisons !

Les Peul accordent la prépondérance au changement des saisons, même si elles sont inégales et mouvantes. Ce fait traduit bien l'une des caractéristiques de la culture peul : la primauté accordée à l'observation concrète et au constat du climat tel qu'il se déroule effectivement en tel lieu et telle année. Ce constat du concret a beaucoup plus d'importance à leurs yeux que des décisions *a priori*, des repères fixes et indépendants de la réalité observée. Cependant, une norme existe en ce qui concerne la répartition et le volume satisfaisant des pluies.

Il en résulte que les mutations de l'année climatique se caractérisent par une certaine variabilité. Diverses années successives ne seront pas nécessairement d'égale durée ni surtout de caractéristiques climatiques identiques. Toutefois, des observations pluriannuelles assez longues seraient seules en mesure de nous donner une idée plus précise de la marge de variabilité possible, de son ordre de grandeur, au niveau surtout du découpage global entre saison des pluies et saison sèche. En définitive, peu concernées par une année abstraite, les variations climatiques font partie de l'espace-temps vécu, dans les sociétés pastorales sans doute plus que dans tout autre groupe humain. Nous avons vu que pour calculer l'âge d'une personne, on décompte habituellement le nombre de saisons des pluies qu'elle a connu.

LA PRÉVISION DE LA QUALITÉ DE LA SAISON DES PLUIES

Comme dans d'autres sociétés pastorales, les Peul ont leurs "experts" en prévision du temps. Il s'agit en fait d'une compétence globale qui inclut la connaissance de "la brousse", de sa végétation et des animaux, des ressources de toute sorte qu'elle offre tant aux humains qu'au bétail, la connaissance de la qualité des pâturages en fonction de l'espèce animale, l'art de l'orientation et du choix de l'itinéraire, l'art vétérinaire et la connaissance des plantes de pharmacopée. Enfin, les *mawdo duroobé* possèdent aussi l'habileté à surmonter les difficultés ou les désaccords entre bergers lors des transhumances, selon les valeurs de la *pulaaku*.

Si tous les bergers qualifiés et expérimentés savent reconnaître et interpréter un certain nombre d'indices annonciateurs du temps climatique, ils affirment qu'il y a parmi eux certaines personnes dont la compétence supérieure est unanimement reconnue et appréciée. L'un d'eux nous l'explique en ces termes :

«Les Peul éleveurs n'ont pas reçu leur éducation par l'école officielle ou par l'école coranique ; ils n'ont pas appris dans les livres français ou arabes. Mais ces Peul ont appris beaucoup de choses par leur expérience de la brousse et des animaux qu'ils ne quittent jamais. Ils sont devenus des observateurs attentifs de cette brousse qui les a vu naître et grandir. C'est une forme d'éducation et de connaissances accumulées pendant de nombreuses années de pratique ininterrompue...».

L'observation des vents

Elle est citée en premier lieu, par suite de leur influence directe dans le système des saisons. Laissons la parole à l'un de ces "experts" :

«Les vents qui soufflent d'ouest en est sont les vents annonciateurs de très bonne année pour les hommes et pour les animaux. En passant, ils ne détruisent rien sur leur passage. Ils sont calmes et doux, ils rafraîchissent les hommes et caressent la robe des bovins qui deviennent plus beaux à voir, surtout au coucher du soleil.

En revanche, les vents qui soufflent dans le sens contraire, c'est-à-dire d'est en ouest sont des vents annonciateurs de grandes calamités. Ils dessèchent tout sur leur passage, provoquent des tourbillons incessants, amaigrissent les bêtes et les hommes. Cette année-là se caractérisera par le manque de pluies, de mauvaises récoltes, et de très longs déplacements des troupeaux.

Les vents dangereux pour les animaux sont au nombre de deux. Le premier survient en décembre-janvier. Alors le froid sévit et les bêtes sont méconnaissables. On ne peut plus faire la différence entre un animal malade et un animal sain.

Il y a aussi le deuxième vent qui s'appelle hendu gataaje ou vent de la saison des semailles. Venant du sud-ouest, c'est un vent du début de la saison des pluies. Pendant cette période, aucun berger ne se retrouve... En brousse, ce vent est capable de pousser les animaux hors des pâturages jusqu'aux confins d'autres villages... Les animaux sont effrayés et étourdis. Alors, le berger ne peut plus les contrôler parce que lui-même se cherche, ne sait plus où il est. Les plus touchés sont les chèvres et les moutons qui sont souvent définitivement perdus. C'est seulement après deux ou trois pluies et à l'apparition d'une herbe nouvelle que les gens commencent à respirer...»

Pour les Touareg, c'est l'activité éolienne, très intense dans la région, qui caractérise les saisons.

Durant toute la saison sèche, froide puis très chaude - *dabbunde* et *ceedu* pour les Peul - *tajrest* et *éwélân* pour les Touareg - l'harmattan souffle de septembre à juin. Il peut éventuellement déborder la saison sèche proprement dite pour souffler durant les petites saisons intermédiaires qui l'encadrent. Ce vent dominant, l'harmattan, brûlant et desséchant, souffle normalement du nord-est. Il résulte de l'échauffement des alizés continentaux. Ce serait lui qui provoque les tourbillons qui soulèvent sable, poussières et débris.

Depuis les années de sécheresse, au dire des Touareg, le régime des vents a connu d'importantes perturbations. L'harmattan est devenu plus irrégulier, il peut tarder par exemple à se manifester pour souffler ensuite brutalement et sans trêve aucune plusieurs jours et plusieurs nuits durant. Antérieurement, il soufflait le matin, pour s'atténuer progressivement et cesser en début d'après-midi. Normalement relativement frais et ressenti comme bienfaisant, en saison froide du moins, il est devenu d'emblée chaud et pénible. De surcroît, il est comme désorienté et peut changer de direction plusieurs fois dans une même journée.

A propos du "delta intérieur" du fleuve Niger, dont le Foy est le prolongement au sud, Ag Mahmoud estime que, depuis 1972, ces vents désordonnés annoncent de graves perturbations climatiques qui provoquent des dégâts :

- mort d'arbres ou d'arbustes déchaussés et abattus lors de tornades : par exemple, un *Balanites aegyptiaca* et un grand *Acacia albida* ;
- tendance à l'ensablement de certaines mares et de cours d'eau ;
- dessèchement accru du sol et évaporation rapide des mares et des eaux de surface ;
- germination des herbacées entravée par la reprise trop rapide du vent après chaque averse.

Ag Mahmoud insiste beaucoup sur la perturbation du régime normal des vents comme annonciateur (et cause ?) de la perturbation de la saison des pluies. Les nuages arrivent, mais faute d'un apaisement temporaire du vent, continuent leur course sans avoir arrosé le sol. De fréquentes tornades provoquent de brusques chutes de pluies peu durables et qui, de surcroît, n'affectent que des zones très restreintes. Un campement peut avoir été bien arrosé tandis que son voisin, distant d'un kilomètre seulement, n'a reçu aucune goutte d'eau. En bref, les vraies pluies sont devenus rares et leur bienfait n'est qu'éphémère car le vent prend rapidement la relève, desséchant le sol et provoquant la mort de la plupart des germinations antérieures.

En saison des pluies, c'est le vent de mousson maritime qui, soufflant du sud-ouest, vient s'enfoncer sous l'harmattan qu'il scinde en deux directions : vers le nord et en altitude. La rencontre brutale de ces vents provoque la formation de tornades d'une violence extrême, capables de déraciner de grands arbres pourtant

bien arrimés au sol par de puissantes racines. Les Touareg perçoivent le vent et la pluie comme deux forces antagonistes qui s'affrontent parfois avec une violence telle que des cases ou des campements se trouvent disloqués, des animaux foudroyés ou blessés. Des vents violents et irréguliers sont donc annonciateurs de maigres saisons des pluies, si ce n'est d'une saison désastreuse.

L'observation du soleil

Le soleil est aussi source de signes annonciateurs, comme le décrit l'un des "experts" peul :

«A certaines périodes de l'année (?), le soleil s'entoure de spirales ou de couronnes qui sont très significatives selon qu'elles sont grandes ou petites. Quand les couronnes sont très importantes, il y aura assez de pluies et ces pluies seront bien réparties. Quand les couronnes sont petites au contraire, il pleuvra relativement peu et chacun commence à faire des provisions pour faire face à une année qui s'annonce difficile».

L'observation des étoiles et constellations

Les bergers peul connaissent bien les Pléiades et d'autres constellations. Ils guettent l'apparition des Pléiades, *Baawngalaaje*, à l'est au lever du jour comme signe annonciateur d'un peu de fraîcheur à l'approche de la saison des pluies. L'étoile *Balmal* qui apparaît en pleine saison sèche, entre le 21 mars et le 2 avril, ouvre pour les pasteurs, l'année nouvelle (Seydou, 1991).

Toutefois, plus que les Peul, semble-t-il, les Touareg portent une grande attention aux étoiles dans leur quête de signes annonciateurs des saisons. De plus, les astres leur signalent d'avance s'il y a lieu de se préparer à affronter une tempête, ou au contraire de se réjouir de l'arrivée de vents bienfaisants. Les étoiles leur indiquent aussi l'approche de l'époque favorable aux semis, puis celle des récoltes. Ces savoirs prennent souvent la forme de proverbes qui favorisent leur mémorisation. Ainsi, à la chute vespérale des Pléiades ou Filles de la nuit, *"sois vigilant, n'oublies pas ton outre"* (traduction libre de Bernus & Ag Sidiyene, 1989). En effet, lorsque les Pléiades "tombent à l'ouest", au coucher du soleil, c'est un signe annonciateur de chaleur et donc de soif. Il convient de penser à toujours se munir d'une gourde d'eau bien remplie. De même, l'apparition de la chamelle, de la grande Ourse, indique la fin de la saison des pluies. Puis le Cygne, le "vautour en vol", annonce la fin de la saison froide.

En outre, pour les Touareg, les étoiles indiquent les périodes néfastes, dangereuses pour les bovins. Il convient d'éviter rigoureusement ces trois périodes interdites pour les cures salées (Ag Mahmoud, *op. cit.* : 48 ; Bernus & Ag Sidiyene, *op. cit.* : 150-152). Ainsi le "mois noir" connu de tous, situé en décembre-janvier, est une période de froid, de vent, de maladies qui menacent les animaux comme les humains.

L'observation de certains arbres et de certaines herbacées

De nombreux Peul ainsi qu'un chef dogon considèrent le comportement des arbres à fruits comme "le seul indicateur infallible" et vérifié d'années en années. Ainsi l'un des "experts" peul nous explique-t-il :

« Voyez cet arbre à côté de nous : c'est un hédi (Sclerocarya birrea). Cet arbre peut donner des fruits d'un côté seulement : ce peut être à l'est, à l'ouest, au nord, au sud, ou bien seulement à sa partie supérieure. Chaque côté a une signification. Si cet arbre donne ses fruits du côté est, cela veut dire que tous les champs se trouvant à l'est de cet arbre vont donner de belles récoltes. Il en est de même pour chaque direction. Les fruits regroupés en haut de l'arbre signifient que ce sont les champs de brousse qui seront les meilleurs. Quand tous les côtés de l'arbre sont garnis de fruits, on dit que "ce sera l'abondance cette année-là" ».

D'autres décrivent ce signe de manière simplifiée et légèrement différente :

« Si le Sclerocarya birrea donne ses fruits de bas en haut, cette année-là apportera l'abondance ».

Le même "expert" Peul poursuit à propos de cet arbre :

« Ce même arbre (Sclerocarya birrea), s'il porte beaucoup de feuilles lorsqu'elles apparaissent, et qu'il continue de porter les mêmes feuilles à l'arrivée, c'est-à-dire au mûrissement des fruits, soyez sûr et certain qu'il y aura peu de mil cette année là. Non parce que la pluie fera défaut, mais tout simplement parce que les champs seront envahis par une grande quantité de mauvaises herbes... Mais si le hédi donne des fruits avec moins de feuilles, c'est bon signe : les champs seront faciles à travailler car moins enherbés. »

Cette affirmation est confirmée par plusieurs Dogon. Il est permis de penser que cet indicateur serait peut-être d'origine dogon. Un autre arbre joue aussi un rôle d'information à propos de la saison des pluies à venir :

« Il y a d'autres arbres indicateurs comme le bembéhi (*Lannea acida*). L'année où tout le monde s'accorde à reconnaître que les bembéhi ont donné beaucoup de fruits, cette année-là, ce sera la joie partout : du mil pour les hommes et de riches pâturages pour les animaux. Le falfahi (*Lannea microcarpa*) a le même comportement. Mais l'année où ces deux arbres-là n'ont pas de fruits, cela fait sérieusement peur. Car ces arbres ne trompent jamais. Leur comportement est d'autant plus révélateur que tout le monde peut le vérifier. Ils ne connaissent pas la demi-mesure : quand ils donnent des fruits, ils en donnent effectivement beaucoup ».

S'agissant cette fois d'herbacées, le *nawdo duroobé* estime que la présence de *girngal* (*Blepharis linearifolia*), et *takabal* (*Blepharis maderaspatensis*), deux Acanthacées ayant disparu durant les années de sécheresse, sont annonciatrices de bonne saison des pluies.

L'observation du climat de la saison froide

De nombreux informateurs s'accordent à affirmer qu'une saison sèche vraiment froide, à vous faire bien frissonner, et d'une durée de 3 à 4 mois est annonciatrice de bonnes pluies en la saison.

L'observation d'insectes

Les criquets-pélerins se manifestent d'abord comme un fléau : nuage noirâtre au bruit assourdissant qui, d'un coup, s'abat sur les arbres dont ils mangent toutes les feuilles, surtout celles du *Balanites aegyptiaca*. Après pareil repas monstrueux, leurs déjections sont un danger pour les chèvres en gestation qui risquent d'avorter. *“En revanche, chaque année où les criquets-pélerins nous rendent visite, on s'aperçoit qu'ils portent bonheur. Ils sont porteurs de bonnes nouvelles : bonne année, bonne saison des pluies.”* Cette interprétation peut être confirmée par les Touareg : malgré les lourds dégâts dont les criquets-pélerins sont responsables, leur invasion est le signal du retour de pluies bienfaisantes.

D'autres criquets, *pérempéu*, sont au contraire dangereux pour les récoltes. Ils viennent peu après les semailles et s'attaquent aux jeunes plantules, mangeant tout jusqu'à la racine. Et ils déposent leurs œufs à côté des pieds de mil déjà plus avancés. Lorsque ces pieds de mil parviendront à l'épiaison, ce sont les criquets qui récolteront le champ, du moins ce qu'il en restera.

LES MAUVAIS PRÉSAGES ANNONCÉS PAR CERTAINS TOURBILLONS

Il y a plusieurs sortes de tourbillons ou *nduluuru*. Le plus dangereux est le *kenni saadabé* qui veut dire le “tourbillon des sorciers”. Ce genre de tourbillon est toujours malfaisant. A vue d’œil, il ne fait pas grande impression, juste un bruit insolite. En fait, il dévaste tout sur son passage :

«Leur for ce terrorise hommes et bêtes, et nul ne connaît leur origine... Quand ce genre de tourbillon passe au dessus de votre maison, soyez sûr qu’un malheur va s’abattre sur vous : une mort ou une maladie grave. Ces tourbillons ne sont pas assimilables du tout aux tourbillons ordinaires qui sont inoffensifs. Ce tourbillon-là apporte la mort et le désarroi dans les familles... Même les animaux le connaissent et ils l’évitent comme ils peuvent».

Les gens avertis récitent des sourates s’ils sont croyants islamistes. Les autres se procurent des poudres qu’on enterre autour des cases pour conjurer le mal.

Pour les Touareg voisins des Peul, venus du Gourma malien, c’est le non respect des périodes “interdites” qui induit le risque de maléfice, et, plus concrètement de “coup de sang”. Les dates de ces périodes interdites pour la pratique des cures salées sont déterminées soit par le calendrier Hämmda, soit par le calendrier Ässosi⁷ :

- *chutämbär*, du 13 septembre au 13 octobre selon le calendrier Ässosi,
du 7 septembre au 7 octobre selon le calendrier Hämmda,
soit 30 jours ;
- *éhäd sättäfan* (ou nuit noire), du 24 déc. au 1er février selon le calendrier Ässosi,
du 18 déc. au 26 janvier selon le calendrier Hämmda,
soit 40 jours ;
- *ējädēl-n-chätt éhäd* (ou chute des Pléiades),
du 30 avril au 9 juin selon le calendrier Ässosi,
du 24 avril au 2 juin selon le calendrier Hämmda,
soit 40 jours.

7. Le calendrier Ässosi serait un calendrier égyptien, mis au point par Thoth, savant de l’ancienne Egypte. Par rapport au calendrier moderne, qui est en fait le calendrier grégorien imposé par la Papauté il y a 4 siècles, le décalage est de 12 jours. Le calendrier Hämmda, mis au point par Hämmda ag Mohamed Imäläm, savant Kel Antessar né vers 1690 et mort en 1775, se caractérise par un décalage de 6 jours par rapport au calendrier “moderne” (Ag Mahmoud, 1992).

CONCLUSION

Le temps historique n'est pas négligé et fait l'objet d'enregistrements dans la mémoire collective qui sélectionne le fait majeur qui a marqué l'année, par exemple chez les Touareg : 1914, année de sécheresse et de famine ; 1916, année de la révolte des Tamachek ; 1950, année des pluies et des moustiques ; 1965/66, année de la première décimation des vaches ; 1983, année de la soif ; 1984, année de la dernière sécheresse ; 1987/88, année des "projets".

Le temps météorologique et son découpage saisonnier concret est assurément la conception du temps privilégié par les pasteurs Peul du Foy et aussi par leurs voisins Touareg-Bella. Il s'agit d'un temps cyclique, d'un continuum qui se déroule chaque année, rythmé par la saison des pluies dont la qualité et les caractéristiques déterminent largement le bien ou le mal vivre durant l'année en cours.

Le temps astronomique n'est pas pour autant ignoré des Peul et surtout des Touareg. Le repérage des astres engendre le calendrier pastoral concret qui régit largement les prises de décisions concernant les déplacements avec le troupeau, en fonction de la qualité des ressources actuelles et prévisibles. Peul et Touareg sont de fins observateurs des signes cosmiques et climatiques annonciateurs de mutations climatiques, d'anomalies éventuelles, observations qui permettent une organisation adaptée aux jours à venir.

Alors que les sociétés méditerranéennes ont le plus souvent adopté des calendriers solaires, l'année lunaire semble dominer chez les populations pastorales au sud du Sahara, mais aussi dans des sociétés non pastorales comme les Mossi. La culture islamique n'est pas sans influence sur ces sociétés, renforçant ainsi l'importance de la lune (le calendrier musulman est lunaire), bien que les Touareg se réfèrent aussi à des calendriers solaires.

Quoi qu'il en soit, c'est véritablement le temps vécu concrètement, associé à des activités dominantes qui marque les Peul comme les Touareg. Les Peul manifestent une certaine répugnance envers une conception abstraite du temps, dissociée de leur identité culturelle.

BIBLIOGRAPHIE

- AG MAHMOUD M., 1992 — *Le Haut Gourma Central*. Montpellier, CEF/CNRS, 133 p., cartes. (1ère éd. 1980) (2e édition révisée, éditée par E. le Flo'h).
- BA H. H., 1962 — *L'Empire Peul du Macina (1818-1853)*, Abidjan/La Haye, Les Nouvelles Editions Africaines/Mouton, 306 p.
- BERGERET A. (avec la collaboration de J. C. RIBOT), 1990 — *L'arbre nourricier en pays sahélien*. Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 237 p, ill., annexes.
- BERNUS E. & AG SIDIYENE E. 1989 — Étoiles et constellations chez les nomades. *Awal*, Cahiers d'Etudes Berbères, 5 : 141-153.
- BOUJU J., 1984 — *Graine de l'homme, enfant du mil*. Paris, Société d'Ethnographie, 254 p.
- BOUJU J., 1990 — *Analyse ethno-sociologique des trames foncières dans les départements de Banh, Kaïen, Koumbri et Sollé, Synthèse et généralité*. Ouahigouya, Rapport final pour le projet Vivrier du Nord-Yatenga, 31 p.
- Collectif, 1990 — *La météo. Pour une anthropologie du temps qu'il fait. Études Rurales* 118-119 : 9-174.
- GALAAL M. H. I., 1992 — *Stars, seasons, weather in Somali pastoral tradition*. Niamey, CELHTO éd., 90 p.
- GALLAIS J., 1984 — *Hommes du Sahel, espace-temps et pouvoir. Le delta intérieur du Niger, 1960-1980*. Paris, Flammarion, 283 p.
- IZARD M., 1984 — Le calendrier du Yatenga. *Systèmes de pensée en Afrique noire*. 7 : 45-55.
- KINTZ D., 1976 — *La perception de l'espace chez les Peul de Sambo na'i, Haute Volta*. Paris, Rapport UNESCO, programme MAB (Repris en 1981 par l'UNESCO), 106 p.
- KINTZ D., 1989 — « Les voies peules de l'exception ». In : *Textes pour Eric de Dampierre*. Paris, Plon : 457-469.
- KINTZ D., 1992 — « Le régime foncier pastoral ». In : Le Roy E. (éd.) : *La mobilisation de la terre dans les stratégies de développement rural en Afrique noire francophone*. Paris, APREFA, Université Paris-I : 131-150.
- LACROIX P.-F. (éd.). 1972 — *L'expression du temps dans quelques langues de l'Ouest Africain (Études lexicales)*. Paris, SELAF, 196 p.
- Outre l'Introduction par P.F. LACROIX, pp 13-18, voir notamment : — "L'expression du temps en Dogon de Sanga", pp 19-43 ; et P.-F. LACROIX, "La division du temps chez les Peuls de l'Adamawa", pp 87-133.
- RIESMAN P., 1974 — *Société et liberté chez les Peul Djelgôbé de Haute Volta*. Paris-La Haye, Mouton, 261 p.
- SEYDOU C., 1972 — « Éléments d'analyse de la notion de temps dans la langue des Peul du Niger ». In Lacroix P.-F. (éd.) : *L'expression du temps dans quelques langues de l'Ouest Africain (Études lexicales)*. Paris, SELAF : 71-85.
- SEYDOU C., 1991 — *Bergers des mots*. Poésie peule du Mâssina présentée et traduite par C. Seydou. Classiques Africains, Diffusion les Belles Lettres.
- TEZENAS du MONTCEL, L., 1994 — *Les ressources fourragères et l'alimentation des ruminants domestiques en zone sahélienne (Burkina Faso, Yatenga) : effets des pratiques de conduite*. Thèse de Doctorat en Sciences. Orsay, Université de Paris-Sud.

LIRE LA LUNE

COURS DU TEMPS, RYTHMES CLIMATIQUES ET PRATIQUES AGRICOLES

L'exemple des communautés rurales des Hautes Terres centrales de Madagascar

Chantal BLANC-PAMARD *
Hervé RAKOTO RAMIARANTSOA **

RÉSUMÉ

Au sein d'un climat tropical d'altitude, saison sèche et saison humide divisent l'année. La classification paysanne opère autrement en individualisant trois périodes : *lohataona* "tête de l'année", *fahavaratra* "quand le tonnerre gronde", *ririnina* "saison fraîche".

La lune tient une place prépondérante dans ce système. Avec le soleil, les phénomènes naturels et les actes familiaux de chaque jour, elle structure ce découpage en saisons et le charge de significations qui se réfèrent aux destins.

Les moments des précipitations restent vitaux pour le système agraire merina centré sur la riziculture irriguée. L'attente des pluies caractérise le début du *fahavaratra*. Les travaux rizicoles se font une fois la "pluie-mère" installée. Les pluies rythment cette saison suivant le mouvement de la lune. Par exemple, il pleut beaucoup par nuit sans lune ; ou encore, les pluies qui "nettoient l'œil de la lune", de moindre intensité, sont attendues trois ou quatre jours après l'apparition du croissant.

Dans ce climat à risques, les paysans ont mis au point des pratiques à leur mesure en phase avec les lunaisons : repiquage prioritaire, charmes contre la grêle, prévision du mauvais temps...

La stratégie des paysans vise à développer par leurs pratiques culturelles et culturelles la coopération la plus fructueuse avec le climat pour faire de ce partenaire instable un allié.

ABSTRACT

Reading the moon

The passage of time, climatic rhythms and agricultural practices.

The example of rural communities in the Central Madagascar highlands

In an highland tropical climate, the year is divided into a dry and a humid season. Folk classification operates differently by distinguishing three periods : *lohataona* "head of the year", *fahavaratra* "when the thunder rumbles", *ririnina* "cool season".

* Géographe CNRS. Centre d'Études Africaines. EHESS. 54 Bd Raspail. 75006. Paris.

E-mail : Chantal.Blanc-Pamard@ehess.fr

** Géographe. Département de Géographie, Université de Poitiers, 97 av. du Recteur Pineau, 86022 Poitiers cedex. E-mail : rakoto@pop.mshs.univ-poitiers.fr

The moon has a central place in this system. Along with the sun, natural phenomena and familiar day-to-day activities, the moon structures these components into seasons and gives them meanings that refer to destinies.

The time of precipitation remain vital for the Merina agricultural system, which is based on irrigated rice. A period of waiting for rain characterizes the beginning of *fahavaratra*. The cultivation of rice begins once the “mother rain” has begun. The rains punctuate this season in accordance with the movement of the moon. For example, either it rains a lot during nights with no moon ; or the rains that “clean the eye of the moon” -rains of lesser intensity- are expected three or four days after the appearance of the crescent moon.

In this risky climate, the peasants have developed practices in keeping with the phases of the moon : priority rice transplanting, talismans against hail, predictions of bad weather.

The strategy of the peasants aims to develop, through their cultural and agricultural practices, the most profitable cooperation possible with the weather, in order to make an ally of this unstable partner.

Par essence, la géographie touche à la fois à l'étude de la cosmographie et à celle de la géométrie, unissant ce qui vit sur la terre à ce qui se meut dans le ciel, les ramenant à l'unité comme s'ils étaient tout proches et non pas séparés comme le ciel l'est de la terre.

Strabon (1, 1, 13)

“Un soir de pleine lune est toujours souriant” (*Diavolana fenomanana takariva*)... En commençant leurs jeux, les enfants des campagnes merina entonnent ce chant qui exprime le rôle de la lune dans la vie quotidienne.

La connaissance de la lune demeure pourtant le domaine des devins (*mpanandro*) dont le monde ne se livre pas, sauf si l'on devient un des leurs¹. Les études qui traitent de ce thème à Madagascar² sont celles des anthropologues, ethnologues et historiens qui s'appuient sur des mythes et contes, des manuscrits, des documents ou des entretiens avec les devins³.

1. Dans l'ouvrage de Cousins (1963), le chapitre sur les mois malgaches et les destins se termine ainsi : *Ce qui a été dit n'épuise pas toutes les idées et les coutumes concernant les mois malgaches et les destins. Ce qui a été exposé ici, ce sont des éléments récoltés à partir de ce que les devins ont montré en faisant leur travail... Mais ce qui reste caché est beaucoup plus important.*

2. La langue malgache se rattache à la famille austronésienne. *L'austronésien est une famille linguistique, autrefois appelée malayo-polynésien, dont l'extension géographique est la plus importante dans le monde. Les langues austronésiennes sont en effet parlées dans tout l'archipel indonésien et philippin, dans toutes les îles du Pacifique et par les indigènes de Taiwan et de Madagascar* (Loffs-Wissowa, 1988).

3. On se référera aux travaux de Beaujard (1991), Delval (1966), Hébert (1966), Molet (1979), Ottino (1986), Raison (1981), Vérin (1990). Le *Tantara ny Andriana* (Histoire des Rois) recueilli par le P. Callet (1908) donne également de nombreuses informations.

Notre contribution, qui part des pratiques paysannes, ne se veut pas exhaustive. Elle souligne la place de la lune dans le monde rural⁴. La lune ordonne le temps à différents niveaux (cycle annuel, rythmes agricoles, actes familiaux de la vie quotidienne) et lui associe les destins astrologiques. C'est pourquoi lire la lune structure un cadre de références qui intègre le temps, l'espace et la société.

Notre propos est ici de présenter le repérage et le découpage du temps par la lune, de préciser ensuite les saisons agricoles et enfin de souligner les pratiques que cet astre induit dans la vie des sociétés paysannes des Hautes Terres merina.

L'IMERINA

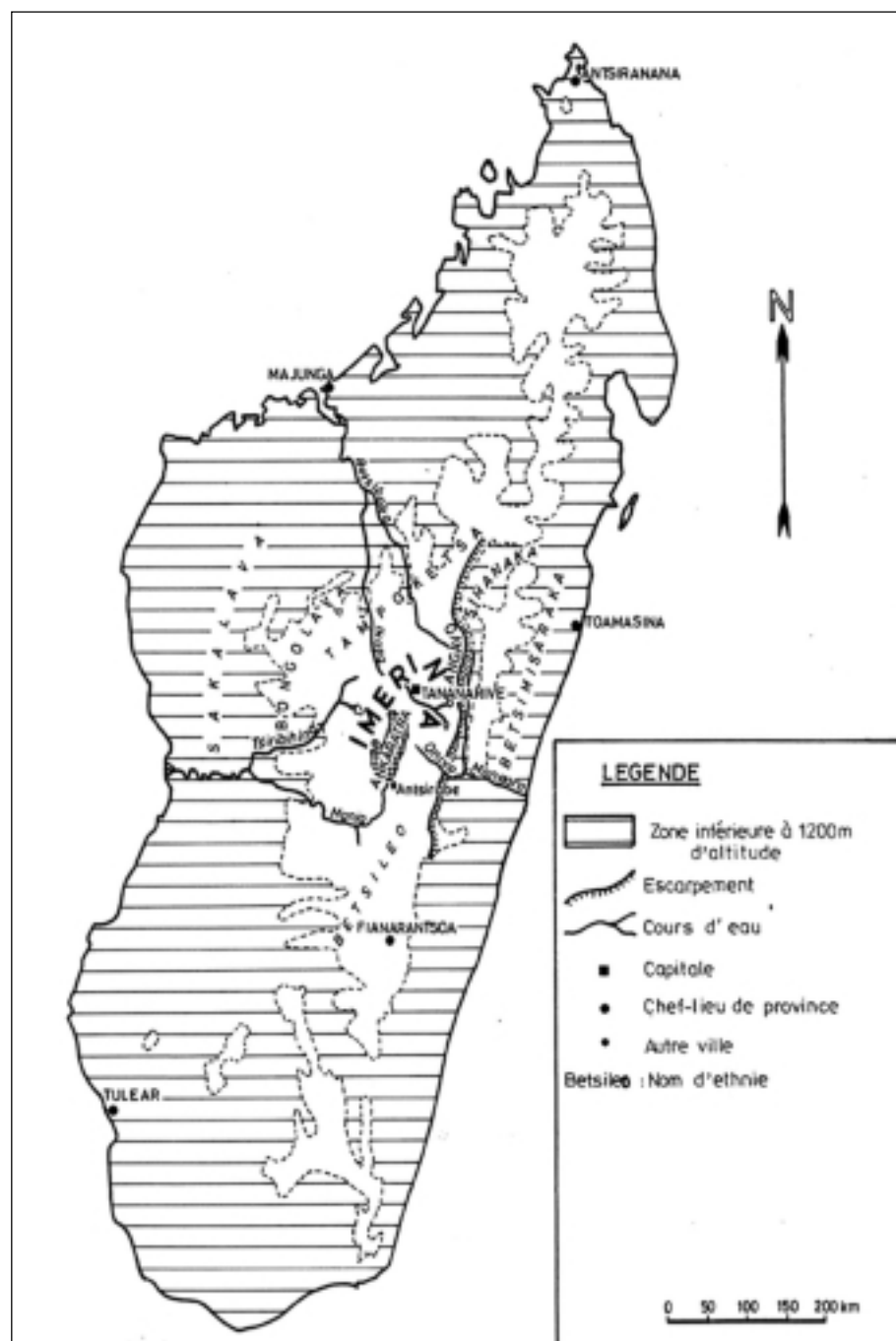
L'Histoire des Rois attribue à Ralambo (1575-1610) l'invention du terme Imerina ; c'est le pays qui, à partir du site royal d'Ambohitrabiby, s'étendait à perte de vue. "*J'appellerai le pays Imerina, car les hommes habitent juchés sur les hauteurs*". Ce terme semble avoir été peu connu, hors des Hautes Terres. Ainsi, les Européens ayant voyagé à Madagascar aux XVII^e et XVIII^e siècles parlaient-ils du pays d'Ankova (d'après le récit de voyage de Mayeur, en 1777), peuplé par les Hova ou Amboalambo (en swahili : "gens de l'intérieur").

D'après les traditions orales, les premiers occupants du sol en Imerina seraient les Vazimba, vivant de pêche, de chasse et de cueillette. Autour du XII^e-XIII^e siècle, une vague de migrants de langue malaise atteint les Hautes Terres après avoir abordé Madagascar par la côte nord-est.

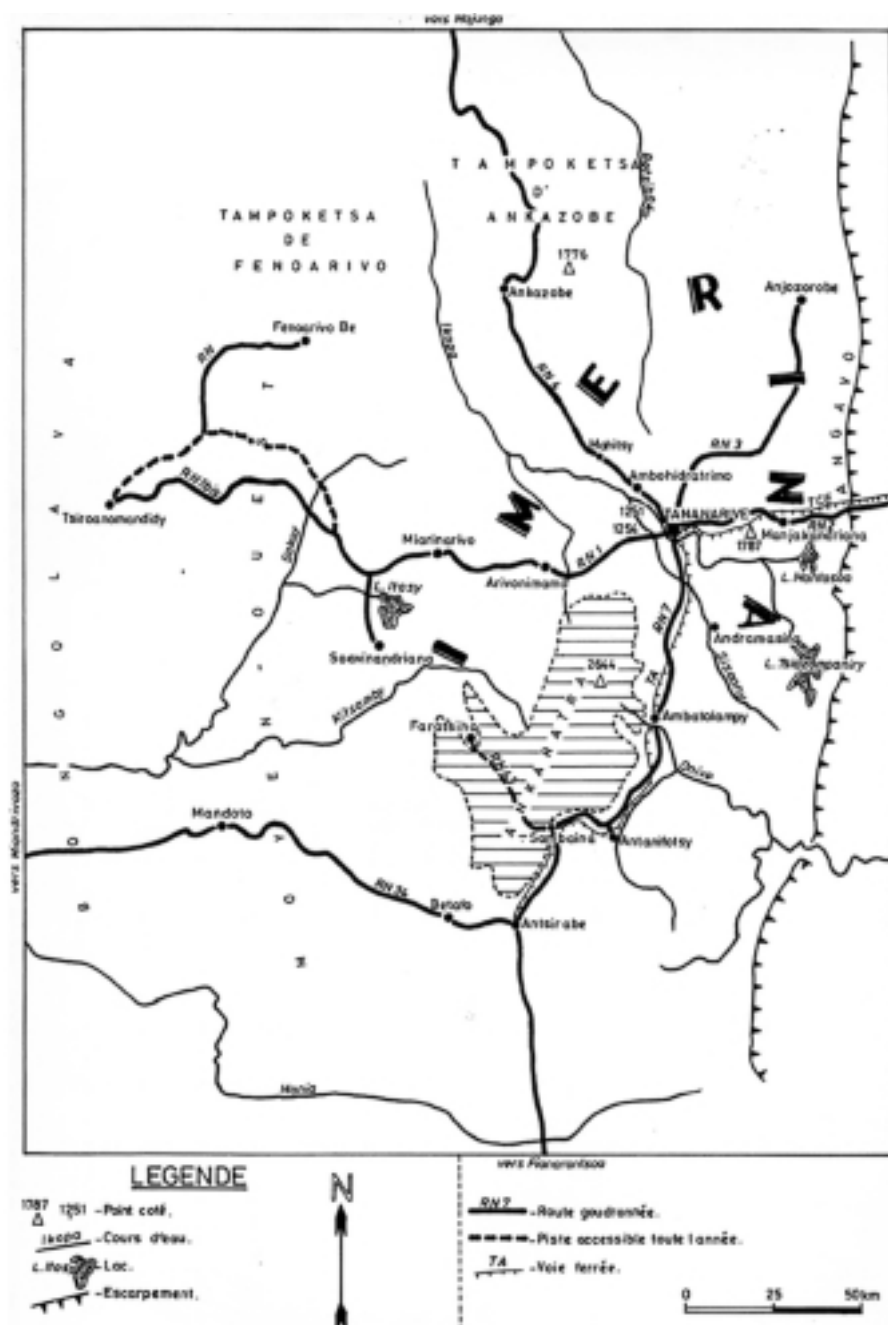
Quand les ancêtres des rois d'Imerina s'installèrent autour de l'actuelle plaine de Tananarive dans la première moitié du XVII^e siècle, ils entrèrent en concurrence avec les Vazimba. L'unité des Merina s'est forgée autour de l'aménagement de la plaine. On attribue aussi à Ralambo la répartition des sujets en *andriana* (ses parents), *hova* (ses sujets) et *andevo* (ses serviteurs).

L'Imerina, à une latitude moyenne de 19° S, est au cœur des Hautes Terres centrales malgaches ; les altitudes sont comprises entre 1200 et 1800 m (Cf. cartes 1 et 2). Le paysage morphologique présente un modelé collinaire, les *tanety*, que jouxtent parfois des reliefs montagneux isolés ; ces interfluvies dominent des bas-fonds hiérarchisés, de taille différente. Les campagnes merina sont le lieu d'une polyactivité paysanne, dont la constante repose sur une agriculture manuelle, centrée sur la riziculture irriguée de bas-fond. Les collines sont le domaine de l'élevage et des cultures pluviales, avec des variantes suivant les opportunités locales : économie liée aux bois d'eucalyptus, apports de l'activité laitière ou encore production artisanale (corderie, vannerie, briquetterie), sans oublier le salariat agricole saisonnier.

4. En ce qui concerne la société tanala à Madagascar, voir Beaujard (1983).



Carte 1 : L'IMERINA



Carte 2 : L'IMERINA sur les Hautes Terres Centrales

LA LUNE

Dans le repérage et le découpage du temps, certaines civilisations se réfèrent au mouvement du soleil, d’autres à celui de la lune⁵. La société merina juxtapose au calendrier officiel un calendrier lunaire avec des noms d’origine arabe dans lequel le soleil, comme d’autres phénomènes naturels, précise des moments agricoles.

Lune et temps vécu

Volana désigne à la fois la lune et la lunaison, c’est-à-dire l’intervalle moyen entre deux nouvelles lunes consécutives, autrement dit le mois lunaire. Les Merina ont une très bonne connaissance du mouvement de la lune et de ses phases :

nouvelle lune	<i>maizim-bolana</i>	la lune sombre
début du croissant	<i>tsinam-bolana</i>	la lune apparaît trois ou quatre jours après
premier quartier	<i>tsinan-kerinandro</i>	la lune apparaît depuis une semaine
pleine lune	<i>fenomanana</i>	avoir le plein
dernier quartier	<i>rava-volana</i>	lune défaite

De même, la richesse des noms pour qualifier la lune traduit la finesse de l’observation : *diavolana mangoratsaka* (clair de lune argenté), *diavolam-pararano* (lune des dernières eaux).

Des expressions de la vie quotidienne soulignent une complémentarité de la lune (*volana*) et du soleil (*masoandro* = les yeux du jour). Ainsi dit-on “*masoandro anam-bolana*” pour désigner le père et la mère, qui ont donné la vie. Par ailleurs, lune et soleil constituent des repères, temporel pour la première dont le cycle est soumis à l’observation, spatial pour le second car “les yeux du jour” déterminent le nord géographique. Ces deux lectures se combinent et expriment une autre dimension à la rencontre du religieux (axe E-O) et du politique (axe N-S) : le nord-est correspond à l’*alahamady*, destin astrologique majeur. Dans cette conception, lune et soleil, situés dans le firmament, ont une place essentielle dans le

5. Pour plus de précisions sur les différents types de calendriers, on peut se reporter aux travaux suivants : Chassany (1986), Dévérin-Kouanda (1992), Evans-Pritchard (1968), Lacroix (1972), La Soudière (1990), Malaurie (1976), *Systèmes de pensée en Afrique noire* (1984), Yoshida (1980). Voir également divers articles dans ce volume.

fonctionnement de la société car le firmament relève de l'*alahamady*. Dans certaines expressions, *volana* désigne le fait de prendre ou non la parole ; la dimension sacrée s'exprime dans le proverbe : "*la parole a son maître*".

Le découpage de l'année avant l'introduction de l'écriture était lunaire. La transformation du calendrier est l'œuvre de la deuxième génération des missionnaires anglais (Ellis, 1867) ; l'introduction du calendrier grégorien qui répondait à un objectif de contrôle social (Raison, 1981) rompt le système en vigueur en modifiant le système d'estimation du temps et en dissociant du temps, le spatial, le politique et le religieux⁶.

Bien que le calendrier grégorien soit utilisé à Madagascar depuis la fin du XIX^e, la lune reste souveraine pour les travaux agricoles.

Lune souveraine

Les Merina divisent le temps en années de douze mois lunaires, en mois de vingt-huit jours en moyenne et en jours (vingt-quatre heures) de vingt-huit périodes⁷.

Les mois prennent les noms d'origine arabe de constellations zodiacales dont l'ordre est le suivant : *Alahamady*, *Adaoro*, *Adizaoza*, *Asorotany*, *Alahasaty*, *Asombola*, *Adimizana*, *Alakarabo*, *Alakaosy*, *Adijady*, *Adalo*, *Alohotsy*. Ces désignations s'appliquent à des lieux qui sont également des destins (*vintana*). La configuration spatiale horizontale se lit dans l'enceinte formée par les quatre murs d'une maison situés dans les positions cardinales (nord, sud, est, ouest). Chaque mur regroupe quatre destins : "on appelle destin-mère⁸ (majeur) la période localisée aux quatre coins et destin-enfant (mineur) les périodes qui se situent dans l'intervalle. Au nord-est également appelé coin des ancêtres se trouve l'*Alahamady*, destin-mère qui est aussi le premier mois de l'année.

Les destins mineurs sur le côté oriental sont *Adaoro* et *Adizaoza*. Le destin majeur situé sur le coin sud-est, coin de la volaille, s'appelle *Asorotany*.

Ainsi, sur chaque axe, se succèdent à partir d'*Alahamady*, et dans le sens des aiguilles d'une montre, destins majeurs et destins mineurs (fig. 1).

6. Le bain royal (*Fandroana*), jour de fête annuel commun à tout l'Imerina, a lieu en *Alahamady* et marque le début de l'année. Le 1^{er} janvier qui ouvre l'année nouvelle n'a plus la même signification.

7. Les informations qui viennent de l'ouvrage "*Fomba malagasy*" ("Les us et coutumes malgaches") (Cousins, 1963) ont été réunies par le Révérend W.E. Cousins dans les années 1860.

8. *Reni-vintana* = destin-mère, c'est-à-dire destin majeur

Zana-bintana = destin-enfant, c'est-à-dire destin mineur.

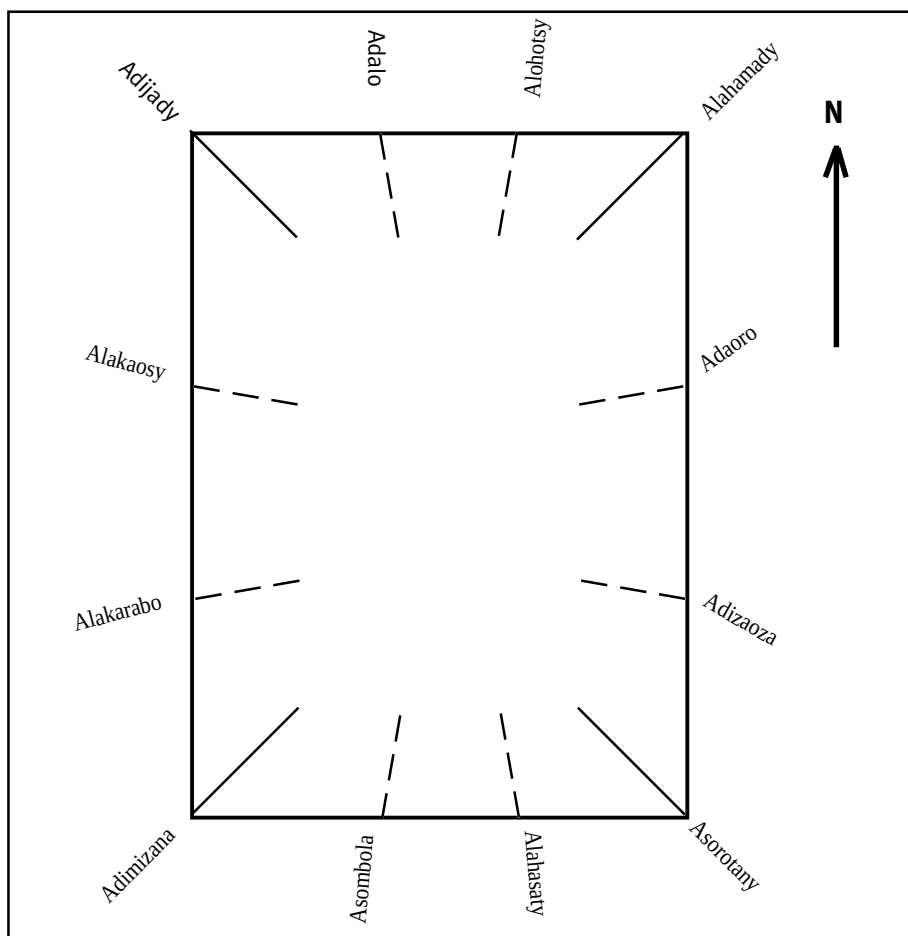


Fig. 1 : La projection spatiale des destins astrologiques dans la maison merina
(d'après Cousins, 1963)

Chaque mois lunaire est constitué des jours astrologiques (fig. 2). Les destins-mères en comptent trois et les destins mineurs deux (soit $4 \times 3 = 12$ jours et $8 \times 2 = 16$ jours). La révolution synodique ou lunaison étant de 29 jours 12 heures 44 minutes, le devin se charge par des observations personnelles de déterminer la longueur du mois en cours⁹. Le total aboutit à 354 jours dans l'année, ce qui explique le décalage entre année lunaire et année solaire¹⁰.

9. Au petit matin du 27e jour, selon la taille du croissant encore visible, le devin décide d'ajouter 1 ou 2 jours à ce mois. La signification astrologique de ces jours est la même que celle du 28e jour.

10. La correspondance entre mois malgaches et mois français revient tous les 33 ans. Dans l'ouvrage de Cousins (1963), un calcul indique que, pour l'année 1940, la nouvelle lune de *Adalo* correspondait au 1er septembre. Cette correspondance doit se retrouver en 1973.

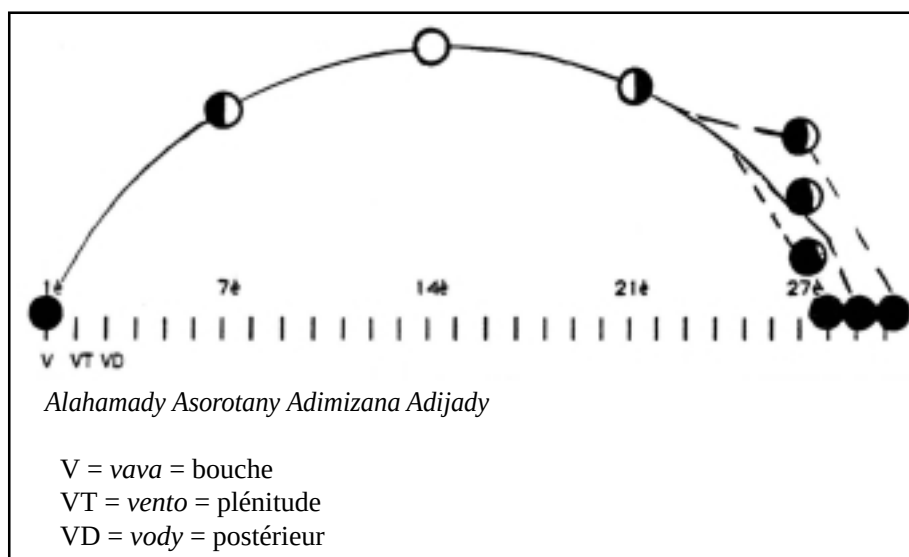


**Fig. 2 - Longueur des mois suivant les observations du devin
 (sur la base d'un cycle de 28 jours)**

Les jours d'un mois sont regroupés en jours astrologiques. Les quatre destins-mères "portent" chacun trois groupes : vava (la bouche), vonto (la plénitude), vodiny (le postérieur). Les destins-enfants en "portent" deux : la bouche et le postérieur.

Les destins contradictoires s'expliquent par l'opposition entre deux moments d'une même lunaison, nouvelle lune (début de la phase ascendante) et début de la phase descendante (quinzième jour)¹¹.

Le jour de vingt-quatre heures est divisé en vingt-huit périodes selon les mêmes subdivisions des destins majeurs et mineurs. Chaque intervalle correspond approximativement à la durée de cuisson du riz. Ce temps de cuisson reste un des moyens d'évaluer la durée¹².

En structurant, d'une part, l'organisation de niveaux emboîtés (fig. 3) dans le temps (année, mois, jour) et, d'autre part, la distribution de lieux porteurs de destins et fonctionnels dans la maison¹³, la lune reste souveraine. Cependant, des éléments tels que le soleil, la végétation, les animaux, les actes familiaux de chaque jour interviennent aussi pour préciser le calendrier annuel, mensuel et journalier.

11. Par exemple, *Alohotsy* et *Asombola* s'opposent.

12. L'évaluation d'une distance à parcourir s'exprime ainsi : "Le trajet durera le temps d'une cuisson de riz".

13. La cruche, le lit, l'*angady* (bêche de jet) occupent des emplacements bien précis.

Les activités agricoles introduisent d’autres divisions de l’année qui intègrent cette mesure du temps et s’enrichissent de nouvelles perceptions liées aux pratiques paysannes. Les trois saisons agricoles en sont l’expression.

1 L’année

Les douze mois lunaires :
Alahamady, Adaoro, Adizaoza, Asorotany, Alahasaty, Asombola, Adimizana, Alakarabo, Alakaosy, Adijady, Adalo, Alohotsy

2 Le mois

Les 28 jours :

3 Le jour

Pour les 28 périodes du jour de 24 heures, le système est identique avec une division de chacune d’elles en bouche, plénitude et postérieur.

<i>Alahamady</i>	bouche plénitude postérieur	1 2 3
<i>Adaoro</i>	bouche postérieur	4 5
<i>Adizaoza</i>	bouche postérieur	6 7
<i>Asorotany</i>	bouche plénitude postérieur	8 9 10
<i>Alahasaty</i>	bouche postérieur	11 12
<i>Asombola</i>	bouche postérieur	13 14
<i>Adimizana</i>	bouche plénitude postérieur	15 16 17
<i>Alakarabo</i>	bouche postérieur	18 19
<i>Alakaosy</i>	bouche postérieur	20 21
<i>Adijady</i>	bouche plénitude postérieur	22 23 24
<i>Adalo</i>	bouche postérieur	25 26
<i>Alohotsy</i>	bouche postérieur	27 28

bouche = *vava*, plénitude = *vonto*, postérieur = *vody*

Fig. 3 : Les espaces de temps : l’année, le mois, le jour

RYTHMES CLIMATIQUES ET SAISONS AGRICOLES

Au cœur des Hautes Terres centrales de Madagascar¹⁴, les campagnes merina se caractérisent par une agriculture centrée sur le riz de bas-fond. Les collines sont le domaine des cultures pluviales et de l'élevage.

Le climat est de type tropical d'altitude à deux saisons bien tranchées. La saison sèche dure de mai à septembre, la moyenne des températures de juillet avoisinant 13-14°. La saison chaude de novembre à mars est la période des pluies ; il tombe environ 70% des précipitations. La moyenne des températures est supérieure à 20°.

La pluviométrie moyenne annuelle est de 1350 mm. Ce climat présente des irrégularités qui en font un climat à risques : retard ou avance des pluies, sécheresse ou excès d'eau, grêle, cyclone... Les agriculteurs des Hautes Terres vivent dans l'espoir de précipitations suffisantes à chaque saison de culture du riz.

Le découpage paysan de l'année se calque sur les activités agricoles et identifie trois saisons : "la tête de l'année", "l'époque de la foudre", "l'hiver" que traduisent les termes de *lohataona*, *fahavaratra* et *ririnina*. Le *lohataona* marque le début des activités agricoles, concrétisé par la préparation des rizières. Le *fahavaratra*, qui dure de novembre à mars, est la saison la plus longue et la plus importante car elle correspond aux pluies. Le *fararano* (les dernières eaux) clôturera le *fahavaratra*. C'est le moment de la récolte du riz, temps fort sans pour autant être individualisé comme saison par les paysans. Le *ririnina* succède au *fahavaratra* ; tout le riz a été récolté. Le froid et le crachin sont caractéristiques de cette saison à partir du mois de mai.

De janvier à mars, pendant le *fahavaratra*, les paysans "lisent la lune" dont les différentes phases guident le rythme des pluies (Rakoto Ramiarantsoa, 1991) :

- il pleut beaucoup par nuit sans lune⁵ ;
- trois à quatre jours avant que le croissant de lune n'apparaisse, se produisent des pluies de moindre intensité qui "nettoient l'œil de la lune" ;
- il pleut parfois, lorsque la lune, dans sa phase ascendante, se trouve entre le premier quartier et la pleine lune ;
- quand la lune, dans son décours, "est sur le point d'être défaite", une petite pluie se manifeste ; le plus souvent entre une heure et deux heures du matin ;
- enfin, "lorsqu'il reste un petit bout de lune", une pluie de même type que celle qui "nettoie l'œil de la lune" s'installe ; "elle fait disparaître la lune".

14. Le pays, à une altitude de 1300 m, est à une latitude moyenne de 19° S.

15. Les maraudeurs nocturnes profitent de cette conjoncture.

Durant cette saison des pluies, les cyclones, caractérisés par la violence des vents et l'importance des précipitations, apportent des perturbations.

La riziculture repiquée domine le calendrier du *fahavaratra*. Deux principaux cycles sont possibles sur des parcelles différentes : une production dite de première saison, récoltée fin février-début mars, et la production la plus importante qui vient à maturité pendant le mois d'avril. Les cultures pluviales (manioc, patate douce, haricot, maïs, arachide) qui associent à l'humidité¹⁶ du sol la reprise végétative n'ont pas un cycle limité à la saison des pluies.

En ce qui concerne l'élevage bovin, on note quatre saisons¹⁷ selon que fourrage et pâturage assurent l'alimentation des bêtes :

- de juillet à septembre, en *ririnina*, quand les graminées des *tanety* sont “séchées par le froid”, les animaux pâturent dans les bas-fonds et reçoivent une complémentation en paille de riz ;
- de septembre à décembre, en *lohahaona*, les bas-fonds asséchés restent les lieux de pâturage ;
- dès décembre, avec la saison des pluies, les animaux trouvent sur les *tanety* une abondante végétation herbacée ;
- en mai-juin, en *fararano*, les bovins trouvent sur les *tanety* une herbe de qualité. Ils reçoivent un complément constitué des premières pailles de riz.

Il faut cependant noter que l'emploi du temps à l'intérieur de ces saisons n'est pas immuable, surtout en ce qui concerne le *ririnina* avec le développement des cultures de contre-saison dans les bas-fonds depuis une vingtaine d'années. Les activités extra-agricoles caractérisaient cette période.

Le soleil participe également à la définition des saisons et de leur rythme. Sa position par rapport au relief montagneux ainsi que la marque de ses rayons qui pénètrent dans la maison et frappent le mur oriental¹⁸ sont des repères pour les périodes culturelles et les différentes activités artisanales¹⁹.

Dans le *Tantara* (1908), on trouve une liste des destins avec leur signification météorologique²⁰. Cette présentation énumérative ne révèle pas l'opposition entre les destins contradictoires que montre le tableau ci-dessous. On la découvre seulement en se reportant à leur position cardinale. Ainsi *adijady* (nord-ouest), la

16. Celle-ci rend le travail à l'*angady* plus facile tout en permettant de mettre les boutures ou semences en terre.

17. Voir sur ce point Rakoto Ramiarantsoa (1991).

18. Un clou dans le mur intérieur de la maison sert de repère suivant la position de l'ombre projetée : celle-ci commande des travaux agricoles.

19. Il s'agit plus particulièrement de la vannerie dont la préparation du matériel végétal se fait à un moment précis dans l'année.

20. Sauf pour *Alahamady*, destin majeur et *Adimizana*.

bruine, s’oppose à *asorotany* (sud-est), la pluie, qui ne peuvent survenir en même temps, l’une étant de *fahavaratra*, l’autre de *ririnina*. On y retrouve une opposition eau-eau. De même *adizaoza* (est-sud-est), le froid, s’oppose à *alakaosy* (ouest-nord-ouest), la foudre, deux manifestations dissociées dans le temps, la première en saison fraîche, la seconde en saison chaude.

<i>Fahavaratra</i>	<i>Ririnina</i>
<i>Asorotany</i> pluie	<i>Adijady</i> bruine
<i>Alakaosy</i> foudre	<i>Adizaoza</i> froid
<i>Alakarabo</i> grêle	<i>Alahasaty</i> gelée
<i>Adalo</i> vent	<i>Alohotsy</i> trombe

Le classement des huit éléments montre une répartition égale entre les deux saisons, *fahavaratra* et *ririnina*, définies par des critères naturels. Seuls échappent à ce système binaire quatre éléments qui relèvent de la sphère céleste, d’une part le firmament et une constellation, le Baudrier d’Orion, d’autre part le soleil²¹ et la lune. Ces deux derniers peuvent tout aussi bien donner la vie par la chaleur et la pluie que la retirer par la sécheresse et l’excès d’eau.

La vie quotidienne des campagnes souligne la sensibilité à cet environnement.

LES PRATIQUES PAYSANNES

Le système agraire merina qui combine riziculture²² de bas-fond et cultures pluviales de collines accorde aux précipitations, dont l’irrégularité est connue, une place vitale même si les cycles de culture débordent le *fahavaratra*. Les paysans composent avec ce climat à la fois par des pratiques culturelles et des comportements culturels. Cette gestion du risque, bien qu’elle donne la priorité à la riziculture, concerne également les cultures pluviales.

Les pratiques agricoles

L’installation des premières pluies commande le repiquage préféré au semis direct car il permet d’amortir les “défauts d’eau”.

21. Au soleil est associée la couleur *mena* (rouge), couleur du pouvoir politique ; à la lune, la couleur *fotsy* (blanche), celle du pouvoir religieux.

22. Selon Abe (1984), la riziculture irriguée caractérise une “rizière équipée d’un système d’irrigation donc d’apport d’eau”. Quant à la riziculture inondée, elle concerne une “rizière recevant de l’eau grâce au débordement d’une rivière ou d’un fleuve et éventuellement d’un lac ou d’un marais”.

Néanmoins, un calendrier très précis par rapport à la lunaison²³ et à l'installation de la mère-pluie en novembre guide les travaux²⁴. Ainsi le repiquage attend les précipitations qui accompagnent le décours de la lune, c'est-à-dire "la pluie qui fait disparaître la lune", entre le dernier quartier et la nouvelle lune. Les travaux sont concentrés à cette époque pour deux raisons :

- l'assurance de pluies associées à cette phase lunaire ;
- le calage du repiquage avec le cycle de la lune²⁵ "qui meurt pour revivre". Les plants arrachés de la pépinière meurent (*maty*) avant de renaître (*velona*), une fois repiqués dans la rizièr²⁶.

La mère-pluie qui correspond à la grande période de repiquage est précédée par des signes :

- "une pluie isolée qui prend les eaux des canaux et tarit les sources" ;
- une quinzaine de jours plus tard, une pluie de trois jours ;
- une semaine à quinze jours plus tard, une pluie d'une semaine à partir de laquelle s'installe la mère-pluie.

Celle-ci se caractérise par des précipitations importantes, suivant le mouvement de la lune, par cycles de deux à trois jours qui font verdier les interfluv²⁷. C'est avec la pluie-mère que plusieurs sources saisonnières réapparaissent. Le repiquage est alors assuré. Tout repose sur l'accomplissement de ce cycle à l'image du proverbe : *ny orana aza mahalala ny volan'ko tsinana* (même la pluie sait reconnaître la lune qui va apparaître).

Cette priorité des travaux de repiquage explique que les paysans ne font qu'un sarclage (au lieu des trois recommandés) ; en effet, le repiquage ne peut plus être différé lorsque les pluies fournissent l'eau nécessaire. Aussi le sarclage n'est-il

23. De même, en France, de nombreuses croyances empiriques sont formulées dans les dictons (Chassany, 1986). Par exemple : "*Du brouillard dans le décours, c'est de l'eau dans trois jours*" ou encore "*Sème dans le déclin, tu auras du grain*".

24. Chambers (1990) note également qu'en Afrique de l'Est les paysans sèment selon les phases de la lune en raison d'une relation qu'ils ont établie entre la pluie et ces phases. Il en donne une explication scientifique : "*les phases lunaires influencent la quantité de poussière qui pénètre dans l'atmosphère terrestre et qui produit la pluie*".

25. D'après Malanjaona Rakotomalala (communication personnelle), on traite les personnes ensorcelées pendant cette même phase de décours. Le sort disparaît avec le dernier quartier et le malade guérira avec la nouvelle lune.

26. Les expressions malgaches sont les suivantes :

- pour la lune, *matin-ko-velona*, c'est-à-dire morte avant d'être ressuscitée ;
- pour le riz, *mamono-mamelona*, tuer pour renaître.

Les *famadihana* (retournement des morts) se situent à la même phase. L'inauguration d'un tombeau, par exemple, a lieu quand la lune, entièrement défaite, va reprendre son cours ascendant.

effectué que lorsque le repiquage de toutes les rizières, dispersées dans plusieurs bas-fonds²⁷, est terminé ; il a lieu environ trois semaines après le repiquage.

Le retard fréquent des pluies contraint les paysans à repiquer des plants âgés dont le tallage limité se traduit par un faible rendement. Ce défaut des plants leur accorde cependant une meilleure résistance aux assecs²⁸ ; de plus, les paysans ont su y ajouter une densité²⁹ des plants pour avoir la garantie d'une récolte. Cette pratique anti-aléatoire pallie par avance les caprices du climat et ne tient pas compte des bienfaits connus d'une "riziculture améliorée" qui vulgarise des plants jeunes et vigoureux, repiqués en un nombre bien moins grand "à un âge donné (30 jours) et dans de bonnes conditions d'eau" (Dobelmann, 1976).

D'autres pratiques anti-risques concernent un autre domaine : il s'agit du traitement, dans le détail, de la circulation de l'eau. A l'échelle du bas-fond et de chacune des parcelles, l'objectif est de régulariser le débit et la température³⁰.

Les cultures pluviales commencent avec les premières pluies de *fahavaratra* avant que la mère-pluie ne s'installe et ne mobilise tous les travailleurs pour le repiquage.

Certaines cultures se développent mieux quand la plantation se fait sur sol humide. Ainsi la patate douce dite "*arak'asa*" (je laboure et je plante) profite des pluies de *fahavaratra* mais aussi du crachin de *ririnina*. Par contre, pour le manioc, c'est le travail du sol qui profite des pluies alors que la mise en place des boutures n'est pas liée à l'humidité du sol. Le labour a lieu aux dernières pluies de mars et la plantation attend la reprise végétative d'août. C'est le *voly-mangahazo ririnina* (Blanc-Pamard, 1989).

Ce choix d'une période de labour correspond également à une économie en travail (temps et énergie). Les cultures associées sur une même parcelle, manioc et haricot le plus fréquemment, en sont un autre exemple. En effet, l'association combine une économie en fumure, en travail et une gestion du risque. Le sarclage de la parcelle à l'*angady* (bêche de jet), tout en éliminant les adventices, améliore l'humidité du sol et prépare, par aération, une meilleure pénétration de l'eau de pluie. L'économie en fumure vise à ne pas disperser les apports. Par exemple, le haricot fumé au trou est une culture à cycle court. Dès qu'il est récolté, les plantes à cycle long qui l'accompagnent (manioc, taro, pomme de terre) "étendent leurs racines" pour profiter de la fumure résiduelle. Enfin, la gestion du risque joue sur les cycles et les exigences différentes des plantes : ainsi des conditions climatiques

27. La dispersion des rizières dans les bas-fonds traduit un émiettement des propriétés mais aussi un souci de répartir les risques (maîtrise de l'eau, grêle...).

28. D'après M. Puard, communication orale au Séminaire "*Bas-fonds et Riziculture*" (décembre 1991).

29. Ce mode de repiquage en foule et serré ne suit pas le repiquage conseillé en ligne (15 cm x 20 cm) ou carré (20 cm x 20 cm).

30. Voir sur ce point l'ouvrage de Raunet, "*Bas-fonds et Riziculture*" (1993).

favorables pour le taro sont-elles moins bonnes pour le haricot quand les pluies qui accompagnent le semis tardent.

Dans ce contexte d'insécurité lié au milieu tropical d'altitude, les paysans ont su, par leurs façons culturales, s'accommoder des aléas climatiques.

Les charmes

Le recours aux charmes (*odi-andro*)³¹ introduit une autre dimension dans la panoplie des parades paysannes. Il vise à faire du climat, partenaire instable, un allié et souligne la primauté du riz dans le système agraire.

Le respect des charmes concerne un espace limité à deux ou trois réseaux hydrauliques³² contigus. Cette échelle souligne la volonté d'un meilleur contrôle social. Le charme exige une discipline collective qui engage l'ensemble des exploitants du réseau.

Les charmes sont des "remèdes" (*ody* = médicament) contre les manifestations néfastes pour la riziculture : aléas climatiques (sécheresse), calamité atmosphérique (grêle), invasions acridiennes (sauterelles).

Dans la riziculture, la principale protection s'exerce contre la grêle qui peut anéantir en un instant la récolte de toute une année³³. Les rites de protection débordent la période végétative du riz et intègrent la lune pour l'efficacité du charme. En effet, chaque saison de culture est précédée d'un moment de sanctification qui est célébré pendant la neuvième période lunaire, *Alakaosy*. Cette cérémonie³⁴ se situe au mois d'août. La nature est considérée comme un être vivant alors proche de la mort : *"Les arbres sont dépourvus de feuilles... Les bêtes maigrissent... ne broutent que des herbes fanées..."*. Les rites cérémoniels vont la faire revenir à la vie. *"Au cours de l'an, il faut que la nature passe par ces deux pôles : la mort et la vie, comme doit le faire l'être humain"*.

L'accomplissement des rites liés au charme contre la grêle³⁵ pour une saison de culture est le suivant³⁶ :

31. Voir également sur ce point Callet (1908), les "Charmes pour modifier le temps".

32. Le réseau hydraulique correspond à un vallon irrigué par une même source située en amont.

33. En France, les pratiques étaient également diverses pour détourner la grêle : prières, chants, actes de magie, cloches des églises... (Chassany, 1986). Par exemple, cette prière *"Sainte Barbe, Sainte Claire, Arrêtez grêle et tonnerre"* ou ce chant des enfants du Berry *"La pluie, la grêle, va-t-en par Amboise. Beau temps joli, viens par ici"*. Les traditions populaires attribuaient aussi aux ondes sonores des cloches le pouvoir de désagréger les nuages d'orage.

34. Voir sur ce point Ratsikizandrakotoarisoa (1988).

35. *Ovy havandra* = charme contre la grêle. Celui-ci a pour but d'intervenir pour que les nuages formés par la condensation de la vapeur donnent des gouttes d'eau et non des grêlons. On retrouve ici le sens de l'antagonisme entre l'eau de pluie bénéfique pour le riz et la grêle qui lui est opposée par sa forme (solide) et son action, prédatrice pour le riz.

36. Voir sur ce point Ratsikizandrakotoarisoa (1988).

- au début du mois d’août, collecte de la cotisation donnée par chaque famille,
- transport du charme pour lui faire prendre un bain “intarissable” dans une source sacrée,
- sanctification du charme en *Alakaosy*,
- dépôt du charme et respect des *fady* (interdits),
- culte continu et quotidien après le repiquage et jusqu’à la récolte quand le risque de grêle est le plus fort,
- après la récolte, collecte de l’offrande en riz que doit tout bénéficiaire de la protection accordée par le charme.

Le dépositaire du charme dont la fondation, héritée, exige justice et honnêteté, assure le bon déroulement du processus. Les phases décrites ci-dessus sont préventives. Il faut y associer l’intervention directe face au danger imminent. Lorsqu’un nuage paraît menaçant, le gardien du charme sort face au vent en se protégeant de la pluie par un van ou par une natte enroulée et commande au nuage de s’éloigner des parcelles de rizières dont il a la charge³⁷. Dans ce cadre, il a toute l’autorité pour faire respecter les règles liées à chaque charme.

Les différents *fady* montrent le caractère englobant du charme contre la grêle. En voici trois :

- il est interdit d’introduire du *voandjobory* (*Vigna subterranea*, Légumineuse) dans l’enceinte de la cour du gardien du charme car ces pois ovoïdes ont la même physionomie que les grêlons³⁸ ;
- dans le territoire à protéger - plus vaste -, les lavandières ne peuvent étendre du linge à sécher sur les diguettes. Car l’acte de sécher, opposé à la pluie, est à bannir ;
- on ne peut pas apporter au village des joncs verts pour fabriquer des nattes. Cela va à l’encontre des ancêtres qui ont su faire pousser le riz à la place des joncs dans le bas-fond.

Le culte réunit dans les mêmes interdits le territoire comprenant :

- les rizières, c’est-à-dire la zone à protéger qui regroupe deux ou trois vallons,
- l’enceinte de la cour,
- l’intérieur de la maison,
- le foyer, là où la cuisson du riz se réalisera.

37. “Deviens eau. Ne tombe pas sur la terre, reste là-haut dans le ciel. Va là où le riz ne pousse pas, sur la montagne...”, sont les paroles prononcées en cas de menace de grêle.

38. Voir encore Ratsikizandrakotoarisoa (1988).

Le parallélisme d'actions similaires entre ces différents lieux doit être respecté. Ainsi, pendant la cérémonie, il est interdit à un habitant de traverser les rizières en s'abritant d'un parapluie, ou au prêtre de se protéger contre la pluie dans l'enceinte de sa cour.

La protection du riz contre la grêle dans un territoire donné régit la vie communautaire. Elle commande un comportement individuel soucieux du bien territorial au point de constituer "un ciment de la solidarité des habitants". C'est aussi de ce fait une garantie de production agricole.

Mais on constate dans certains secteurs de l'Imerina un relâchement du contrôle social. Les interdits sont transgressés et, la sécurité collective n'étant plus assurée, les initiatives individuelles les remplacent, en soulignant le souci toujours très présent de lutter contre ces calamités³⁹.

CONCLUSION

Les paysans merina accordent une place importante à la lune pour identifier et qualifier les rythmes agricoles. L'introduction du calendrier grégorien depuis plus d'un siècle n'a pas effacé, tant s'en faut, la référence à la lune souveraine. La lune, élément dominant du système, scande les saisons, oriente les destins, commande les moments des rituels. Ce n'est pas cependant le seul repère. Les cycles végétaux, les positions du soleil, les actes familiaux articulent aussi le déroulement du temps.

La perception du temps, sa désignation, sa mesure et sa prévision, repose sur une construction qui réunit en une organisation conjointe le cosmique, le temporel et le géographique.

Ces dimensions montrent bien que le calendrier, "*c'est un rapport entre un cycle d'activités et un cycle conceptuel ; les deux ne sauraient se séparer, puisque le cycle conceptuel dépend du cycle des activités dont il tire son sens et sa fonction.*" (Evans-Pritchard, 1968).

Les représentations du climat guident des pratiques qui associent le fonctionnel et le symbolique pour prévoir les activités agricoles et s'assurer contre les menaces des aléas. Ainsi le savoir local permet aux paysans de prévoir mais aussi de prévenir en manipulant par leurs savoir-faire fondés sur une observation toujours renouvelée.

39. Ces initiatives prennent plusieurs formes :

- observation des interdits,
- recours à des devins extérieurs,
- on peut aussi constater que les pratiques apprises du gardien du charme sont reprises par la maisonnée quand des nuages menaçants se dirigent vers les rizières,
- prières pour exaucer des vœux.

L'objectif des paysans merina demeure une coopération toujours plus fructueuse avec le climat dont la connaissance approfondie repose sur une somme d'observations empiriques. Les projets de développement agricole, quant à eux, retiennent pour définir le climat des moyennes mensuelles (totaux pluviométriques, températures, écart type...). Ce sont des normes qui, intrinsèquement, ne peuvent rendre compte de la variabilité du même climat et des risques qu'il comporte.

Comme le propose Martin de la Soudière (1990), "Revisiter la météo" implique de prendre la mesure du savoir paysan pour en valoriser la pertinence.

BIBLIOGRAPHIE

- ABE Y., 1984 — *Le riz et la riziculture à Madagascar. Une étude sur le complexe rizicole d'Imerina*. Paris, CNRS, 232 p.
- BEAUJARD Ph., 1983 — *Princes et paysans. Les Tanala de l'Ikongo. Un espace social du Sud-Est de Madagascar*. Paris, L'Harmattan, 670 p.
- BEAUJARD Ph., 1991 — *Mythe et société à Madagascar (Tanala de l'Ikongo)*. Paris, L'Harmattan, 611 p.
- BLANC-PAMARD C., 1986 — « Dialoguer avec le paysage ou comment l'espace écologique est vu et pratiqué par les communautés rurales des Hautes Terres malgaches ». In Y. Chatelin & G. Riou (eds.) : *Milieux et paysages*. Paris, Masson : 17-34.
- BLANC-PAMARD C., 1989 — « Au voleur ! Economie de crise et tactiques paysannes - Le cas du manioc sur les Hautes Terres malgaches ». In Y. Chatelin., G. Riou (eds.) : *Tropiques. Lieux et Liens*. Paris, Editions de l'ORSTOM, coll. Didactiques : 198-208.
- BLANC-PAMARD C., 1995 — « Les lieux du corps. L'exemple des communautés rurales des Hautes Terres malgaches ». In P. Claval, Singaravelou (eds) : *Ethnogéographies*. Paris, L'Harmattan : 51-75.
- BLANC-PAMARD C., RAKOTO RAMIARANTSOA H., 1991 — « Les bas-fonds des Hautes Terres centrales de Madagascar : construction et gestion paysannes ». In *Bas-fonds et riziculture*. Actes du séminaire d'Antananarivo, Madagascar, 9-14 décembre 1991, Montpellier, CIRAD : 31-47.
- Calendriers d'Afrique, 1984 — In *Systèmes de pensée en Afrique noire*, EPHE, Paris, Cahier n° 7 : 7-151.
- CALLET F., 1908 — *Tantara ny Andriana eto Madagasikara*. Tananarive, Académie Malgache, 2 tomes, pp. 1-481 et pp. 482-1243.
- CHAMBERS R., 1990 — *Développement rural. La pauvreté cachée*. Paris, Karthala/CTA, 374 p.
- CHASSANY J.-P., 1986 — *Les couleurs du vent. La météo d'hier et d'aujourd'hui*. Paris, Maisonneuve et Larose, 166 p.
- COUSINS W. E. (Textes réunis par), 1963 — *Fomba malagasy*. Tananarive, Trano Printy Imarivolanita, 7^e réédition par H. Randzavola, 207 p.
- DELVAL M., 1966 — Enigmes et anomalies du calendrier malgache au temps de Radama II, *Bulletin de l'Académie malgache*, 42 (2) : 38-51

- DEVERIN-KOUANDA Y., 1992 — *Le corps de la terre. Moose de la région de Ouagadougou : représentations et gestion de l'environnement*. Thèse de Doctorat, Université de Paris I, 688 p., + 250 p. annexes
- DOBELMANN J.-P., 1976 — *Riziculture pratique, tome 1 : Riz irrigué*. Paris, PUF, 222 p.
- ELLIS W., 1867 — *Madagascar revisited*. Londres, 502 p.
- EVANS-PRITCHARD E. E., 1968 — *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*. Paris, Gallimard, 312 p.
- HÉBERT J.-C., 1968 — Les calendriers saisonniers à Madagascar, *Bulletin de Madagascar*, 260 : 42-85.
- HÉBERT J.-C., 1965 — La cosmologie malgache (suivie de) L'énumération des points cardinaux et l'importance du Nord-Est, *Annales de l'Université de Madagascar*, série Lettres et Sciences Humaines, Taloha n° 1 : 84-149 et 150-195.
- LACROIX P.-F., 1972 — *L'expression du temps dans quelques langues de l'Ouest africain*. Paris, SELAF, 29, 196 p.
- La météo, Pour une anthropologie du temps qu'il fait. Articles réunis par Martin de La Soudière, 1990 *Études Rurales*, 118-119 : 9-74
- LA SOUDIÈRE M. de., 1990 — Revisiter la météo, *Études Rurales*, 118-119 : 9-29
- LOFFS-WISSOWA R., 1988 — Austronésien, In A. Leroi-Gourhan (ed.), *Dictionnaire de la Préhistoire*, Paris, PUF.
- MALAUURIE J., 1976 — *Les derniers rois de Thulé*. Paris, Plon.
- MOLET L., 1979 — *La conception du monde, du surnaturel et de l'homme en Imerina*. Paris, L'Harmattan, 440 p.
- OTTINO P., 1986, *L'étrangère intime. Essai d'anthropologie de la civilisation de l'ancien Madagascar*. Paris, Editions des archives contemporaines, 2 tomes, 630 p.
- RAISON F., 1981 — A Madagascar : le temps comme enjeu politique, *Annales E.S.C.*, 2 : 143-167.
- RAISON J.-P., 1984 — *Les Hautes Terres de Madagascar et leurs confins occidentaux*. Paris, Karthala, 2 tomes, 651 et 605 p.
- RAKOTO-RAMIARANTSOA H., 1991 — *La dynamique des paysages sur les Hautes Terres centrales malgaches et leur bordure orientale*. Thèse de doctorat de géographie, Université de Paris X-Nanterre, 333 p.
- RAUNET M. (ed.), 1993 — *Bas-fonds et riziculture*. Actes du séminaire d'Antananarivo, Madagascar, 9-14 décembre 1991, Montpellier, CIRAD, 517 p.
- RATSIKIZANDRAKOTOARISOA A., 1988 — *Contribution à l'étude du culte "Ody havandra" (Lailava-Ouest, Antananarivo Atsimondrano)*. Mémoire de fin d'études, Lettres malgaches, EN3, Université d'Antananarivo, 135p.
- STANDING H. J., 1904 — Les fady ou tabous malgaches, *Bulletin de l'Académie malgache*, vol. III : 105-159 et 196-259
- VÉRIN P., 1995 — «Vision malgache traditionnelle de l'espace et du temps», In P. Claval, Singaravelou (éds). *Ethnogéographies*. Paris, L'Harmattan : 149-153.
- YOSHIDA S., 1980 — «Time reckoning», In Ishige N. (éd.) : *The Galela of Halmahera*. Osaka, National Museum of Ethnology, Senri Ethnological Studies n°7 : 89-107.

LE “CHEMIN DE CROIX” DE L’EAU CLIMAT, CALENDRIER AGRICOLE ET RELIGIEUX CHEZ LES NAHUAS DU GUERRERO (MEXIQUE)

Aline HÉMOND* & Marina GOLOUBINOFF**

RÉSUMÉ

Dans la région nahua du haut bassin du fleuve Balsas, zone semi-aride de l'état du Guerrero (Mexique), tout ce qui touche à la pluie est d'un intérêt crucial. En effet, la crainte que les eaux du ciel se “tarissent” est vive, l'essentiel de l'agriculture étant tributaire d'une bonne saison des pluies. Nous nous proposons dans cet article de décrire les activités agricoles annuelles en les mettant en correspondance, d'une part, avec les phénomènes météorologiques observables à des moments précis de l'année et, d'autre part, avec les rites agraires qui leur sont associés. Nous insisterons sur les fêtes patronales qui ponctuent le cycle agricole et qui sont aussi une manière d'évoquer le rapport à l'environnement et en l'occurrence aux changements climatiques. Nous décrirons également le rôle des entités surnaturelles responsables de la formation des nuages et de l'arrivée des eaux pour ainsi dégager les spécificités symboliques du rapport homme-climat propre à cette région.

ABSTRACT

Water's “Via Crucis”

Climate and the agrarian and religious calendars of the Nahua of Guerrero (Mexico)

In the semi-dry Nahua region of the Balsas river in Guerrero State, Mexico, everything that concerns rain is fundamental. As agriculture depends on a good rainy season, it is much feared that heaven's water will dry up. Annual agricultural activities are described in this article and linked to meteorological phenomena observed throughout the year and associated with agrarian rites. We focus on saints' festivals which punctuate the agricultural cycle and also reveal the relationship people establish with their environment and, in this case, with climate change. The symbolic specifics of the relationship between people and climate in this region are examined through the role of supernatural entities who are responsible for clouds and coming of the rains.

* Ethnologue, CIESAS-DF, Juarez 87, 1400 Tlalpan, Distrito Federal, Mexique

E-mail : alinehemond@hotmail.com

** Ethnologue, ICRAF, Jalan CIFOR, Situ Gede, Sindangbarang, Bogor Barat 16680, Indonésie

E-mail : mgoloubinoff@hotmail.com

Les Indiens Nahuas du bassin du fleuve Balsas sont extrêmement dépendants des aléas climatiques car, dans cette région semi-désertique, les précipitations sont parmi les plus faibles du Mexique. Les Nahuas pratiquent en majorité une agriculture pluviale dite de *temporal*, même si des techniques d'irrigations élaborées sont utilisées à certains endroits du fleuve Balsas. Quand les pluies arrivent en retard ou tombent trop irrégulièrement, la récolte est compromise, ce qui génère une forte angoisse au sein de la population. Seule une relation profonde, régulière et ritualisée avec les êtres surnaturels responsables des éléments peut pallier cette incertitude.

Nous nous proposons de parcourir le cycle annuel en décrivant les activités agricoles, mises en correspondance avec des phénomènes météorologiques observables à des moments précis de l'année, de même que les rites agraires qui lui sont associés pour en dégager ainsi les spécificités symboliques et le système de représentation.

Les données présentées ici ont été recueillies au cours d'un travail de terrain de plusieurs années dans les villages des Nahuas *amateros*, producteurs des artisanats de peinture sur papier d'écorce (*amates*), et de séjours plus brefs dans la région nahua voisine du centre proche de Chilapa, en particulier dans les villages d'Acatlán et de Zitlala (cf. fig. 1)¹.

SITUATION DE L'ÉTUDE

L'état du Guerrero, situé dans le sud-ouest du Mexique, abrite une population indienne importante dont l'ethnie majoritaire, les Nahuas, se concentre en particulier dans la région administrative du Centre et du Nord. Sur les 7 millions d'Indiens que compte actuellement le pays (sur une population totale de plus de 80 millions de personnes), les Nahuas représentent l'ethnie la plus importante avec plus d'un million d'individus (*IX Censo general de población y vivienda, 1990*). Originaires du nord-ouest du pays, ils arrivèrent par vagues successives jusqu'au Plateau Central et aux régions voisines. L'une des branches les plus connues de cette ethnie est sans doute celle des Aztèques qui fondèrent Mexico-Tenochtitlan, capitale d'un empire prospère qui fut ensuite détruit par les armées de Cortez. Les Nahuas du Guerrero sont issus

1. Notre travail de terrain s'est déroulé dans le cadre d'une thèse de Doctorat en Ethnologie à l'Université de Paris X-Nanterre, sous la direction de Danièle Dehouve. Ces recherches ont été financées par une bourse des Ministères des Affaires Étrangères français et mexicain, de 1986 à 1988 pour M. Goloubinoff, et de 1987 à 1989 pour A. Hémond. L'obtention de la Bourse Lavoisier du Ministère des Affaires Étrangères français en 1989, pour M. Goloubinoff et d'une allocation "Jeune Chercheur" du service des "Aires Culturelles" du Ministère de la Recherche et de l'Éducation Nationale français en 1991 pour A. Hémond, ont permis d'effectuer des missions complémentaires. Nous avons également reçu un financement de la part du CEMCA. Des enquêtes sur la symbolique climatique et les techniques de divination ont été effectuées en juillet 1993 et en juin 1995 par M. Goloubinoff. Des crédits accordés par l'URA 882 APSONAT (Appropriation et Socialisation de la Nature) du CNRS ont permis également à A. Hémond d'effectuer une mission en juin-juillet 1995.

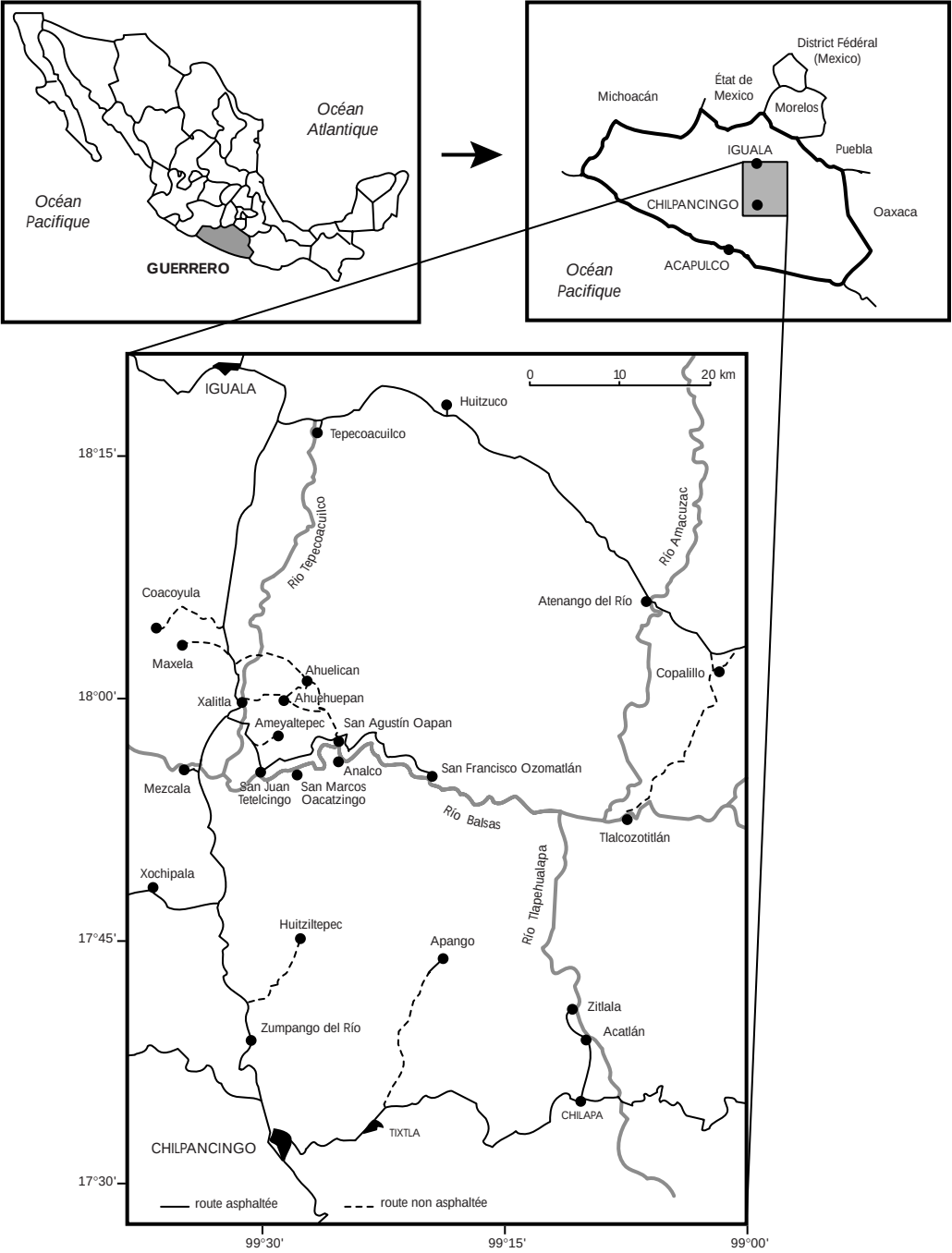


Fig. 1 : Localisation des villages nahuas des régions Centre et Nord de l'état du Guerrero

d'une migration antérieure à celle des Aztèques (XII^e siècle). Après avoir été soumis à leurs "cousins" de Tenochtitlan au XIV^e siècle, ils subirent la conquête des Espagnols au XVI^e siècle. À l'époque coloniale, la région du Nord-Guerrero connut une grande activité autour des mines d'argent, dont les principales furent Taxco et Zumpango. Les habitants furent contraints d'y travailler pour payer les tributs. Mais les Nahuas qui se trouvaient au bord du Balsas échappèrent néanmoins aux *congregaciones* (remaniement territorial déplaçant et concentrant des villages) grâce à leurs fonctions de passeurs. En effet, leur activité était d'une importance capitale pour l'économie de la région, longeant le *Camino real* qui reliait le port d'Acapulco à la ville de Mexico. Les Nahuas du Balsas sont parmi les rares habitants de la région à être restés sur les mêmes terres depuis le XII^e siècle.

Les Nahuas sont traditionnellement des agriculteurs. Ils vivent de la culture pluviale du maïs (*Zea mays*) et des plantes qui lui sont associées, principalement les haricots (*Phaseolus acutifolius* et *Vigna unguiculata*), les courges (*Cucurbita spp.*) et le piment (*Capsicum annuum*). Ils pratiquent diverses activités complémentaires en saison sèche, notamment la production d'un artisanat domestique destiné au marché local. Une petite fraction des villages situés dans la dépression du Balsas, à la hauteur du fleuve Mezcala (fig. 1), se consacre également depuis la fin des années 1950 à la production et au commerce d'artisanats touristiques, tout en continuant à pratiquer une agriculture d'auto-subsistance. Dans cette région semi-désertique, zone de transition entre les climats subhumide et semi-aride (Álvarez, 1990 : 4), aux températures moyennes annuelles de 29,2°C, l'irrigation est très peu développée et les agriculteurs dépendent des précipitations, parmi les plus faibles de la zone tropicale du pays : moins de 700 mm de moyenne annuelle (cf. fig. 2). De plus, la saison des pluies accuse un retard de trois semaines à un mois par rapport à d'autres régions du Mexique comme le Plateau central. Elle ne commence qu'à la fin mai ou au début juin pour se terminer à la fin septembre/mi-octobre. Ces conditions climatologiques entraînent la perte des récoltes sur un bon nombre d'années. L'on comprend donc pourquoi les éléments climatiques occupent une place prépondérante dans les pensées et les pratiques des Nahuas.

ALTERNANCES ET COMPLÉMENTARITÉS NÉCESSAIRES À LA VIE

Dans le marquage du temps, le calendrier religieux catholique joue un rôle primordial, puisque les Nahuas ont été christianisés après la Conquête, comme la majeure partie des populations indiennes du Mexique. On se sert du calendrier catholique comme point d'ancrage pour baliser les temps de préparation ou les temps forts de l'année. Celle-ci est conçue de façon cyclique en relation avec les travaux agricoles, comme c'était le cas chez les anciens Mexicains, qui se servaient de calendriers rituels. Le maïs, en tant qu'élément de base de l'alimentation, occupe une place tout à fait remarquable dans la symbolique et les mythes de création. Les rituels agraires célèbrent en particulier l'association homme-maïs.

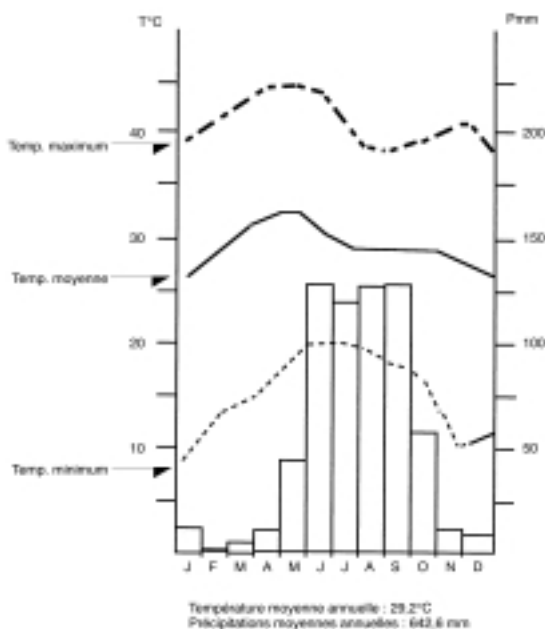


Fig. 2 : Graphique des températures et précipitations

Source : Station météorologique de San Juan Tetelcingo (In Alvarez, 1990, fig. 3).

La région est marquée par l'alternance entre une saison sèche d'octobre à mai, où ne tombent que 25 mm d'eau en moyenne, et la saison humide de juin à septembre, où se concentrent toutes les précipitations. Le contraste est saisissant dans les paysages de la vallée du fleuve Balsas, qui passent de collines desséchées aux tons ocres à une végétation florissante et abondante recouvrant les flancs rocheux naguère pelés. Cette alternance si frappante n'est cependant pas conçue dans l'esprit des villageois comme une opposition mais comme une complémentarité, l'une donnant naissance à l'autre. Les villageois ne souhaitent pas qu'il pleuve tout le temps, ce qui ne conviendrait pas au maïs qui a aussi besoin de soleil pour croître. Tout l'art réside en fait dans l'obtention de l'élément idoine — eau ou soleil — en quantité désirée et à son alternance dans un moment précis de la croissance de la plante. Ce sont ces principes croisés de chaleur et d'humidité d'une part, de sécheresse et de froid d'autre part, qui donnent naissance à la vie et sont nécessaire à sa croissance (cf. López-Austin, 1980 ; Katz, dans ce volume). Ces catégories s'insèrent dans une conception plus vaste du principe de vie partagée par tout être qu'il soit humain, animal ou végétal. Dans cette bi-polarité saison sèche-saison humide il existe, à l'intérieur de chaque saison, une parcelle de la saison qui lui est opposée. Ainsi au cœur de la saison sèche (mai-octobre), il y a une période autour de Noël où il peut pleuvoir. Inversement, dans la saison des pluies, est contenu un court laps de temps de sécheresse appelé *canícula* (canicule) qui engendre la crainte que les pluies ne reprennent pas.

Mise en place d'un nouveau cycle

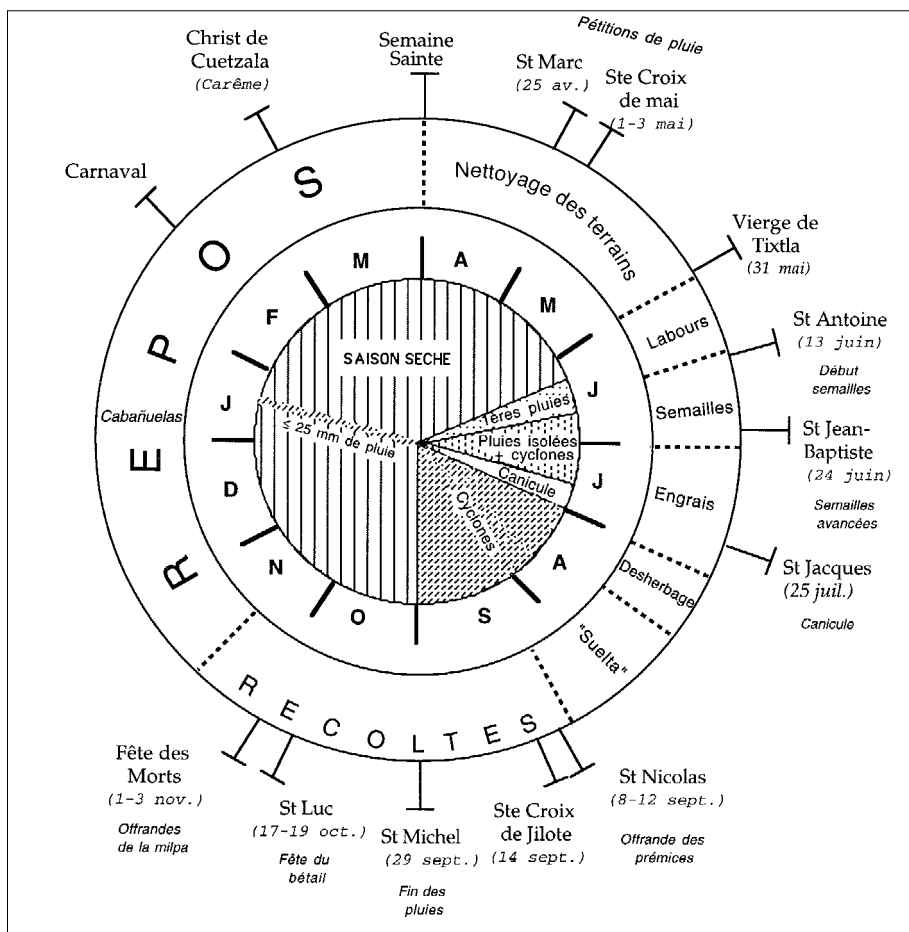
Le début d'année

La fin décembre et le mois de janvier sont marqués par un climat qui, généralement, est sec et frais pour la région, surtout pendant la nuit. Il arrive même qu'il pleuve exceptionnellement en cette saison, comme nous l'avons déjà énoncé. Du fait de l'instabilité du temps durant 10 à 12 jours, cette période se prête à des rituels de prévision annuels. A partir du 1^{er} jour du mois de janvier, et cela pendant douze jours, les agriculteurs observent le temps de chaque journée, notant les nuages, les averses éventuelles, les vents, le temps de chaque journée qui donne la couleur générale du climat qu'il fera pendant un mois de l'année. Cette méthode de prévision du temps, appelée *cabañuelas*, est d'origine européenne mais s'appuie également sur des systèmes indigènes (Katz, 1994). Elle est appliquée avec des variantes locales dans de nombreuses régions du Mexique. L'intérêt de cette pratique est donc d'établir un pronostic de la pluviosité à venir et d'adapter les différentes tâches agricoles en conséquence. Par exemple, la date des semailles qui se situent généralement autour du 13 juin (fête de saint Antoine) peut être avancée ou reculée si l'on sait que les pluies seront abondantes et régulières ou encore, sporadiques.

La période suivante de février-mars est marquée par le passage des vents. Le dictionnaire mexicain dit : "*Febrero loco, Marzo otro poco*" ("février fou, mars encore un peu"). Les vents, ou *aires*, appelés *yeyekamê* en nahuatl moderne local, chargés de poussière, sont cause de maladies respiratoires². Néanmoins, ils sont considérés comme nécessaires car ils "balayent" et "nettoient", préparant le chemin pour l'arrivée de la pluie. Mais on regroupe aussi sous ce terme des êtres surnaturels aux fonctions assez diverses. Ils sont protecteurs de lieux et de sources d'eau mais ils sont aussi liés à la terre. Par leur action desséchante et balayante, certains peuvent provoquer chez les humains des maladies dites "chaudes" (*calientes*) telles que les maux de têtes causés par les tourbillons d'air appelés *comalacotzin pitzawak* et *comalacotzin tomawak* (Audenet & Goloubinoff, 1993)³. D'autres *aires* vivant dans l'eau suscitent des maladies "froides", comme les rhumatismes par exemple. Cet aspect pathogène n'est qu'une de leurs facettes. On les valorise par ailleurs pour leur aspect bénéfique : ils jouent également le rôle d'annonceurs de la pluie puisqu'ils "préparent son arrivée". Il est d'ailleurs probable que ce que l'on appelle aujourd'hui *aires* étaient regroupés dans des catégories différentes à l'époque aztèque, celles des *ehecamê* et des *tlaloquê*. Les *ehecamê*, ou vents aztèques, étaient les serviteurs de Quetzalcoatl, sous la forme d'Ehecatl, dieu du vent dont la fonction était de préparer le chemin pour Tlaloc le dieu de la pluie, pluies qui n'arrivent que deux mois plus tard. Ehecatl avait comme attribut une conque marine et un animal

2. Les termes espagnols seront indiqués en italique, les termes nahuas en italique et soulignés.

3. Sur les rapports entre maladies et *aires*, cf. Motte Florac, dans ce volume.



amphibien. Cette conque reproduisait, en passant par sa spirale, le bruit du vent, ce qui crée une liaison symbolique entre le vent, la pluie et la mer⁴ ; on construisait à cette divinité des temples circulaires et ses prêtres portaient des chapeaux coniques, tous symboles évoquant le mouvement circulaire du tourbillon dont l'image est encore très présente chez les Nahuas actuels. D'autre part, on distinguait les *tlaloquê*, serviteurs du dieu de la pluie, Tlaloc⁵. La mythologie aztèque les représentait sous forme de nains, vivant en haut des montagnes, là où se condensent les nuages (Sahagún, 1992). Les Nahuas modernes décrivent toujours certains *aires*, en particulier ceux qui président au monde aquatique, sous les traits de nains.

Le Carnaval

Le Carnaval, qui en Europe signifiait le retour prochain du printemps, à été introduit au Mexique où il est perçu également comme un rite propiciatoire, bien que le contexte culturel et les conditions climatiques soient différents. L'époque du Carnaval (février) est considérée comme une période de transition, de préparation et de gestation. Elle est marquée par un rituel d'inversion — les hommes se déguisent en femme —, des parodies de mariage et des formes de charivari. Pour éviter que des tendances centripètes ne menacent la société d'éclatement, le Carnaval ouvre un espace d'expression à la remise en question de l'ordre social par l'humour. Après cela, tout peut revenir à la normale jusqu'à l'année suivante. Dans le village de Xalitla, on parodie un mariage avec deux mannequins. Le "clou" de cette mascarade se produit lorsque les fiancés "éconduits" font éclater des pétards pour exprimer leur "mécontentement". Ce rituel a une fonction d'exutoire puisqu'il "malmène" l'ordre social mais il relève aussi d'une symbolique de fertilité, celle d'une nouvelle génération. Rappelons que le Carnaval précède le Carême, période pendant laquelle on n'avait pas autrefois le droit de se marier. L'Église tolère dorénavant les mariages pendant cette période, même si les Anciens de la communauté le désapprouvent.

Le Carnaval est donc une période charnière pendant laquelle se joue une des "premières manches" dans la lutte pour la prospérité future du village. Cela est mis en évidence, sur le plan symbolique, par les combats qu'engagent les *nahuales* pour l'eau, à cette époque de l'année. Les *nahuales* sont les *alter ego* de certains individus qui opèrent sur un plan "magique" pour des intérêts personnels mais également en faveur de leur communauté. Une certaine catégorie appelée *caballero* ("cavalier"), qui se manifeste sous la forme de comète ou d'étoile filante, est notamment spécialisée dans la tâche de chercher des sources d'eau, de garder celles de leur communauté ou d'accaparer celles des villages voisins au profit de leur communauté. Ils se montrent particulièrement actifs à cette époque de l'année en engageant des combats nocturnes qui peuvent se solder par la mort des protagonistes⁶.

Le Carême

Exception faite des quelques parcelles d'irrigation, il y a peu d'activités agricoles en ces mois de février et de mars. C'est le moment des pèlerinages de Carême qui sont considérés comme un temps de préparation et d'attente active. Ceux-ci jouent un rôle capital dans la cohésion sociale en favorisant les échanges

6. La croyance en la nécessité des "lutes nocturnes" pour assurer la survie d'un groupe existait aussi dans certaines parties de l'Europe. Nous pensons en particulier aux *benandanti*, ces magiciens agraires du Frioul en Italie, qui étaient chargés de protéger les récoltes (Ginzburg, 1984).

entre villages. Le maïs commence à manquer, on cherche à renforcer les liens intercommunautaires d'où l'importance des fêtes déjà évoquées qui prennent alors aussi une dimension économique de subsistance. On peut ainsi échanger les denrées que l'on possède contre d'autres qui font déjà défaut.

Chaque vendredi de Carême a lieu une fête dans un village en l'honneur d'un saint patron. Cuetzala, village situé près de Teloloapan, est le pèlerinage majeur de la région en cette époque. Il se double d'une foire où se rassemblent les villages indiens et métis des environs. Il se déroule en même temps que celui de Chalma qui se situe sur le Plateau Central, dans l'état de Mexico et qui est l'un des plus hauts lieux de pèlerinage du pays. On vient de tout le Mexique y adorer un Christ qui est réputé pour exaucer les vœux les plus difficiles à réaliser et de nombreux groupes indiens exécutent des danses rituelles sur le parvis de l'église⁷. Une parenté symbolique relie le Christ de Cuetzala à celui de Chalma, que l'on dit être frères. Plus modeste, le pèlerinage de Cuetzala n'est connu que des habitants du Nord du Guerrero mais il tire un certain prestige de sa "parenté" avec Chalma. A Cuetzala, on vient adorer un crucifix qui, dit-on, aurait surgi de la source locale. Les pèlerins essayent d'apercevoir une croix dans l'eau du bassin. C'est un signe ambigu : en effet, ceux qui ont la grâce de contempler cette vision se considèrent comme bénis ; mais cela peut présager aussi de leur entrée prochaine dans le Royaume des Cieux... A côté de la source actuellement canalisée dans un bassin, on a construit une chapelle. Les gens cherchent auprès du bassin des cailloux en forme de grains de haricot, de pastèques, etc., considérés comme signes de chance pour les récoltes futures. Cette coutume est attestée dans d'autres endroits du Guerrero (Neff, 1994).

En cette époque de l'année, il fait extrêmement chaud et certains pèlerins effectuent toujours ce voyage à dos d'âne, selon le tracé traditionnel à travers les collines. Au terme de un ou deux jours de route sous un soleil torride (après avoir "offert" leur sueur en sacrifice), ils s'immergent avec délice dans le bassin dont l'eau, dit-on, a également des vertus thérapeutiques. Beaucoup ont actuellement le sentiment que la source est en train de se tarir. On surveille le niveau de l'eau qui semble baisser d'une année à l'autre, d'où une inquiétude vague : quelle faute a-t-on pu commettre ? Et si les pluies ne revenaient pas ? En effet, les Nahuas pensent que les calamités sont souvent la conséquence des fautes commises par un groupe ou des individus qui perturbent l'équilibre social et naturel⁸.

Cuetzala n'est qu'une étape dans ce "chemin de croix de l'eau" où il faut "mériter" les bienfaits futurs. La chaleur continue à augmenter et peut atteindre des pics de 40 à 45°C au mois de mai.

7. D'où l'expression populaire "*Ni yendo bailar a Chalma*" (Même en allant danser à Chalma ...) pour signifier que quelque chose est impossible à obtenir.

8. A ce sujet, voir Motte-Florac, dans ce volume.

La Semaine Sainte : “Si le grain ne meurt”...

La symbolique sacrificielle de la Semaine Sainte trouve un écho amplifié chez les Nahuas du Balsas. On suit la passion du Christ, on partage ses souffrances, pour mériter les bienfaits de la nature. Ce peuple agricole adhère à cette liturgie du Carême chrétien, moment d'attente et moment pénitentiel à la fois. L'attention se porte, non sur la résurrection du Christ en tant que telle, mais en tant que métaphore de la renaissance de la végétation.

Le Vendredi Saint, à l'heure la plus chaude, certains suivent la procession tête et pieds nus. Dans d'autres parties du Guerrero, à Taxco par exemple, des processions de pénitents défilent. La procession est divisée en deux parties, les hommes suivent le Christ, les femmes la Vierge comme cela se pratique un peu partout au Mexique mais aussi en Europe. Chacun des groupes part en sens opposé, pour se rencontrer dans un point stratégique du village, au centre (vers le presbytère juché sur une ancienne pyramide) en ce qui concerne le village de San Agustín Oapan, ou au bord du fleuve pour Xalitla. Tout le monde sue à grosses gouttes, l'eau étant l'élément métaphore du sang que le Christ a transpiré lors de sa passion. Dans l'esprit des participants, s'accomplit ici un acte sacrificiel puisque l'effort du Christ, le sang, est versé pour la fertilité. Les gens doivent être en compassion et éprouver des souffrances approchantes, pour qu'en se rachetant ils donnent l'énergie nécessaire à la renaissance d'une nouvelle vie⁹.

Si le Vendredi saint est placé sous le signe du sang et du sacrifice, le Samedi saint (*Sábado de Gloria*) est marqué par la symbolique de l'eau et de la fertilité. Dans tout le Mexique, on fête la gloire de la résurrection¹⁰ en s'aspergeant copieusement dans les rues et dans les maisons, où même en allant à la piscine ! La symbolique chrétienne est celle de l'eau lustrale qui permet de retrouver la pureté indispensable pour ressusciter avec le Christ. Dans la région de Xalitla, ce jour-là, les enfants sont mis à genoux devant l'autel familial et fouettés de manière à les faire pleurer “pour qu'ils grandissent” et “pour qu'ils se rappellent les souffrances du Seigneur” (on les consolera ensuite avec quelques friandises). Le même sort est réservé aux animaux et aux plantes que l'on souhaite voir prospérer durant l'année.

9. On pense ici à l'importance du sacrifice chez les Aztèques et à la conception du sang comme élément indispensable à la marche de l'univers (Duverger, 1979). En parallèle, le sang du Christ est le prix de la rédemption des humains. Les cultures européennes et la civilisation aztèque ont ceci en commun qu'elles sont marquées par le sacrifice et l'importance du don de sang. La différence réside en ce que, chez les Aztèques, le sacrifice doit être renouvelé régulièrement et concrètement pour que le soleil trouve l'énergie de poursuivre sa course. Dans le dogme catholique, le sacrifice du Christ a racheté une fois pour toute l'humanité, la libérant de la nécessité de recourir cycliquement aux sacrifices sanglants. Ce sacrifice est rappelé sous la forme de l'eucharistie puisqu'il y a transsubstantiation (le pain et le vin étant le corps du Christ).

10. C'est aussi un rappel de la traversée de la Mer Rouge.

Ce rite n'est pas sans rappeler l'ancienne coutume des Aztèques qui consistait à battre des enfants pour les faire pleurer afin de s'attirer les grâces de Tlaloc (Sahagún, 1992 ; Fournier, 1988).

Les prémices des champs irrigués sont déposées sur l'autel familial. Les aliments sucrés et farineux dominant : maïs, pastèques, melons ou courges et patates douces cuites dans du sucre. Certains paysans déposent aussi sur l'autel les graines des semailles futures afin de les faire bénir.

Favoriser la venue des pluies

De la Saint-Marc aux premières demandes de pluie

A partir de cette période, commence à proprement parler le cycle des pétitions de pluie. Les températures ont encore augmenté et atteignent facilement 40 à 45°.

Des processions et des rituels de pétition de pluie sont alors directement adressées aux divinités responsables de la pluie. Certains saints catholiques qui sont considérés comme les véritables responsables des précipitations, sont invoqués au même titre que des divinités. Beaucoup de saints ont d'ailleurs pris les attributs d'anciens dieux préhispaniques, en particulier saint Marc, fêté le 25 avril¹¹. Saint Marc est devenu la représentation catholique de Wuigo, le dieu de la foudre chez les Tlapanèques de la Montaña du Guerrero (Dehouve, 1987 : 357). Chez les Mixtèques de cette même région, saint Marc est appelé *Sávi*, comme l'ancien dieu de la pluie (Casas *et al.*, 1994 : 59-63). Dans d'autres régions du Guerrero, il s'est substitué à d'anciens dieux de la pluie et de la nouvelle végétation (Dehouve, 1975 : 216 ; Villela, 1990 : 2 & 9). Dans la région du Balsas, saint Marc est considéré comme le patron du *monte* (monde sauvage), des animaux et des doubles-animaux (*nahuales*) (Goloubinoff, 1994 ; Hémond, sous presse a). Territoire broussaillieux et montagneux, le *monte* s'oppose au village, territoire socialisé des hommes (Katz, 1991 ; Hémond, 1994). A ce titre, c'est un territoire d'abondance où se forment les nuages et la pluie. Les villageois viennent faire bénir leurs graines par saint Marc. Comme cet évangéliste apparaît dans l'iconographie chrétienne accompagné d'un lion, les Nahuas considèrent que ce dernier représente son double-animal. Celui-ci, bien que ne faisant pas partie des grands prédateurs américains, rentre en effet dans la catégorie des félins, animaux associés à la pluie (en particulier le jaguar).

11. La fête de Saint-Marc était également la date des rogations majeures en Europe (Voragine, 1967 : 351). En Espagne cette fête était associée aux pluies de printemps (Mesa *et al.*, 1997), de même qu'en Italie : "*L'Apulie entière était en proie à la stérilité et pas une goutte de pluie n'arrosait cette terre. Alors il fut révélé que c'était un châtiment de ce qu'on ne célébrait pas la fête de Saint-Marc. Donc on invoqua ce saint et on promit de fêter avec solennité le jour de sa fête. Le saint fit cesser la stérilité et renaître l'abondance en donnant un air pur et une pluie convenable*" (Voragine, 1967 : 307).

Comme le résume un informateur : “*Saint Marc n’est-il pas accompagné de son lion ? Et le lion n’est-il pas le roi des animaux ? C’est pour cela qu’il les commande tous*” (Goloubinoff, 1994). C’est ainsi que saint Marc, sous la forme de son lion, est le patron des *nahuales*, associés eux aussi comme on l’a vu au *monte*, donc à la fertilité¹².

La Sainte-Croix de mai

D’importantes cérémonies sont organisées sur les montagnes entre le premier et le troisième jour du mois de mai, la Sainte-Croix (*Santa Cruz*) étant célébrée le 3 mai¹³. Les villageois déposent leurs offrandes au pied des croix et des calvaires, en haut des montagnes ou des collines avoisinantes¹⁴. La croix symbolise les cinq points cardinaux (les quatre plus le centre) et les quatre vents des différentes directions qui lui sont associés. Une couleur est attribuée à chaque direction, donc au vent correspondant. Ce symbolisme est patent dans la danse des *Coatlatlatzin* qui a lieu à Acatlán durant ces fêtes. Les danseurs font tourner un cylindre orné des cinq couleurs entrelacées en spirales qui évoquent le mouvement des vents-tourbillons.

Examinons maintenant le rôle de certains “messagers” de la pluie, comme le vautour (*zopilote*). Dans le village de San Agustín Oapan, l’offrande faite aux *aires* consiste en *mole de guajolote* (dindon en sauce pimentée) et en *tamales* (pâte de maïs fourrée de différents ingrédients) que plusieurs fillettes vont déposer en haut de la montagne au pied de la croix. Les villageois observent attentivement le vol des vautours (*zopilotes*). Si le premier à s’approcher de l’offrande est un vautour à tête rouge, cela laisse présager de bonnes pluies. Par contre, s’il est à tête noire, on dit que les précipitations de l’année risquent d’être moyennes ou mauvaises. A Zitlala, des offrandes de viscères de poulets et dindons sont également déposées auprès des croix, afin que les vautours descendent les manger (Suárez Jacome, 1978 : 9). Dans ce village, le *zopilote* à tête noire est associé au vent du nord, qui apporte “*la grêle, les gelées et la mauvaise pluie*” (*op.cit.* : 5)¹⁵ ; à Ostotempa il est dit que c’est le géant de l’est qui attire les bonnes pluies, ce qui correspond au *chichíltik yeyekatl* (air rouge) (Sepulveda, 1973 : 10). La couleur rouge est par

12. En Europe, on retrouve l’association entre le lion et le domaine agraire : des lions figuraient sur certaines des bannières des *benandanti* (Ginzburg, 1984 : 24).

13. Avant la réforme du calendrier catholique, la Sainte-Croix était fêtée deux fois par an : le 3 mai (Sainte-Croix de mai) et le 14 septembre (Sainte-Croix de septembre) (Voragine, 1967). On ne conserve officiellement que celle de septembre à l’heure actuelle.

14. Voir également Villela (1990) et Neff (1994).

15. C’est ce que confirme la météorologie moderne : Les *nortes* ou vents irréguliers venant du nord soufflent froid et avec irrégularité ; on les doit à la différence de pression entre l’anticyclone de Manitoba (Canada) et les pressions barométriques correspondantes du Golfe du Mexique (Sánchez, 1990 : 67).

conséquent associée au point cardinal oriental et le vautour à tête rouge auquel les Oapanecos laissent une offrande, serait le messager du vent rouge bénéfique de l'est. A Acatlán et Zitlala, les enfants, déguisés en vautours, exécutent une danse au bord du fleuve. On voit donc clairement que les vautours sont des messagers des vents. En mangeant les immondices et les cadavres, ces oiseaux contribuent au nettoyage de la terre. En cela, ils participent de la même symbolique que les vents qui balayent le ciel. Ces oiseaux sont également les grands nettoyeurs, purifiant le monde des immondices dans leur fonction de mangeur de vermine, de la même façon que les *aires* qui demeurent dans la montagne nettoient le ciel. A Xalitla, ce sont des fillettes qui, de même qu'elles apportaient les offrandes aux *zopilotes*, ont aussi pour tâche de laver les croix à l'aube pour appeler la pluie.

Autre "allié" de la pluie : le "tigre" (jaguar)¹⁶. Cet animal, qui vit généralement dans la brousse, les reliefs accidentés et les cavités, est lié symboliquement à la montagne dont il est l'habitant par excellence. Dans la pensée locale, il est par conséquent l'émanation du monde souterrain et donc en rapport avec la pluie et la fertilité puisque l'on pense que les nuages se forment souterrainement. Le pelage de cet animal a aussi été associé à l'époque préhispanique aux étoiles et à Tezcatlipoca, divinité nocturne.

Dans la région nahua du Centre du Guerrero, à Zitlala, des combats rituels opposent des jeunes hommes déguisés en "tigres" regroupés en équipe de quartier. Ils sont vêtus d'une combinaison jaune tachetée de noir imitant le pelage du jaguar et portent à la taille une corde dont l'extrémité durcie sert à fouetter l'adversaire. Autrefois, les coups entraînaient souvent la mort. Pour favoriser les pluies et l'abondance future, les "tigres" en se frappant doivent verser leur sang qui, en gouttant, préfigure la pluie qui fertilisera la terre. Les circonvolutions amples et tourbillonnantes de la corde "queue du tigre" évoquent la symbolique des vents et du tonnerre (Goloubinoff & Hémond, 1992). De même cette queue est-elle symbole d'ouragan, comme le serait le dessin sinueux de la colonne vertébrale (Guaraldo, 1997). Le claquement des cordes-queues et les grondements des tigres rappellent aussi le tonnerre¹⁷. Le rapport entre le "cri-tonnerre" et la pluie se marque d'ailleurs dans le terme nahuatl désignant les pétitions de pluie : *atzatziliztli* (*a* : eau, *tzatziliztli* : cri). On peut ajouter à ces correspondances entre le "tigre," le tonnerre et la pluie, le *teponaztli*, tambour rituel doté d'une gueule de félin sculptée en bois. Considéré comme une divinité à Acatlán (et dans les autres villages voisins), sa sonorité caverneuse imiterait le tonnerre et la pluie.

16. Au Mexique, on appelle du nom de "tigre" certaines espèces de félins tels que le jaguar, le lynx ou l'ocelot. Les Nahuas le désignent sous le nom de *tecuanli*, ce qui signifie "celui qui a pour fonction de manger les hommes" (Toumi, 1992) et regroupe les grands prédateurs.

17. Ce symbolisme du tonnerre se retrouve dans les hululements des *Coatlatlatzin* et le fouet qu'agitent les *Tlacoleros*, danse des agriculteurs, que l'on exécute aussi à cette époque de l'année.

A Zitlala, on sacrifiait autrefois un premier-né en le laissant dans une grotte de la montagne, le *Cerro Cruzco* au sommet duquel étaient placées les croix (Suárez Jacome, 1978 : 9). Des offrandes sont également déposées au bord du fleuve. Dans le village d'Acatlán, des présents sont consacrés aux sources, le troisième jour, après la croix du “haut”, et la croix du “bas”. Dans cette disposition cérémonielle et spatiale du déroulement des offrandes, on retrouve la conception de différentes catégories d'eau : les nappes phréatiques ou sources souterraines contenues dans la montagne¹⁸ ; l'eau de convection apportée par le ciel ; et l'eau en mouvement du fleuve. Chez les Mixtèques de la Montaña de Guerrero, on retrouve une catégorisation semblable avec l'eau qui tombe des nuages, celle qui ruisselle le long de la montagne et l'eau de source (Neff, 1994).

Les entités du fleuve comme les “sirènes” (*sirenas*) du village d'Acatlán reçoivent également des offrandes. Dans la région même de Xalitla, on ne fait pas d'offrandes aux “habitants du fleuve” à ce moment-là mais il est entendu que ces êtres-là sont de même nature que ceux qui conduisent la pluie. Comme les *aires*, ils peuvent causer des frayeurs (*sustos*). Il existe de même des tourbillons (*remolinos*) dont la nature est double : tourbillons d'air et tourbillons d'eau (qui peuvent vous tirer vers le bas alors que l'on tente de traverser le fleuve).

L'eau est également associée au serpent (*culebra de agua*). Vers Ixcateopan, on parle du serpent d'eau qui va vers la mer souterrainement¹⁹. Dans les villages d'Acatlán ou de Zitlala, on fait des offrandes de *tamales* en forme de serpent pour la pluie (Neff, 1994). A Xalitla, lorsqu'une personne est victime d'une frayeur due à un serpent, elle est atteinte de maux de tête et perd ses cheveux. On doit alors faire une offrande aux entités de l'eau avec des petites figurines de pâte de maïs personnifiant les *aires* dont l'une a la forme d'un serpent (Audenet & Goloubinoff, 1993).

Pour comprendre le cycle de l'eau, il faut se transporter à Ostotempa, lieu d'un important culte, considéré par les gens de la région comme le nombril du monde, l'*omphalos*. C'est un gouffre dont on n'aperçoit pas le fond et où, selon les dires, de nombreux oiseaux se perchent sur un arbre d'*amate* (*Ficus spp.*) “dont les racines plongent dans le monde souterrain” (Sepulveda, 1973 : 10-11). Celui-ci serait peuplé par des géants - ou bien des nains selon les versions - représentant chacun l'un des vents des points cardinaux et vivant à l'intérieur d'un monde d'abondance. Les cinq premiers jours du mois de mai, des pèlerins viennent de toute la région pour jeter des offrandes dans la faille béante qui symbolise les entrailles de la terre. Ils lancent des poulets vivants dont la chute permet de prédire

18. La montagne où l'on va porter ses offrandes à Acatlán s'appelle le *Cerro Azul* (la Montagne Bleue), couleur de Tlaloc et de la pluie.

19. On retrouve la même conception chez les Mixtèques de la Montaña où le serpent entre dans la montagne par des galeries souterraines pour rejoindre la mer, ce qui occasionne la formation de brumes retombant ensuite sous forme de pluie (Neff, 1994).

les pluies prochaines et leurs qualités. Si le poulet tombe directement au fond, c'est là un signe de bonnes pluies. Si, au contraire, il se heurte aux parois ou s'il se produit un accident lors de sa descente, c'est de mauvais augure pour les pluies futures (Neff, 1994). La trajectoire de l'offrande est ainsi associée à celle de l'eau de pluie qui tombera sporadiquement et de manière saccadée ou bien régulièrement et de façon continue. De ce gouffre s'échappe de la brume. Les villageois considèrent que les nuages se forment donc souterrainement, puis montent et sont condensés, comme retenus dans les montagnes : le cycle de la pluie est bouclé.

L'arbre d'Ostotempa est un *axis mundi*, reliant l'inframonde au ciel pour retomber ensuite sur la terre, tel le cycle de la pluie. Chez les anciens Nahuas, il est dit que les nuages se forment dans le monde souterrain et s'élèvent par les brumes, formant alors des nuages qui sortent de certaines grottes (Broda, 1991)²⁰. De même, la croix est-elle un *axis mundi*, d'où son importance dans tous les rituels de pétition de pluie.

Enfin les pluies...

Début des travaux agricoles et arrivée de la pluie

Jusqu'à la mi-mai, il ne pleut toujours pas dans la région bien que des nuages se profilent déjà à l'horizon. Les villageois se rendent en masse au pèlerinage de la Vierge de Tixtla, le 15 mai, où ils vont également faire bénir leurs graines. Les premières pluies, qui commencent dans la deuxième quinzaine du mois de mai, sont encore peu abondantes. La terre est plus meuble, alors les Nahuas commencent à essarter mais ils ne sèmeront qu'après une bonne semaine de pluie de manière à ce que la terre soit bien détrempée. Dans une saison normale, les semailles sont en principe réalisées entre la Saint-Antoine, le 13 juin, et la fête de saint Jean-Baptiste, le 24 juin.

Avec les premières averses importantes, la floraison de la végétation est instantanée, le paysage se transforme du tout au tout ; le fleuve rentre en crue. On sème, on sarcle. On s'active aux travaux agricoles.

La saison des pluies commence vers la fin du mois de mai et se termine vers la mi-octobre. Cependant, il y a une interruption des pluies au milieu du mois de juillet. On l'appelle "canicule" (*canicula*) ou parfois "carême" (*cuaresma*)²¹. Cette période fait renaître les incertitudes de la saison sèche, car le moment est critique, les pousses sont hautes de trente à quarante centimètres et nécessitent un arrosage

20. Cf. Katz, dans ce volume.

21. Canicule que l'on retrouve dans l'ensemble du Mexique (cf. Katz, Lammel et Motte-Florac, dans ce volume). Cette interruption des pluies est provoquée par le renforcement des alizés.

régulier pour que le sol ne s'assèche pas. Si la pluie s'interrompt, les chenilles risquent aussi d'envahir les champs et de manger les jeunes pousses, il faut qu'il pleuve suffisamment pour les noyer.

La Saint-Jacques marque ce moment. Selon certaines versions, les villageois font exprès d'énervier le saint pour qu'il pleuve. On lui annonce quelques jours avant le 24 juillet que cela va être sa fête. Le saint, tout à sa joie, se met, dit-on, à boire abondamment. Mais lorsqu'il "dessoûle", il s'aperçoit que les festivités tant attendues sont passées. Il se met en colère et fait tomber une grosse averse (*aguacero*) (Goloubinoff, 1994). Selon d'autres récits recueillis à Oapan, où son culte est le plus fervent, on dit que saint Jacques commence à boire et à cavalier dans le ciel sur son cheval blanc lorsque sa fête s'approche et que son état d'ébriété l'empêche de se rendre compte du jour exact de sa fête (Hémond, sous presse b). Une observation ancienne de la nature voulait que cette période de la Saint-Jacques soit marquée par des grondements de tonnerre au loin, vers l'est, avec des éclairs scintillants. Semblable à l'approche d'un tremblement de terre, le ciel, pourtant sans nuages apparents, changeait de couleur, s'obscurcissant dans l'attente d'une ondée qui ne tombait pas (*ibid*). C'est la raison pour laquelle, lorsque arrive la fête de saint Jacques, beaucoup de gens pensent qu'il est en train de cavalier sur son cheval (*ibid*). Quelle que soit la version, il est clair que saint Jacques est le maître de la foudre, il provoque des bourrasques et, par le biais de son cheval blanc, il est associé à la voie lactée, appelée *camino de Santiago* (chemin de saint Jacques)²².

Dans la région nahua du Guerrero, saint Jacques est le patron des *caballeros*, dont nous avons déjà parlé plus haut. Ceux-ci sont décrits par les *xalitecos* comme des boules de feu (*bolas de fuego*). Il s'agit probablement d'étoiles filantes, peut-être de feux de saint Elme, de comètes ou de la foudre. Ce sont des feux du ciel qui précèdent et qui provoquent la pluie. Les personnes ayant les *caballeros* comme *nahuales*, comme on l'a dit précédemment, sont chargés de défendre les sources, élément instable et versatile par excellence. Il faut les empêcher de partir, soit par des combats, soit par des offrandes. En cette époque de l'année, leur combat pour la possession de l'eau reprend de plus belle, d'où une dimension symbolique cachée des combats pour la terre²³.

Si l'interruption des pluies se prolonge démesurément (au-delà de deux semaines), on fait sortir les nourrissons et les enfants en bas âge et on les expose au

22 Le cheval a pris la place du tapir en Amérique dans une symbolique liée à la lune et à la voie lactée (Bocarra, 1983). Le cheval est perçu par les Mayas contemporains comme la monture des esprits pluie (*op. cit.*: 51). De même, les sabots du cheval au galop évoquent le bruit du tonnerre, alors que saint Jacques est dit être le fils du Tonnerre dans la Bible (Voragine, 1967 : 471). Sur ce saint dans les Andes, voir Rivière (dans ce volume).

23. La notion d'eau est d'ailleurs indissociable de celle de village : pour qu'il y ait village, il faut qu'il y ait eau. C'est ce que nous rappelle le terme *altepetl*, littéralement "eau-montagne", qui veut dire "village".

soleil, nus, pour que “Dieu prenne en pitié ces petits enfants qui pleurent”. Ceci rappelle les rites anciens des Aztèques déjà évoqués plus haut, où les larmes des enfants devaient attirer la pluie et nous renvoie à la symbolique contemporaine du *Sábado de Gloria*.

L’achèvement du cycle

Septembre est l’époque des prémices. C’est le moment où sortent les inflorescences de maïs (*el maíz está jiloteando*). On peut consommer les jeunes épis de maïs, les premières courges, les pastèques et les melons. Les dernières ondes se produisent à la date butoir de la Saint-Michel.

Xilocruz : La Sainte-Croix de Septembre

Le 14 septembre a lieu la fête de *Xilocruz* (littéralement la *Santa Cruz de jilote* : “Sainte-Croix de maïs en inflorescence”). Cette fête est le pendant de la Sainte-Croix de mai. Ce redoublement rituel appartient à la tradition catholique²⁴ mais il existait, dans le calendrier préhispanique également, un redoublement symbolique de certaines fêtes²⁵.

Dans le village de San Juan Tetelcingo, du 12 au 14 septembre, on désigne plusieurs adolescents qui doivent être “sans péché” (comme les fillettes déposant des offrandes aux vautours au moment de la Sainte-Croix de mai). Ces adolescents

24. Dans la tradition catholique, la fête de la Sainte-Croix de septembre s’est conservée dans le calendrier au détriment de la fête de mai. Là-aussi, il s’agit d’une fête des prémices : “*les troisièmes jeûnes s’observent en septembre, avant la fête de Saint-Michel, parce qu’on fait alors la récolte des fruits et que nous devons rendre à Dieu les fruits des bonnes œuvres*” (Voragine, 1967 : 183). Notons par ailleurs que, selon la tradition, le bois de la sainte Croix a été donné par l’Archange saint Michel, ce qui en Europe associe la Sainte-Croix de septembre à la fin des pluies et aux prémices (*ibid.* : 342).

25. Le calendrier aztèque solaire, de 365 jours, était divisé en 18 mois de 20 jours, plus cinq jours néfastes. Hors, comme chacun sait, l’année solaire est d’environ 365 jours un quart (ce qui est approximativement rattrapé dans notre calendrier chaque année bissextile). Les événements décrits dans ce calendrier au moment initial (vers 682) correspondaient aux événements climatiques et agricoles, par exemple le mois *Atemoztli* (“chute d’eau”) correspondait au départ avec la saison des pluies. Le mois *Tepeilhuitl*, fête des montagnes, tombait en mai. Mais un glissement successif a décalé ces fêtes par rapport aux événements saisonniers. Ainsi, en 1519, la fête *Tepeilhuitl* tombait en octobre. D’après Graulich (1994), les Aztèques ne pouvaient ignorer ce glissement et auraient volontairement laisser “dériver” le calendrier solaire par rapport à l’agriculture car ce décalage offrait une possibilité de fêter deux fois le même événement, donc de rendre plus efficace le rituel. Les fêtes étaient alors redoublées puisqu’il y avait l’événement agricole ou climatique d’une part et la fête calendaire à un autre moment de l’année. Par ailleurs, le principe de dualité est fondamental dans les religions mésoaméricaines, en particulier dans les oppositions entre ce monde et “l’autre” : celui des morts et des divinités. On peut alors considérer que la fête agricole, ou réelle, a son double dans l’autre monde à travers la fête calendaire décalée.

montent au sommet des montagnes environnantes chercher les croix et les ramener dans l'église où on leur fait des offrandes durant une semaine. Du monde sauvage - le sommet des montagnes et les vents -, on repasse donc au monde de l'homme, dans l'église du village.

Un hommage est également rendu aux croix chez des particuliers. A Xalitla, dans la *milpa* (champs de maïs), on brûle de l'encens, des pétards et on dépose des guirlandes de fleurs. La *milpa*, de par la présence du maïs - composant essentiel de la nourriture donc du corps de l'homme -, est considérée comme un lieu socialisé. Des messes y sont célébrées en cette époque de l'année. A Zitlala, la fête majeure de cette période est la Saint Nicolas de Tolentino du 8 au 12 septembre. Des offrandes sont faites aux croix situées dans le village même et au bord du fleuve. Les "tigres" ont continué sporadiquement à combattre durant toute la saison des pluies. Mais seuls deux d'entre eux, les gardiens du *teponaztli* (le tambour-divinité), font leur dernière apparition à l'occasion de cette fête. Le premier, habillé d'une combinaison vert/bleu (végétation/eau), le second en jaune (symbolisant probablement le soleil, et peut-être la plante de maïs mure) évoquent les conditions nécessaires à la croissance de la plante (eau et soleil) et ses différents stades de mûrissement. Le clou de la fête est l'escalade périlleuse des deux "tigres" chargés du *teponaztli* sur les clochers de l'église. Y a-t-il ici référence à la symbolique de la montagne ou à la suprématie du *teponaztli* sur l'Église ? Sans doute est-ce un peu de tout cela...

Les fidèles font le tour (*recorrido*) de chaque chapelle marquant les différents quartiers du village. A l'inverse des offrandes faites au mois de mai avec les combats de "tigres" et le sang versé entre membres de différents quartiers, on renoue à cette époque de l'année le système d'échange social entre les quartiers par offrandes réciproques. A Zitlala, sont faites des offrandes massives de dindons, de bananes plantains et de pain. De nouveau, les enfants déguisés en vautours dansent au bord du fleuve : c'est une action de grâce, de remerciement pour la récolte. En remerciant Dieu, on "paye" (*tlaxtlahui* : signifie payer ou remercier) ses dettes envers ceux qui ont apporté la pluie, la fertilité. En même temps, tout ceci doit inciter les entités et les divinités responsables de la pluie à finir leur "travail" car il ne manque plus que quelques jours faiblement arrosés pour que les plantes atteignent le maximum de leur croissance.

Le cycle des défunts : L'arrêt des pluies et la récolte

Dès les prémices, on renoue le contact avec les morts. Les défunts sont étroitement reliés au cycle agricole et à la pluie puisqu'ils appartiennent désormais à l'autre monde, monde d'abondance (cf. Katz, dans ce volume). Il faut donc les remercier des bonnes pluies qui ont permis de nourrir les vivants. En témoignent les prières rassemblées en un petit livret "*Devoto Ejercicio para levantar la Santa Cruz de los difuntos*", utilisée par les *rezanderos* (les prieurs traditionnels). Certaines

de ces oraisons peuvent être utilisées aussi bien pour la fête de la sainte Croix de mai (qui, nous l'avons vu, est une pétition de pluie) que pour les prières aux défunts. Dans la région, nombre de villageois enterrent encore leurs morts avec un petit sachet de graines et des galettes miniatures (Goloubinoff, 1988 : 31). Par ce geste, ils témoignent également d'une forme de permanence envers les défunts et de la chaîne ininterrompue entre les générations. Il existe aussi une association entre la croix, les morts, la fertilité et les pluies. De nombreuses croix mortuaires sont d'ailleurs peintes en bleu, couleur éminemment associée à la pluie.

Ainsi, les prémices sont offertes en priorité aux morts. Le 10 septembre, à Zitlala, lors de la fête de San Nicolas de Tolentino (qui est lié au culte des âmes du purgatoire), les villageois font le tour de toutes les croix du village avec le *teponaztli*. Ils font également des offrandes, dansent pour les morts sur l'esplanade à côté du cimetière. Le 14 septembre, jour de Xilocruz (journée suivant la descente des croix de la montagne jusqu'à l'église du village), les habitants de San Juan se rendent au cimetière pour laisser des offrandes et des œillets d'Inde sur les tombes. On fait également des offrandes aux morts à Acatlán pour la Saint-Mathieu (21 septembre) ainsi qu'à la Saint-Michel, le 29 septembre. La fête de ce dernier marque la fin de la période des pluies. Dans la tradition chrétienne européenne, saint Michel est associé au culte des montagnes, aux points culminants²⁶. En Europe il vainc le dragon et au Mexique on considère qu'il terrasse le serpent de la pluie. En effet, s'il continuait à pleuvoir, ce serait nocif pour les cultures, l'important étant l'alternance des éléments climatiques.

A la Saint-Michel, tout comme à la Saint-Nicolas, les villageois dansent aux portes du cimetière. L'humeur est plus débridée, plus licencieuse, car soulagée. L'ébriété est de règle. Si l'on se permet autant de joie, c'est que cette période marque la fin des dangers pour la récolte, - excepté une éventuelle invasion de sauterelles que l'on mange à la Saint-Luc (17-19 octobre) - mais le maïs ne requiert plus d'eau. Le cycle annuel des travaux agricoles est terminé. Pour la fête des Morts, du 1^{er} au 3 novembre, les villageois offrent du maïs vieux car le maïs jeune est dit "trop léger" pour les défunts. Les greniers et les ventres sont pleins. De tout cela, on remercie les morts. Mais il ne faut pas non plus se montrer ingrat envers les vivants. Parents, voisins et *compadres* (compères) s'offrent des *tamales*, du pain et du chocolat. La fête des morts est l'occasion de resserrer les liens communautaires

La température commence à baisser légèrement, on entre dans l'époque de l'Avent et de Noël où la nuit se révèle souvent froide. Une fois la récolte terminée, reste à égrener une partie du maïs pour les besoins immédiats, l'autre partie étant engrangée sous forme d'épis entiers. Les villageois choisissent avec soin les épis

26. L'un de ses principaux sanctuaires est le Mont Gargan (une grotte située dans une montagne en Italie). Saint Michel, en Bretagne et en Normandie, possède des chapelles sur des points culminants.

qu'ils utiliseront pour les semailles en fonction de la qualité du grain ou de sa grosseur, mais aussi d'après des formes et couleurs qui leur plaisent ou présentent quelque chose d'inhabituel comme par exemple un maïs double, un épi qui rappelle un serpent par sa forme ou par l'implantation de ses grains semblables aux écailles du reptile.

Conclusion

Au terme de ce cycle, une question reste posée : pourquoi tel ou tel saint a-t-il été mis en relief dans ce cadre rituel des Nahuas autour de la pluie ? Plusieurs pistes peuvent être proposées pour comprendre ces choix. Elles sont essentiellement basées sur l'analogie et certaines coïncidences :

- **L'hagiographie.** L'adoption d'un saint peut s'expliquer par certains épisodes de sa vie ou des miracles qui lui sont attribués. Cela peut aussi venir du fait qu'il se substitue parfois une divinité antérieure dont il partage certains traits et qu'il remplace sur le lieu même de son ancien culte. L'exemple type est sans doute celui de la Vierge de Guadalupe, sainte patronne du Mexique et des Amériques qui vient supplanter sur la colline de Tepeyac la déesse aztèque Toci. Mais la Vierge (dont la Guadalupe est la représentation la plus emblématique) a tendance à "absorber" ou à synthétiser toutes les anciennes divinités féminines liées généralement à la fertilité. Si le rôle des Vierges dans le cycle que nous venons d'évoquer ne semble pas prédominant (exception faite de la Vierge de Tixtla), elles n'en sont pas moins présentes en tant que figures identitaires. Ce sont les saintes patronnes de plusieurs villages dont Xalitla, Maxela et Ameyaltepec.
- **Attributs et iconographie**²⁷. Ces éléments découlent bien entendu de l'hagiographie mais parfois ils donnent lieu à de nouvelles interprétations locales comme dans le cas du lion de saint Marc qui est perçu comme représentant le nahual de l'évangéliste. Or nous avons déjà expliqué que, dans la région, les grands félins sont associés symboliquement aux rites de pluie...
- **Coïncidence des dates.** C'est là un des aspects les plus frappant. Il ne suffit pas qu'un saint ait "un bon potentiel symbolique", encore faut-il que sa fête tombe à un moment clef du cycle. Par exemple, sainte Barbe qui est en Europe une sainte "météorologique" associée à la foudre, ne trouve pas sa

27. Il est important de rappeler que l'image a été abondamment utilisée par les ordres mendiants comme outil pédagogique d'évangélisation. D'autre part, si les Indiens n'ont pas toujours eu accès à des récits de vies de saints (même si leur diffusion a été beaucoup plus importante que ce que l'on a longtemps cru), ils ont toujours pu en voir des représentations dans les églises et même acquérir des images et des statues pour leurs autels domestiques.

place chez les Nahuas du Guerrero car sa fête ne tombe pas à un moment “pertinent”. En revanche, les deux fêtes de la Sainte-Croix sont bien plus “parlantes”, étant situées à la fin de la saison sèche (mai) et aux prémices (septembre). La croix est d’ailleurs un complexe symbolique idéal puisqu’elle associe les quatre vents, l’autre monde, la pluie, le maïs, etc. Saint Jacques est également un bon exemple. Sa fête a lieu au moment critique de la canicule. Ses attributs, cheval et épée (tonnerre et foudre), et son lien avec la voie lactée en font un saint “météorologique” puissant.

Un contre-exemple à cette “loi” des coïncidences et analogies pourrait être apporté par celui de San Isidro Labrador (saint Isidore le laboureur). Sa fête tombe au début des travaux agricoles et il est représenté sous les traits d’un paysan tenant une charrue tirée par des bœufs. Les Nahuas, qui travaillent de la même manière, auraient pu s’identifier à ce saint d’ailleurs très vénéré en Espagne et dans d’autres régions du Mexique. Or sa fête n’est pas spécialement commémorée, si ce n’est par quelques particuliers. Ce saint est sans doute un peu trop modeste et humble dans son apparence pour plaire aux Nahuas qui ont une prédilection pour les “fortes personnalités” comme saint Jacques sur son cheval blanc, saint Marc avec son lion ou saint Michel terrassant le dragon. Il faut dire que même la Vierge a la réputation d’être extrêmement irascible quand on l’offense. Alors ce brave saint Isidore serait-il à la hauteur de sa tâche dans un lieu difficile, aride et où les gens ont, dit-on, le sang chaud²⁸. Les saints expriment ce que sont les hommes. Mais les Nahuas croient aussi à l’inverse. Ainsi affirme-t-on dans la région que les habitants de San Miguel ont mauvais caractère parce qu’ils l’ont hérité de leur saint patron²⁹.

Parler des saints est aussi une manière d’évoquer le rapport à l’environnement et en l’occurrence les changements climatiques. Le récit de Oapan sur la colère de saint Jacques est l’occasion pour les habitants de se rappeler qu’*“avant, il pleuvait, alors que maintenant il n’y a même pas de nuages !”* L’idée corollaire en est que la conduite des hommes est responsable des phénomènes climatiques. Deux autres récits, également recueillis à Oapan, expriment cette même idée. Le premier raconte qu’à Oztotempa des protestants avaient enlevé les croix qui entouraient le gouffre sacré et les avaient précipitées dedans. Il s’était alors mis à pleuvoir pendant trois jours. Les habitants du village le plus proche trouvant cela anormal se rendirent alors sur les lieux et constatèrent les dégâts. Puis, après avoir réussi à récupérer les croix ils les remirent en place et la pluie s’arrêta (Hémond, sous presse b). Le second parle d’un homme originaire de San Miguel, village voisin de Oapan, qui avait volé les offrandes faites aux vautours lors des pétitions de pluies. Il fit ensuite des cauchemars horribles jusqu’à ce qu’il se décide à acheter un dindon et faire du

28. Les habitants du Guerrero incarnent aux yeux des autres Mexicains l’image du révolté. On dit d’eux qu’ils sont *bravos* ce qui signifie à la fois courageux, fiers et sauvages. Ce sont un peu les Corses du Mexique.

29. L’idée n’est sans doute pas du goût des intéressés qui en disent autant sur le compte de leurs voisins.

mole pour remplacer l'offrande dérobée (*ibid.*). L'offense faite aux entités responsables de la pluie a donc des conséquences graves. Il est intéressant de remarquer au passage que les coupables sont "les autres": des protestants et un habitant d'un village ennemi. Il arrive néanmoins que l'on reconnaisse aussi sa propre faute. Ainsi, en été 1992, alors que la sécheresse accablait les villages en pleine période d'une canicule qui n'en finissait pas, une des prieuses traditionnelles se demanda si cette épreuve n'était pas due au comportement des villageois qui se disputaient alors en différentes factions et jusqu'au sein d'une même famille ! : *"s'il ne pleut pas, c'est peut-être que nous sommes en train de nous disputer entre nous car, là-bas, à Iguala (la ville voisine, réputée pour sa chaleur), il pleut !"*.

Les changements climatiques sont réels. Si l'on s'en tient aux sources ethnohistoriques, une partie des habitants de Chilapa seraient venus s'installer au moment de la Révolution dans la région, parce qu'ils pensaient y être plus à l'écart des troubles révolutionnaires mais aussi parce que Oapan avait une réputation de grenier à maïs - ce que nous confirment les sources du XVI^e siècle (Acuña, 1985). Ceci semble correspondre avec une légende contemporaine qui court à Oapan à propos du *Santo Entierro* (statue du Christ au tombeau). Il est dit que *"quand le saint apparut à Oapan, il pleuvait alors beaucoup et le maïs croissait en quantité, alors que maintenant il ne pleut plus"*. Pour les villageois, le changement est lié au déplacement du *Santo Entierro* par des soldats durant la Révolution qui l'emmenèrent jusqu'à Taxco (Hémond, sous presse b).

L'explication "métaphysique" ne contredit pas l'expérience empirique puisque l'on arrive à la même conclusion : les actions humaines ont un impact sur le changement climatique. A un niveau local, les Nahuas sont bien conscients par exemple du fait que l'augmentation de la population et la mauvaise gestion des ressources ont entraîné la surexploitation d'un milieu déjà fragile. Ils savent notamment que le déboisement est l'une des causes de la sécheresse croissante. C'est entre autres pour cela qu'ils sont en train de promouvoir un projet de reboisement et que certaines familles veulent acquérir des gazinières. Mais il est aussi évident que les changements climatiques que les Nahuas constatent dans leur milieu, trouvent aussi leurs causes à une échelle plus vaste. Les Indiens qui possèdent la radio, la télévision et même des antennes paraboliques reçoivent des informations sur ce qui se passe dans le monde entier. Catastrophes naturelles, accidents, guerres et autres événements survenus aux quatre coins de la planète deviennent une réalité proche qui, paradoxalement, ne s'oppose pas à leur manière de percevoir l'interaction entre l'homme et le climat. Bien au contraire, elle lui donne une dimension planétaire. Ce qui se passe à l'autre bout de la terre peut produire des effets sur leur environnement et leurs propres actes ont des conséquences qui dépassent le niveau régional. La conception qu'ont les Nahuas des changements climatiques est finalement assez proche de celle de scientifiques tels que Lorenz (1979, cité par Gleick, 1991 : 27-51) (l'effet papillon) ou des spécialistes environnementaux adeptes de l'idée du "village global".

BIBLIOGRAPHIE

- ACUÑA R. (ed.), 1985 — « Relación de Iguala y su partido, 1579 ». In *Relaciones geográficas del siglo XVI : México*. T. 1, México, IIA-UNAM : 337-356.
- ALVAREZ C., CORDOVA C., FUENTES C., VILLA KAMEL A. & V. A., 1990 — *Proyecto de estudios ambientales en la cuenca media del Balsas Guerrero*. Licenciatura en Arqueología. Laboratorio de Estudios Ambientales. ENAH.
- AUDENET L. & M. GOLOUBINOFF, 1993 — « El maíz, el copal y la jícara. Estudio de un sistema adivinatorio entre los Nahuas de Guerrero ». In Dahlgren Jordan B. (ed.) : *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines*. México, IIA-UNAM : 276-289.
- BOCCARA M., 1983 — *Les rêveurs d'eau. Analyse du mythe de fondation d'un village maya yucatèque*. Doctorat en Ethnologie. Paris, Université de Paris X-Nanterre.
- BRODA J., 1991 — « Cosmovisión y observación de la naturaleza : el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica ». In Broda J., Iwaniszewski S., Maupomé L. (eds.) : *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mésoamérica*. México, IIA-UNAM : 461-500.
- CASAS A., VIVEROS J. L. & J. CABALLERO., 1994 — *Etnobotánica mixteca. Sociedad, cultura y recursos naturales en la Montaña de Guerrero*. México, Instituto Nacional Indigenista, 366 p.
- Collectif., 1992 — *XI Censo general de población y vivienda, 1990*, México, INEGI.
- DEHOUE D., 1975 — *Corvée de saints et lutte de marchands*. Paris, Klincksieck.
- DEHOUE D., 1987 — La communauté indienne, une survivance ? Une municipalité mexicaine du XIX^e siècle à nos jours. *Information sur les Sciences Sociales*, 26 (2) : 345-368.
- DUVERGER C., 1979 — *La fleur létale. Economie du sacrifice aztèque*. Paris, Seuil, 249 pp.
- FOURNIER D., 1988 — Les larmes fécondes de la mort aztèque. *Les lieux de l'enfance*, n° spécial *L'enfant et l'eau*, 13 : 107-127.
- GINZBURG C., 1984 — *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires aux XVI^e et XVII^e siècles*. Paris, Champs-Flammarion, 270 pp.
- GLEICK J. 1991 — *La théorie du chaos. Vers une nouvelle science*. Paris, Flammarion, 431 pp.
- GOLOUBINOFF M., 1988 — « La vie des morts chez les Nahuas du Guerrero ». In : *La fête des Morts*. Paris, Association d'Idées : 27-35.
- GOLOUBINOFF M., 1994 — *Les relations sociales et le commerce de l'artisanat chez les Nahuas du Balsas*. Doctorat en Ethnologie, Université de Paris X-Nanterre, 636 pp.
- GRAULICH M., 1994 — « Elementos astronómicos en las fiestas de las veintenas ». In Iwaniszewski S. et al. (eds.) : *Tiempo y astronomía en el encuentro de los dos mundos*. Warszawa, Centro de Estudios Latinoamericanos, Uniwersitet Warszawski : 79-83.
- GUARALDO A., 1997 — « Imágenes teomorfas de aires rodantes en culturas del Golfo de México : un problema abierto ». In Goloubinoff M., Katz E., Lammel A. (ed.) : *Anthropología del clima en el mundo hispano-americano*. T. 1. Quito, Abya-Yala : 157-180.
- HEMOND A., 1994 — Indiens ou civilisés ? L'affaire du barrage San Juan Tetelcingo (Mexique). *Cahiers des Sciences Humaines*. N° spécial "Incertitudes identitaires" : 391-410.

- HEMOND A., sous presse a — « Espacios, identidad y técnicas artesanales entre los Nahuas amateros ». In Pérez Zevallos J. M., Amith J. D. (ed.) : *Identidad : entre la tradición y la modernidad*. México, CIESAS/INAH/CEMCA.
- HEMOND A., sous presse b — « Saint Jacques, la foudre et l'apocalypse. Représentation de l'eau et mobilisation religieuse contre un projet de barrage en milieu nahua (Mexique) ». In Roué M., Nakashima D. (ed.) : *Pueblos indígenas y represas ; impactos socio-ambientales*. Quito, Abya-Yala.
- HEMOND A. & M. GOLOUBINOFF, 1992 — Combates de Tigres. La ceremonia de petición de lluvias. *México Desconocido*, 184 : 62-67.
- KATZ E., 1991 — Représentation de l'environnement et identité chez les Mixtèques du Mexique. *Ecologie Humaine*, 9 (2) : 25-37.
- KATZ E., 1994 — « Meteorología popular mixteca : tradiciones indígenas y europeas ». In Iwaniszewski S. et al. (eds.) : *Tiempo y astronomía en el encuentro de los dos mundos*. Warszawa, Centro de Estudios Latinoamericanos, Uniwersitet Warszawski : 105-122.
- KATZ E., dans ce volume — « Rites, représentations et météorologie dans la Terre de la Pluie (Mixteca, Mexique) ».
- LAMMEL A., dans ce volume — « Les couleurs du vent, la voix de l'arc-en-ciel. Perception du climat chez les Totonèques (Mexique) ».
- LOPEZ AUSTIN A., 1980 — *Cuerpo humano e ideología*. México, UNAM, 2 vols., vol. I : 490 pp. ; vol. II : 334 pp.
- LORENZ E., 1979 — « Predictability : does the flap of a butterfly's wings in Brazil set off a tornado in Texas ? ». Communication, *American Association for the Advancement of Science Annual Meeting*, Washington.
- MESA S., E. BLANCO & A.B. DELGADO., 1997 — « Ritos de lluvia y predicción del tiempo en la España mediterránea ». In Goloubinoff M. et al. (eds) : *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*. Quito, Abya-Yala. T. I : 93-128.
- MOTTE-FLORAC E., dans ce volume — « Des humeurs, des Saints et du temps. Climat, saisons et santé chez les P'urhépecha de la sierra Tarasca (Michoacán, Mexique) ».
- NEFF F., 1994 — *El rayo y el arco-iris*. Mexico, Instituto Nacional Indigenista.
- RIVIÈRE G., dans ce volume — « Temps, pouvoir et société dans les communautés aymaras de l'altiplano (Bolivie) ».
- SAHAGUN Fray B. (de), 1992 — *Historia general de las cosas de Nueva España*. México, Porrúa, 1093 pp. (1^{ère} édition : 1582).
- SANCHEZ MOLINA A., 1990 — *Síntesis geográfica de México*, 11^{ème} édition, Editorial Trillas, México, 265 pp.
- SEPULVEDA M. T., 1973 — Pétition de lluvias en Ostotempa. *Boletín del INAH*, Epoca II (4) : 9-20.
- SUAREZ JACOME C., 1978 — Pétition de lluvia en Zitlala, Guerrero. *Boletín del INAH*, Epoca II (22) : 3-13.
- TOUMI S., 1992 — *Sur les traces des indiens nahuatl, mot à mot. Le contact entre langues et cultures. Essai d'ethnolinguistique*. Préface de Claude Hagège. Avant-propos de Tobie Nathan. Paris, Editions La Pensée Sauvage, 269 pp.
- VILLELA S., 1990 — Ritual agrícola en la Montaña de Guerrero. *Antropología (Boletín del INAH)*, 30 : 2-9.
- VORAGINE J. (de), 1967 — *La légende dorée*. Paris, GF-Flammarion, T. I, 507 pp.

PERCEPTION DU CLIMAT ET CALENDRIER AGRICOLE CHEZ LES FON DU SUD DU TOGO ET DU BÉNIN

Dominique JUHÉ-BEAULATON *

RÉSUMÉ

Le sud du Togo et du Bénin, pays situés dans le golfe de Guinée, en Afrique occidentale, se caractérise par un climat sub-équatorial à quatre saisons, deux saisons humides et deux saisons sèches. Les calendriers agricoles dépendent de l'alternance de ces saisons à laquelle se combine la division du temps basée autrefois sur les successions des lunes et des pratiques religieuses. Les principales manifestations du calendrier religieux se situent au cours des deux saisons sèches, avant les semailles du mil (ou du maïs aujourd'hui) et après sa récolte. Le succès des récoltes dépendant de la régularité des pluies, certaines divinités sont invoquées pour limiter les dérèglements climatiques. Enfin l'alternance de deux saisons des pluies dans cette région a pu y faciliter la diffusion du maïs au dépens du petit mil et du sorgho. Cette hypothèse permet de démontrer les capacités d'innovation des agriculteurs.

ABSTRACT

Climate perception and the agricultural calendar among the Fon of Southern Togo and Benin

Southern Togo and Benin, located in the Guinea gulf in West Africa, are characterized by a sub-equatorial climate with two wet seasons and two dry seasons. The agricultural calendars depend on the seasonal alternance and on time division, which used to be based on religious practices and moon cycles. The most important events of the religious calendar (religious festivals) occur during the dry seasons, at times for sowing and harvesting millet - today replaced by corn. As the harvest's success depends on rain regularity, some divinities are invoked to limit climatic disturbances. The alternance of two rainy seasons may have facilitated corn diffusion at the expense of millet and sorghum. This hypothesis highlights farmers' innovation abilities.

* Historienne, CNRS-MALD UPRESA 8054, Université de Paris-I, 9 rue Mahler, 75004 Paris.
E-mail : domi.beaulaton@wanadoo.fr

Les principales plantes cultivées aujourd'hui dans le sud du Togo et du Bénin sont le maïs, le manioc et des légumineuses dont les arachides. Ces plantes alimentaires sont d'origine américaine. Les textes anciens et les sources orales nous apportent des informations sur le régime alimentaire et les plantes cultivées avant la diffusion de ces espèces. La base de l'alimentation reposait sur la consommation du petit mil (*Pennisetum typhoides*) et était complétée par celle du sorgho, de l'igname et des légumineuses (*Vigna spp.*). Les habitants interrogés sur les pratiques agricoles ancestrales ont tous insisté sur le rôle fondamental du mil, présenté comme un don de dieu (*Mahu*) et dont la récolte annuelle rythmait le calendrier agricole et religieux. Nous verrons en quoi la culture du maïs, qui fait aujourd'hui l'objet de deux récoltes par an, a peut-être entraîné une modification du calendrier agricole. Les implications du climat sur la vie des populations et les "solutions" envisagées pour réduire les risques encourus sur le plan agricole à cause des aléas climatiques seront analysées.

Le recueil des informations orales sur les calendriers agricoles a été réalisé essentiellement auprès d'habitants se reconnaissant comme appartenant au groupe ethnique fon, lui-même faisant partie de l'aire culturelle Aja-Tado, du nom de la ville de Tado située au Togo. Cette ville est considérée comme le centre de dispersion des Aja, divisés en différents groupes ethniques composant le peuplement de la région. Il s'agit notamment des Watchi, des Ayizo, des Xweda, des Fon, des Gun. Ces différents groupes présentent des affinités culturelles⁴ pouvant s'expliquer par leur origine commune située à Oyo, une cité yoruba du Nigéria.

SAISONS, LUNES ET PLANTES

Les Fon divisent l'année en 12 ou 13 lunes⁵ de 30 jours chacune⁶. A ce calendrier lunaire se juxtapose un calendrier solaire basé sur les rythmes agricoles saisonniers qui rattrape ainsi le décalage entre les deux : l'année se divise en deux saisons agricoles, la grande saison appelée *xwe*, de décembre à mi-août, et la petite saison *zo*⁷. Chaque saison comprend une période sèche et une période humide. Les mois ou lunes fon sont donc décalés par rapport à notre calendrier. La petite et la grande saisons ne sont pas annoncées par un changement de lune, mais par un certain nombre de signes, comme l'apparition ou la disparition d'étoiles, les activités

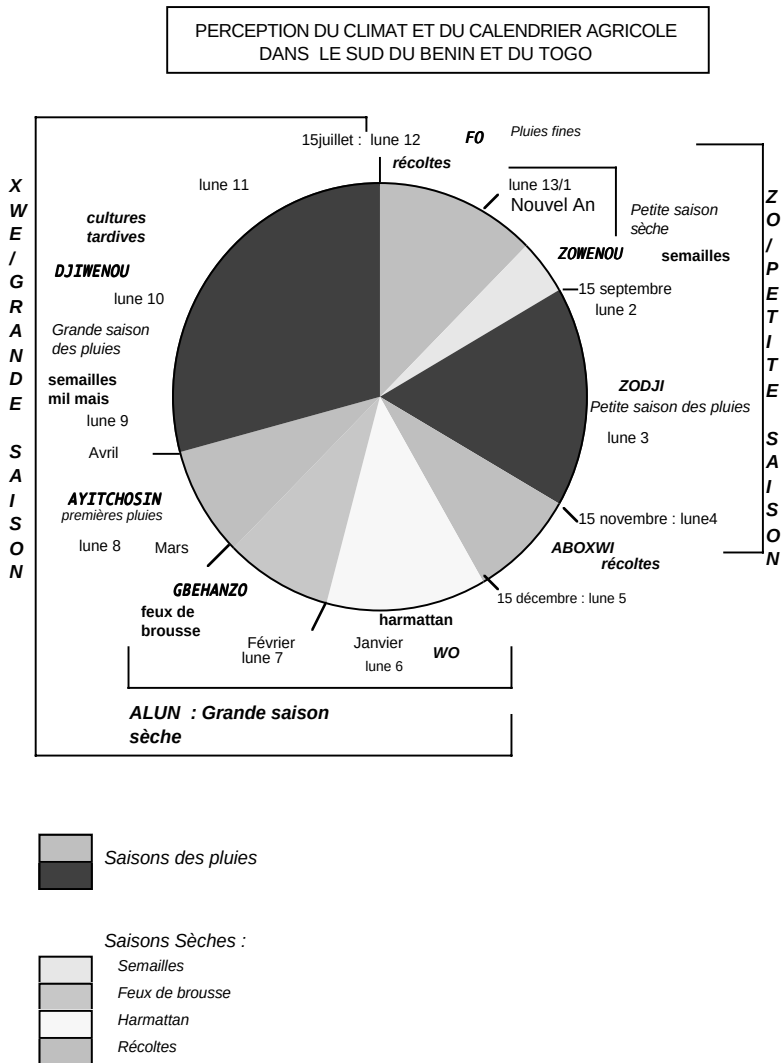
graphique mettant en valeur la succession des saisons.

4. Notamment dans le domaine de la linguistique et de la religion. Tous ces groupes pratiquent le culte des *vodun*, apparenté à celui des *orishas* des Yoruba du Nigéria.

5. Ce que les voyageurs, notamment Bosman (1705 : 370), le Chevalier des Marchais (1724 : 105) et Smith (1751 : 153) n'ont pas manqué d'observer et de noter.

6. Un mois lunaire ou lunaison est l'intervalle de temps compris entre deux nouvelles lunes consécutives dont la durée moyenne est de 29 jours, 12 heures, 43 minutes. (Bourgoignie, 1972, compte également 30 jours pour une lunaison).

de certains oiseaux ou la phénologie de certaines plantes spontanées. Les mois lunaires sont pris en considération pour la durée des cycles végétatifs et la répartition des travaux champêtres dans le temps.



La nouvelle année débute par la petite saison zo qui commence en août, entre le milieu et la fin du mois. La date n'est pas fixe, elle doit varier d'une année sur l'autre, dépend des récoltes, et donc des pluies, ainsi que de l'apparition des Pléiades qui peuvent être plus ou moins visibles selon la nébulosité du moment. A ces

facteurs, s'ajoutent des conditions religieuses dépendant de la volonté des divinités ou *vodun*, particulièrement du *vodun* de la divination, *Fa*, qui indique la date des cérémonies liées à la récolte des céréales. Ce n'est qu'après la célébration de ces fêtes que commencent les semailles de *zo*.

Les auteurs qui se sont intéressés à la division du temps n'arrivent pas tous à cette conclusion⁸ et font débiter la nouvelle année en décembre-janvier, bien que les lunes correspondantes soient déjà la cinquième et la sixième. Il n'y a bien sûr pas de superposition parfaite entre les mois solaires et lunaires qui se chevauchent. Le rattrapage se fait par des périodes de transition qui correspondent à des périodes de cérémonies religieuses où le temps semble arrêté. Ils ne se sont pas interrogés sur la possibilité d'une superposition du calendrier grégorien au calendrier traditionnel. En effet, que ce soient les auteurs anciens⁹ de la période précoloniale, ou les informateurs que j'ai interrogés, tous commencent leur description du calendrier agricole à partir du mois de janvier, appelé "lune six" d'après la traduction des termes vernaculaires. L'année commencerait alors à partir des lunes cinq ou six¹⁰. Cela m'a posé un certain nombre de problèmes pour comprendre la logique de ce système¹¹. Mais il a toujours été évident pour les agriculteurs que la nouvelle année commence après la récolte du mil (ou du maïs aujourd'hui) de la grande saison *xwe*. Un auteur anonyme l'a d'ailleurs constaté en 1708 (p. 20), car il explique à propos du royaume de Ouidah, que "*le compte de leurs années se fait par des époques prises de leurs guerres, de la mort de leur Roi, de leurs Grands et de leur récolte de mille*". Pazzi (1979 : 43) explique que les premières lunes (de un à cinq) ne sont pas comptées parce qu'elles correspondent à la période d'incubation de la nouvelle année (*période cachée qui débute par la réapparition des Pléiades...*). Pour cet auteur la nouvelle année n'est proclamée qu'au moment de la pleine manifestation des Pléiades, en décembre (lune 5). Cette hypothèse me semble en contradiction avec les informations que j'ai obtenues.

La petite saison *zo* est annoncée par l'apparition de la constellation des Pléiades¹², et la réapparition d'un oiseau (un rapace). Sur le plan climatique, elle débute par une courte saison sèche¹³ divisée en deux phases. La première se caractérise par un temps nuageux et de petites pluies fines ; ce temps, appelé *Fo*,

7. *Xwe* signifie "année" et *zo*, "feu, chaleur". Nous reviendrons sur leur signification.

8. Pazzi (1979), Boko (1992).

9. Voir en annexe Tableau 2 : "Sources écrites et climat".

10. Il n'a d'ailleurs pas été facile d'amener les informateurs à employer les termes usités dans leur langue, ils ont pris l'habitude des noms de mois français. Un de leurs points de repère est d'ailleurs la fête de la nativité.

11. Il ne faut pas superposer notre système de perception basé sur les successions des saisons hiver, temps du repos, printemps, temps des semailles, été, temps des récoltes. Ici c'est la récolte qui prélude à la nouvelle année et qui la termine.

12. Cette constellation apparaît dans le ciel en juin, mais le temps nuageux fait qu'elle ne devient visible qu'en juillet-août.

est pour les habitants une période fraîche, ni humide ni sèche¹⁴. Elle se poursuit de la mi-juillet jusqu'à fin août. Ce mois est le premier ou le 13^e mois de l'année (*xwe*), car il correspond à une phase de transition, à la fois sur le plan climatique, agricole et religieux ; il marque également le passage à une nouvelle année qui recommence avec la petite saison agricole *zo*¹⁵.

La deuxième phase de cet intermède "sec" est marquée par un fort ensoleillement. C'est le temps de *zo xwenou*¹⁶, au cours duquel le maïs seul est semé ; il est alors appelé *zo-da-gba* qui signifie "petite saison-premier maïs". Les semailles de *zo* ont surtout lieu au cours de la première quinzaine de septembre, après le temps de *Fo*.

Les 2^e-3^e mois (septembre-octobre), sont appelés *Zo-dji* (feu pluie), pluies après la chaleur qui permettent une nouvelle récolte. Elles commencent généralement après le 15 septembre et durent jusqu'à la mi-novembre.

Au cours des 4^e et 5^e mois (novembre-décembre) à la fin des pluies, quand le maïs est sec, a lieu la récolte. La floraison de certains arbres, comme *Erythrina senegalensis* DC., ainsi que l'apparition d'une nouvelle étoile, Antarès¹⁷, située aux antipodes des Pléiades, annonce l'installation de la saison sèche. La grande saison *xwe* commence. Quand le sorgho était encore cultivé, il servait à caractériser ce mois appelé *Abo-xwi*, "le sorgho sèche", d'après Le Hérissé¹⁸ ; en décembre, le vent du nord commence à souffler et fait sécher le sorgho encore sur pied. Après sa récolte, les travaux champêtres sont arrêtés ; c'est l'époque des cérémonies organisées en l'honneur des ancêtres.

Au 6^e mois (janvier) les agriculteurs choisissent les terres qu'ils mettront en culture, les brousses (*zun*) commencent à être défrichées ; c'est la période où souffle l'harmattan, appelé *wo*. Au 7^e mois (février), les champs sont sarclés, c'est le temps des feux de brousse, *gbehan-zo* qui signifie "herbes-feu".¹⁹

On peut donc distinguer trois phases au cours de la grande saison sèche appelée *alun* : la première phase se caractérise par l'arrêt des pluies qui permet au maïs et au sorgho de sécher sur pied, c'est *aboxwi* (sorgho sèche). Elle est suivie par la période au cours de laquelle souffle l'harmattan. Enfin, la dernière phase voit la préparation des champs avant les pluies, c'est l'époque des feux de brousse. On retrouve les trois phases décrites par Boko²⁰, perçues en fonction des activités champêtres ou des manifestations climatiques.

14. Tinji, nov. 1991.

15. Sèdjè Denu, juillet 1992.

16. *Zokloé* selon Boko (1992 : 327).

17. D'après Pazzi (1979).

18. Bourgoignie (1972) et Boko (1992) citent également ce nom.

19. Informations recueillies essentiellement à Aklaku.

20. Boko (1992 : 325), dans son analyse du climat du Bénin, distingue une phase préliminaire à l'harmattan, l'harmattan lui-même et une phase de sécheresse et d'humidité atmosphérique assurant la transition avec la saison des pluies. D'après lui, la terminologie locale ne perçoit que deux phases : *wo*, l'harmattan et *alun* caractérisé par l'absence prolongée de pluies.

13. D'après Boko, les précipitations, bien que réduites, varient entre 7% et 27 %.

TABLEAU 1 : CLIMAT, SAISONS, CALENDRIERS AGRICOLES ET RELIGIEUX

	Saison climat	Calendrier grégorien	Correspondances	Particularités climatiques
Z O / P E T I T E S A I S O N X W E / G R A N D E S A I S O N	Petite saison sèche = <i>Zo-xwenou</i>	Août <i>lune 1</i>	<i>Zo-wenou</i> : semailles maïs	Les pluies cessent. Apparition des Pléiades et retour d'un rapace.
		15 Septembre	<i>Zokloe</i>	Retour fort ensoleillement et coups de tonnerre
	Petite saison des pluies = <i>Zo-dji</i>	<i>lune 2</i> Octobre <i>lune 3</i>	<i>Zo-dji</i>	Pluies irrégulières. Vent du sud-est
		novembre <i>lune 4</i>	Récolte du maïs	Arrêt des pluies
	Grande saison sèche = <i>Aloun</i>	décembre <i>lune 5</i> janvier <i>lune 6</i> février <i>lune 7</i>	<i>Abo-houi</i> =sorgho sèche <i>Cérémonies religieuses</i> <i>Wo</i> = Harmattan	Floraison d' <i>Erythrina Senegalensis</i> Apparition de l'étoile Antarès. Alizé continental ou harmattan venant du nord Brumes sèches, fort ensoleillement, amplitudes diurnes fortes.
		15 Mars <i>lune 8</i>	<i>Ayitchosin</i> = "eau qui éteint la chaleur de la terre" <i>Li-do-sun</i> =mil-planter-lune époque des semailles <i>Nou-do-ouenou</i>	Maxima température : 26 ^e 1ères pluies très orageuses
	Grande saison des pluies = <i>Dji-ouenou</i>	Avril <i>lune 9</i> Mai <i>lune 10</i> Juin <i>lune 11</i>	<i>ago-dji-gba</i> = maïs-grenier <i>go-do-nu</i> = retard-cultures (sorgho)	Alizé maritime ou mousson venant du Sud-Est Tornades
		15 Juillet <i>lune 12</i>	<i>Li-ya-sun</i> = récolte du mil (et du maïs) <i>Cérémonies religieuses</i> Mil = offrande <i>Fo</i>	Pluies continues Arrêt des précipitations
		Août <i>lune 13</i>		Minima température : 24 ^e

La saison sèche se termine en mars (8^e lune) au cours duquel la saison pluvieuse s'annonce par les premières précipitations appelées *ayichosin*, l'eau qui éteint le feu de la terre. Mais, c'est surtout au 9^e mois (avril) que commencent les grandes pluies et qu'ont lieu les semailles : *nu-do xwenou* qui signifie "époque de planter les choses de la terre", annoncée parfois par l'apparition de certains insectes. Dès les premières pluies, le mil et le maïs sont semés. Autrefois c'était le nom *li-do-sun*, "lune où l'on plante le mil", qui servait de référence et qui est toujours employé pour désigner ce mois. A la fin de cette période est planté le maïs qui sera mis en réserve dans les greniers. Il est appelé *ago-ji-gba* qui signifie "grenier-sur- maïs". Aux 10^e et 11^e mois (mai-juin), il est trop tard pour planter le maïs ; ce sont les *godo-nu* ou "retard-cultures", comme les tomates, les gombos, les arachides, les haricots... Quand le sorgho était cultivé, c'est à ce moment-là qu'il était planté ; son cycle long, de sept à huit mois, s'étendait sur les deux saisons. La grande saison des pluies se termine généralement à la mi-juillet.

Au 12^e mois (juillet), ont lieu les récoltes du maïs et du mil, dont celle du mil a donné son nom à ce mois *li-ya-sun* : "mil-récolte-lune". A la fin de ce mois le maïs récolté sera stocké et les activités de *zo*, la petite saison, commencent. Un 13^e mois est souvent ajouté ; il semble servir de transition entre *xwe* et *zo* et correspondre au temps de *fo*. Il y a d'ailleurs une superposition des activités de *xwe* et de *zo* : préparation des terres à ensemercer et récolte tardive ont lieu parallèlement. Très souvent les agriculteurs continuent d'ailleurs à compter les lunes ; on arrive ainsi à 14, 15 lunes... Ceci montre qu'il n'y a pas de rupture ni d'arrêt réel dans le cycle agricole (cf. Tab. 3 en annexe)²¹. Le passage d'une saison à l'autre se démarque dans le temps par la célébration des cérémonies religieuses.

PLUIES, RÉCOLTES ET VODUN

Nous venons de voir que l'année agricole se divise en deux saisons, la petite puis la grande. Le calendrier des cérémonies religieuses se superpose au calendrier agricole et dépend lui aussi des rythmes climatiques. La première période de transition, entre *zo* et *xwe*, située selon notre calendrier en décembre-janvier, semble correspondre à des mois de ralentissement des activités champêtres, favorables donc à l'organisation de cérémonies religieuses. D'autant plus qu'autrefois, les récoltes de la première saison *zo*, étaient souvent limitées car dépendantes d'une saison des pluies courte et irrégulière. Cette variabilité des pluies pouvait engendrer

21. Pour Pazzi (1979 : 43), *ce compte de l'année en 16 lunes (la 16^e n'étant pas comptée car elle est une lune mauvaise) veut reproduire dans le cycle astral le schéma cosmologique qui est à la base de la divination par "Afa"*. La 16^e lune est, selon lui, une période mauvaise, où la terre se prépare à affronter le vent d'harmattan qui desséchera bientôt toute végétation. Ce compte représenterait selon lui les 16 signes de base de la géomancie, qui sont une combinaison des 4 éléments représentés par le feu, l'air, l'eau et la terre (voir R.T. Hounwanou, 1984). Cette 16^e lune n'a jamais été évoquée par mes informateurs.

des risques de famine. De plus zo est suivie par une longue saison sèche pendant laquelle souffle l'harmattan, qui est perçu comme un agent de propagation d'un certain nombre de maladies, comme la rougeole, la variole, la méningite.

Durant cette période, les cérémonies religieuses prennent toute leur importance et signification ; il est important de se concilier les ancêtres et les divinités afin d'assurer de bonnes récoltes futures en demandant notamment que les pluies soient abondantes et régulières : c'est la grande saison xwe qui est en question ; ce sera au cours de cette saison qu'une partie de la récolte de céréales (le maïs aujourd'hui) sera mise en réserve dans les greniers. Certaines cérémonies sont consacrées uniquement à la divinité de la terre, le *vodun Sakpata* qui non seulement préside aux travaux agricoles, mais est particulièrement craint car il est jugé responsable des épidémies de variole qui sévissaient plus particulièrement à cette époque de l'année²². Il est donc invoqué à un double niveau. Ses adeptes lui offrent à cette occasion de la farine d'igname.

La deuxième période de transition est située à la fin de l'année fon, moment où se termine la grande saison xwe et où recommence le cycle avec zo. C'est l'époque de la récolte des grains et à cette occasion des cérémonies religieuses sont organisées, ce que certains voyageurs comme le Chevalier des Marchais en 1724 ont parfaitement observé : *ils ont coutume de s'assembler tous les ans lorsque le mil est cueilli qui est vers la fin du mois d'aoust* (p. 98).

Le mil, avant l'introduction du maïs, était la céréale de base, considérée comme un don divin ; les agriculteurs disent que c'est la première plante que leurs ancêtres ont cultivée et qu'avant d'en consommer il faut en donner aux divinités²³. Certains disent que le mil indique la fin de l'année et qu'on ne peut récolter deux fois le mil la même année, car la cérémonie *jahuhu*, qui signifie "farine-donner"²⁴, n'a lieu qu'une seule fois, en fin d'année fon, tous les 13^e mois. Cette fête des prémices du mil²⁵ s'appelle aussi *xwetanu*²⁶, qui signifie "année-tête-chose", ce qui confirme le passage d'une année à l'autre.

Le mil est la nourriture des *To vodun* et des *Toxwoyo* qui sont les divinités tutélaires des villages et les ancêtres mythiques ou déifiés des familles ou lignages. Dans le royaume du Dahomey, le mil était offert au cours des cérémonies aux ancêtres royaux²⁷. Quand le mil vient d'être semé, les *vodun* ne peuvent plus rien

22. Norris (1790) signale une épidémie de variole en février à Ouidah.

23. Gnijazun, nov. 1991.

24. appelée aussi *lidudu* : "mil-donner" (Sozun, nov. 1991).

25. La récolte de l'igname, comme celle du mil, est soumise à une offrande des prémices aux *vodun*, principalement le *vodun Dan* et le *vodun Sakpata* (cérémonie de *Tehuhu*, "igname-donner"). Le sorgho n'entre qu'exceptionnellement dans les offrandes aux *vodun*. Actuellement, il y a un recul de la culture de l'igname dans le Sud du pays, et la farine de maïs tend à remplacer les farines de mil et d'igname dans les offrandes religieuses.

26. Abomey, nov. 1991.

27. Gnijazun, nov. 1991. mais aussi en l'honneur de tous les ancêtres, Tinji, nov. 1991

recevoir, car ils n'ont rien fait encore pour assurer une bonne récolte²⁸ ; après celle-ci, la vie reprend et les *vodun* reçoivent à manger ; après eux, les hommes peuvent manger à leur tour²⁹.

Les principaux *vodun* invoqués au cours de ces cérémonies aux côtés des *To vodun* et des *Toxwoyo* sont *Sakpata* (associé à la terre) dont nous avons déjà parlé, *Hèvioso* (la foudre qui fait pleuvoir) et *Dan* (le serpent qui lie la terre au ciel) trilogie dont dépend la vie des hommes sur terre. Le *vodun Sakpata* qui représente la terre, reçoit la pluie du *vodun Hèvioso* qui se manifeste par la foudre³⁰ ; c'est lui qui permet aux cultures de pousser.

Le *vodun Dan*, incarné par le serpent python qui représente pour les habitants une source de bien, de prospérité, est souvent associé à la pluie. Sa représentation sous la forme d'un serpent grimpant aux arbres et atteignant ainsi le ciel ou par une chaîne ou encore le plus souvent par un arc-en-ciel, symbolise vraiment son rôle d'intermédiaire entre *Sakpata* et *Hèvioso* ; il est alors appelé *Dan-ayidowedo* ou "Dan-arc-en-ciel". Cette fonction d'intermédiaire fait qu'il est le plus souvent invoqué quand il y a une période prolongée de sécheresse ; c'est à lui que sont offerts des sacrifices. C'est pourquoi les premiers voyageurs dans cette région ont particulièrement observé son rôle.

Voici ce qu'écrivait le Chevalier des Marchais en 1724 (p. 99) :

Le serpent pour le temps de secheresse ou de pluye trop abondante est invoqué et s'atire par ladresse du grand sacrificateur force processions et présens tant de la part du roy, des grands que du peuple comme aussi pour la conservation des bestiaux et pour le gouvernement du royaume, sa defense contre les ennemis, voilà pourquoy il est tant considéré.

En effet, les hommes s'adressent aux *vodun* quand les récoltes sont compromises à cause des aléas climatiques, comme une sécheresse prolongée, des pluies trop abondantes ou insuffisantes. Des sacrifices propitiatoires interviennent et les divinités sont ensuite remerciées. La prospérité et le bonheur des hommes dépendant de leurs récoltes, elles-mêmes dépendant des pluies, il est normal que parmi les prières adressées aux *vodun* figurent les demandes de pluies.

28. Gnijazun, nov. 1991 ; Avonkanzun, nov. 1991 ; Abomey, nov. 1991 ; Sozun, nov. 1991. A Abomey, (nov. 1991) il m'a été dit qu'on appelle cette période *dovlo*, défavorable aux cérémonies, et qu'elle dure des semailles à la récolte du mil. (avril à juillet).

29. Selon Pazzi (1979 : 42), pendant la phase de disparition des Pléiades, la nature perd sa vigueur car les *vodun* se sont retirés du monde, cela jusqu'à la réapparition de cette constellation qui prélude à la nouvelle année.

30. Terre, feu, ciel et eau, les quatre éléments fondamentaux constituant le Monde par leurs interférences (selon Pazzi 1979 : 41), se retrouvent ici. Pour cet auteur, *La Foudre est l'impulsion primordiale qui déclenche les dynamismes de ces quatre éléments... L'année est conçue comme une alternance des dynamismes fondamentaux du Feu et de l'Eau, entre les deux pôles, Ciel et Terre.*

Les dérèglements climatiques comme les maladies sont considérés comme des situations anormales que les hommes essayent de comprendre en consultant par la divination le *vodun Fa*, qui sert d'intermédiaire entre les hommes et les *vodun*. Ces anomalies sont très souvent attribuées au non respect des interdits religieux parmi lesquels figure le défrichage des bois sacrés. Ceux-ci sont des lieux de culte des divinités et par la même souvent associés aux rituels des cérémonies. En effet, généralement les *To vodun* et les *vodun Dan, Sakpata* et *Hèvioso* résident dans des îlots forestiers, à l'abri des regards. La plupart des cérémonies religieuses dont il a été question commencent dans ces bois sacrés³¹. Les aléas climatiques sont donc perçus par les habitants comme un signe, une punition adressés par les *vodun* aux mortels.

Aujourd'hui, de nombreux bois sacrés ont été défrichés, soit en partie soit en totalité. Ceci est la conséquence du manque de terres cultivables et de la lutte contre les pratiques religieuses traditionnelles opérée déjà par les premiers missionnaires et poursuivie par le pouvoir politique à partir de 1977. Les agriculteurs attribuent les déficits pluviométriques qui peuvent s'observer certaines années à la disparition de ces derniers îlots, les interdictions d'y couper du bois n'ayant pas été respectées. On peut cependant se demander si cette explication n'est pas le résultat de la mise en garde des forestiers et techniciens agricoles agissant en ce sens auprès des habitants. Néanmoins, les interdits religieux ont toujours existé³² et seul un sentiment de crainte pouvait les faire respecter ; or les maladies et la rareté des pluies sont bien les calamités les plus redoutées des habitants.

MIL, MAÏS, SORGHO, UNE HISTOIRE DE SAISON

Nous avons vu que le calendrier agricole "traditionnel" était basé autrefois sur les semailles et la récolte du petit mil, celui-ci donnant son nom aux mois correspondant à ces activités agraires. Nous allons montrer maintenant comment l'introduction d'une nouvelle céréale, le maïs, a pu générer des mutations des pratiques agricoles en suivant les rythmes climatiques (cf. Tab. 4 en annexe). Ceci fait apparaître les capacités d'intégration et d'adoption d'un nouveau calendrier par les populations locales. Je tiens à préciser que cette discussion est encore pour le moment du domaine de l'hypothèse.

Le sorgho, dont le cycle végétatif est long (5 à 7 mois), ne pouvait être cultivé qu'une seule fois au cours de l'année. Mais le mil a un cycle relativement court, de trois mois, à peu près égal à celui du maïs. On pourrait supposer qu'il était semé et récolté deux fois comme l'est actuellement le maïs dans cette région. Or, toutes les

31. Gbèzun à Abomey (nov. 1991) ; Sozun, nov. 1991 ; Agbobohonu, nov. 1991. Les chemins d'accès sont alors nettoyés.

32. Voir le texte de Bosman (1705 : 155) énonçant les interdits régissant les bois sacrés.

traditions orales recueillies jusqu'à présent semblent attester que lorsque le mil constituait la base de l'alimentation (ce qui remonte à la fin du XVII^e siècle) il n'était semé et récolté qu'une seule fois dans l'année, au cours de la grande saison³³.

A mes questions sur les raisons de cette unique récolte, alors que les conditions climatiques en auraient peut-être permis une seconde, il me fut répondu que *l'on ne peut et ne doit donner à manger du mil aux vodun qu'une fois dans l'année. C'est le mil qui indique la fin de l'année. On organise la cérémonie de Jahuhu (farine-donner) une fois par an, le treizième mois³⁴, soit, au cours de la transition entre zo et xwe.*

Le mil sert à dénommer le mois des semailles et celui des récoltes de la grande saison *xwe* (qui signifie aussi année), ce qui semble un argument complémentaire pour la récolte unique. Peut-être une récolte de mil annuelle était-elle alors suffisante pour couvrir les besoins de la population pendant une année³⁵ ? Selon certains informateurs, la conservation des grains de mil était plus facile que ceux du maïs. Ils ont également précisé que le mil, qui est encore cultivé aujourd'hui de façon marginale pour les offrandes religieuses, est récolté après le maïs³⁶. Les anciennes variétés de mil avaient peut-être un cycle plus long que celui du maïs. La deuxième saison des pluies, trop courte et trop irrégulière, ne permettait pas alors de deuxième récolte³⁷.

Tubercules, légumineuses et sorgho complétaient la production agricole, ce que confirment certains auteurs³⁸ décrivant les pratiques agraires de la région de Ouidah.

C'est ordinairement dans le mois de mars ou avril, quelquefois may et juin, saison des grandes pluies que l'on sème le petit mille... Trois mois après ils recueillent... Ils ont dans l'année trois autres récoltes beaucoup moins considérables que celle de petit mille, savoir en mahis ou gros mille, en patates, et en petites fèves. Ces trois récoltes sont si peu de choses en comparaison de la première, que lorsque leur petit mille manque, ils ont la famine, le reste n'étant pas suffisant pour les nourrir. (Auteur anonyme, 1708 : 78-79).

33. Avokanzun, nov. 1991. Gnijazun, nov. 1991, Sèdjè Denu, juillet 1992.

34. Avokanzun, nov. 1991 ; Gnijazun, nov. 1991.

35. Gnijazun, nov. 1991.

36. Avokanzun, nov. 1991. Cette éventualité demande des investigations complémentaires.

37. Ou bien la deuxième récolte de mil était trop incertaine pour être considérée ; certaines sources crites font cependant allusion à deux récoltes annuelles de mil, dans une saison plus que dans l'autre (Bosman, 1705 : 417 ; Le Hérisse, 1911). L'adoption du maïs aurait entraîné un recul de la culture du mil et son abandon au cours de la petite saison.

38. Le directeur du comptoir de Ouidah, Gourg, en 1791 (p. 25) écrit qu'il y a deux saisons des pluies à Ouidah pendant lesquelles on enseme les terres ; la première qui est celle où se fait la grande culture, est depuis le mois de may jusqu'en juillet pendant lesquels ils récoltent du maïs et du petit mil. Pendant la seconde saison, qui est en septembre et octobre, ils sèment des pois et des patates qu'ils recueillent en décembre et janvier.

Ce texte nous apprend qu'au début du XVIII^e la récolte du petit mil est la plus importante de l'année, et d'elle dépend la survie des hommes ; si la récolte est mauvaise, il y a des risques de famine que les cultures complémentaires ne suffisent pas à éliminer³⁹. Remarquons également que l'auteur a noté un certain étalement des semis, de mars à juin, ce qui devait permettre d'espacer dans le temps les récoltes, de juillet à fin août, début septembre. Le mil récolté en premier était consommé tout de suite, et le mil récolté en fin de saison sèche mis en réserve⁴⁰.

Parmi les plantes cultivées citées par cet auteur, tubercules et gros mil (s'il s'agit bien du sorgho) ont des cycles longs. Bien que semées et plantées au cours de la grande saison des pluies, elles sont récoltées de septembre-octobre (igname) à décembre (sorgho) bénéficiant ainsi des deux saisons pluvieuses, de *xwe* et de *zo*. Le même auteur anonyme précise d'ailleurs que le gros mil⁴¹ *reste cinq et six mois en terre et se sème sur les bords du petit* (p. 79). Le sorgho devait donc être semé après le petit mil, en avril ou en mai. Bosman (1705 : 417), quant à lui, indique un cycle de sept ou huit mois.

L'introduction du maïs aurait alors permis de tirer parti des deux saisons des pluies en semant en mars-avril pour récolter en juillet, puis en août-septembre pour une récolte en novembre - décembre. Bien que l'igname, le sorgho et des légumineuses aient assuré des ressources complémentaires à des moments différents, la possibilité de faire deux récoltes annuelles de maïs dans cette région, où la densité du peuplement est une des plus fortes d'Afrique, a dû contribuer à dégager des surplus ; une partie a pu être commercialisée, et l'autre a permis d'assurer une plus grande sécurité alimentaire, ce qui peut expliquer la substitution du maïs au mil. L'innovation réside donc non seulement dans l'adoption d'une nouvelle plante cultivée, mais aussi dans la transformation du calendrier agricole. Celui-ci, autrefois essentiellement basé sur la succession des cultures à cycles variés sur les deux saisons, s'est adapté au régime bimodal des précipitations, permettant de semer et récolter deux fois le maïs. Comment s'est opérée cette mutation ? L'analyse des sources historiques écrites permet de la pressentir⁴².

Dans une première phase, le mil et le sorgho étaient tous deux semés au cours de la grande saison des pluies *xwe* (XVII^e siècle). Le mil était récolté à l'arrêt des

39. Bosman (1705 : 417) décrit également les deux récoltes annuelles de grains en indiquant les risques de famine qui sont liés à la fois à l'insuffisance de la première récolte et aux irrégularités de la seconde saison des pluies qui limite les semailles de *zo*. Il serait trop risqué de semer beaucoup de grains qui sont gardés en réserve.

40. Aujourd'hui, les agriculteurs appliquent toujours cette pratique qui tient compte également de la durée variable des cycles végétatifs selon les espèces et les variétés. Cela permet également d'étaler les travaux champêtres.

41. La description des céréales faite par cet auteur permet de distinguer sans équivoque trois espèces différentes : le petit mil (*Pennisetum* sp.), le sorgho, dont l'épi rougeâtre est comparé à l'avoine, et le maïs qui peut porter plusieurs épis (Auteur anonyme, 1708 : 79).

42. Voir en annexe, le tableau présentant mon hypothèse sur l'évolution du calendrier agricole.

grandes pluies et le sorgho après les pluies de la petite saison zo⁴³. Le maïs, après son introduction, apparaît dans la deuxième phase comme semble nous l'indiquer l'auteur anonyme de 1708 déjà cité. Il n'est pas semé au cours de la grande saison, mais seulement pendant la petite, apportant une plus grande diversification des productions agricoles, notamment de la petite saison, et entraînant un recul de la culture du sorgho. En effet, Bosman (1705 : 417) nous apprend que *les nègres n'en font point de pain mais qu'ils s'en servent pour brasser de la bière*.⁴⁴ Le sorgho n'entre plus dans l'alimentation mais sert uniquement à la confection de cette boisson, en association avec le maïs (début XVIII^e). Ce phénomène s'intensifie au cours de la troisième phase avec les semailles du maïs au cours de la grande saison⁴⁵ qui s'accompagnent d'un recul du mil (fin XVIII^e). Gourg (1791 : 25) écrit que le maïs est la base de l'alimentation et que le mil n'est plus cultivé que chez le roi ; il ne cite plus le sorgho. Enfin, une dernière phase voit la disparition du mil et du sorgho au profit du maïs qui devient la seule céréale cultivée du Sud du Togo et du Bénin. Il faut cependant nuancer ce tableau très schématique car le plateau d'Abomey ne suit pas exactement cette évolution : Savariau (1906 : 40-42) précisait au début de ce siècle que *la culture du maïs est prospère dans tout le bas-Dahomey, exception faite de certaines parties du cercle d'Abomey. (...) La culture du petit mil (...) est surtout développée dans les cercles d'Abomey et de Savalou. (...) Le plus généralement, le petit mil se sème en culture dérobée dans les champs de maïs*. Aujourd'hui, le sorgho est toujours cultivé, souvent en association avec le maïs ou des légumineuses, et le petit mil parfois, en culture dérobée, généralement par des responsables religieux, comme j'ai pu l'observer à Avokanzun.

Nous avons vu combien les calendriers agricoles et religieux étaient et sont encore imbriqués et dépendants des conditions climatiques. Les deux grands moments dans la vie religieuse des habitants du sud du Togo et du Bénin se situent à deux périodes de transition de la vie agricole qui correspondent aux deux saisons sèches. Les cérémonies de janvier sont propitiatoires, avant la grande saison des pluies, celles d'août ont pour but de remercier les divinités et les ancêtres et de se les concilier à nouveau. De plus, les pratiques religieuses contribuent à expliquer et à essayer de résoudre les situations de crises liées aux aléas climatiques. Enfin, les agriculteurs ont montré leur capacité d'innovations agricoles tenant compte des rythmes saisonniers. Il convient cependant de rester prudent car cette discussion repose essentiellement sur des hypothèses qui demandent à être contrôlées.

43. L'éventualité d'une deuxième récolte de mil est cependant envisagée (version B du tableau).

44. Ce que l'auteur anonyme (1708 : 79) nous apprend également.

45. Smith (1751 : 73) signale deux récoltes de maïs par an.

ANNEXES

TABLEAU 2 : sources écrites et climat

date	Auteur	Période	Manifestations	Caractéristiques
1778	Anonyme	avril sept-octobre	pluies	pâturages abondants
1790	Norris	décembre janvier-février	sécheresse harmattan	gazons perdent leur verdure, ressemblent à du chaume; feux de brousse; temps frais harmattan atteint la mer (Ouidah)
1803	Labarthe	mai-juin-juillet	pluies	Côte d'or
1849	Bouet	déc-janv-fev	harmattan	végétation se dessèche
		déc-mars	sécheresse	extrême, surtout à Accra attestée par aridité du littoral
		fin mars avril-mai	pluies	début des pluies tornades déluges végétation riche et féconde
		fin juin-fin août	pluies	arrêt tornades
		oct-nov		petite saison des pluies
1861	Borghero	avril à juillet octobre	pluies pluies	
1879	Féris	4 saisons 15 mars-15 juil	pluies	
		15 juil -20 sept	sécheresse	grande saison des pluies
		20 sept-début décembre	pluies	petite saison sèche
		déc -15 mars		petite saison des pluies
1881	Laffite		harmattan	grande saison sèche
		déc-janvier	Grandes pluies	feuilles des arbres tombent
1891	Chaudoin	mai à juin		Climat équatorial plus que tropical : 2 saisons sèches et 2 saisons des pluies.
		juin	pluies	Si les tornades sont violentes, eaux : crue maximum
		sept-novembre	petite saison sèche	
		15 juil -15 sept		moindres
		fin septembre	Grande saison sèche	
		déc-fin mars		les eaux sont les plus hautes

Tableau 3 : sources orales et calendrier agricole

MOIS	LUNE	CÉRÉALES	TUBERCULES	LÉGUMINEUSES
Aout -Sept	1/13	Récolte mil-maïs (stockage)(G ⁴⁶) Début de Zo (A) maïs semé (K)	Récolte igname (G)	Récolte haricots arachides
Sept	2	Semaines mil-maïs (G) maïs (G)		
Oct	3			
Nov	4	Récolte maïs sec		
Dec	5	Récolte sécheresse (G) Xwe commence (A)		Haricot semé (Z)
Janv	6	Sarclage - petite pluie (G) Défrichement (A)		
Fev	7	Sarclage - petite pluie (G) Feux- sarclage (A)- champs préparés (K) semis maïs (Z) 1 ^e pluies	Manioc planté (K)	1 ^e pluies; semis arachides (Z)
Mars	8	Maïs semé (G)- semaines (S) maïs (A, K, Z)	Plantation igname (A)	Arachide semée (G, Z)
Avr	9	Mil semé (G) Sorgho semé (sur 2 saisons des pluies- semaines (S) maïs (K) maïs pour stockage (A)		
Juin	10	Mil-sorgho semé (G)	Manioc planté (var.7 mois, ancêtres 9 mois) (A)	Haricots arachides semés tomate, gombo (A) Pluies fortes (K)
Juil	11	Sarclage mil (G)	Champs apprêtés culture patate douce (S)	Champs apprêtés culture haricot (S) sarclage (K)
Juil- Août	12 13	Récolte mil maïs (G) maïs (Z) (consommation G, Z) Semaines maïs de Zo (S) (A)		Haricot semé (K)

46.g : Gnijazun ; S : Sèdjè Denu ; K : Koto Ayivedji ; A : Aklaku ; Z : Za Johitin

Tableau 4 : évolution du calendrier agricole

		GRANDE SAISON : <i>XWE</i>		PETITE SAISON : <i>ZO</i>
1ère phase	A	Semis	Mil Sorgho	
		Récolte	Mil	Sorgho
	B	Semis	Mil Sorgho	Mil
		Récolte	Mil	Mil Sorgho
2ème phase	A		Mil Sorgho	Maïs
		Semis	Mil	Maïs Sorgho
	B	Récolte	Mil Sorgho	Mil Maïs
		Semis	Mil	Mil Maïs Sorgho
		Récolte		
3ème phase			Maïs Mil	Maïs
		Semis	Maïs Mil	Maïs
4ème phase		Récolte	Maïs	Maïs
			Maïs	Maïs
		Semis		
		Récolte		

Références

Sources orales : liste des informateurs

- ABOMEY (Gbezun, quartier Agblome) : 23 novembre 1991. Informateurs : Gbènon Pierre, cultivateur et vodunon, Nondichao Bachalou, ancien guide du musée d'Abomey.
- AGBOBOHONU (Zado) : 28 novembre 1991. Informateurs : Agbonon Deji, Glèlè Antoine, Tohosi Agbogbonon Vigan, Gbasènon.
- AKLAKU : 17-18 août 1990. Informateurs : Sossoukpo Nkome, Sagbo Gnoronfou, Sagbo Hovi, Messan Kokou ; cultivateurs.
- AVOKANZUN : 26 novembre 1991 Informateurs : Velunon Cujominan, 76 ans ; Avokanzounon Lonwe Dessou, 64 ans ; cultivateurs et vodunon.
- GNIJAZUN : 27 novembre 1991 Informateur : Gnijazounon Mankabanon, 84 ans, cultivateur et vodunon.
- SOZUN : 21 novembre 1991. Informateurs : Da Avahun Dowènnunxosu (très âgé), Da Diha Zedawhan, 89 ans, Adanlokonon Nasègende, 52 ans, cultivateurs.
- SEDJE DENU : 30 juillet 1992. Informateurs : Majènu Zunyixo, 74 ans, cultivateur et bokonon, Mikponanan Yègè, 85 ans, cultivateur et tambourinaire pour les adeptes des *vodun*.
- TINJI : 26 novembre 1991. Informateurs : Gudugbenon Kinxwe Dagbetin, Tinji Ajokan, Migan Zingba, Tinji Asanlin, Zonha Akanmu, cultivateurs.

Sources écrites

- AUTEUR ANONYME (date citée dans le texte : 1708) — *Relation du royaume de Juda*. Aix-en-Provence, ANSOM, Dépôt des Fortifications des Colonies 75, pièce 104, mémoire non daté.
- AUTEUR ANONYME, 1778 — *Mémoire sur Juda*. Aix-en-Provence, ANSOM, Dépôt des Fortifications des Colonies 75, pièce 112, vers 1778, 29 p.
- BOSMAN G., 1705 — *Voyage de Guinée*. Utrecht, XVI, 520 p.
- BOUET-WILLAUMEZ, 1849 — « Description nautique des Côtes de l'Afrique occidentale comprise entre le Sénégal et l'équateur ». In NARDIN J.-C., 1967 — La reprise des relations franco-dahoméennes au XIX^e siècle : la mission d'Auguste Bouët à la cour d'Abomey (1851). *Cahiers d'Etudes Africaines*, 25 (7) : 59-126.
- CHAUDOIN, 1891 — *Trois mois de captivité au Dahomey*. Paris, Hachette. XI-409 p.
- FERIS Dr., 1879 — La côte des Esclaves. *Archives de médecine navale*, T. 31.
- GOURG P.S., 1791 — *Mémoire pour servir d'instruction au Directeur qui me succèdera au comptoir de Juda*. Aix-en-Provence, ANSOM, Dépôt des Fortifications des Colonies 75, pièce 118.
- LABARTHE P., 1803 — *Voyage à la côte de Guinée ou description des côtes d'Afrique depuis le cap Tagrin jusqu'au cap de Lopez Gonzalves*. Paris, 310 p.
- LAFFITE (Abbé), 1881 (1874) — *Le pays des Nègres et la Côte des Esclaves*. Tours, (3^eed.), 238 p.

- LE HÉRISSÉ A., 1911 — *L'Ancien royaume du Dahomey*. Paris, Larose. 384 p, carte.
- MARCHAIS (Chevalier des), 1724 — *Journal du voiage de Guinée et Cayenne fait en 1724, 1725 et 1726*. Manuscrit, Bibliothèque Nationale, Paris.
- NORRIS R., 1790 — *Mémoire du règne de Bossa Ahadée, roi de Dahomé*. Paris, Gattey ed., 243 p.
- NORRIS R., 1790 — *Voyage au pays de Dahomé*. (Contenant le voyage fait en 1787 et 1788 avec le Dr. Sparmann et le Capitaine Arrhenius par C.B. Wadstrom). Paris.
- SAVARIAUN, 1906 — *L'agriculture au Dahomey*. Paris, Challamel, 110 p. Carte.
- SMITH G., 1751 — *Nouveau voyage de Guinée*. Paris, 2 vol.

Références bibliographiques

- ADANDE A.B.A., 1953 — Le maïs et ses usages dans le bas-Dahomey. *B.I.F.A.N.*, 15 (1) : 220-280.
- BOKO M., 1992 — Saisons et types de temps au Bénin : analyse objective et perceptions populaires. *L'espace géographique*. 21 (4) : 321-332, 2 fig.
- BOURGOIGNIE G. I., (1973) — *Les hommes de l'eau : Ethno-écologie du Dahomey lacustre*. Paris.
- JUHÉ-BEAULATON D., 1990 — La diffusion du maïs sur les Côtes de l'Or et des Esclaves aux 17^e et 18^e siècles. *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer*, 77 (287) : 177-19
- HOUNWANOU R.T., 1984 — *Le Fa, une géomancie divinatoire du golfe du Bénin (pratique et technique)* Lomé, NEA, 249 p.
- MIRACLE M.P., 1965 — The introduction and spread of maize in Africa. *Journal of African History*, 6 : 39-55.
- PAZZI R., 1979 — Éléments de cosmologie et d'anthropologie Eve, Adja, Gen, Fon. *Ann. Univ. du Bénin, Togo*, N° spécial : 41-55.

**rites de pluie,
prêtres, chamanes et magiciens**

L'ACTION RITUELLE POUR LA PLUIE

Anti-Atlas — Maroc

Narjys El ALAOUI *

RÉSUMÉ

Avec la canicule et en attendant le retour à la clémence automnale des premiers labours d'octobre, les agriculteurs Idaw Martini de l'Anti-Atlas central (Sud marocain) passent d'un cycle agraire à l'interruption de leurs activités agricoles. Pour combattre les risques de sécheresse et assurer rituellement la pluie fécondante, ils mettent en œuvre un rite complexe, *aššifd*, où un végétal féminin est détruit par lapidation. L'objectif de ce « drame » agraire est d'éloigner divers miasmes menaçant la santé des hommes, comme celle des végétaux et des animaux, patiemment entretenue toute l'année. *Aššifd* actionne des symboles antinomiques dont l'un (humide) doit nécessairement dominer l'autre (sec). Mais la particularité de ce rite, lié au calendrier solaire, réside dans ses intimes accointances symboliques avec *amašsur*, dont les indices solsticiaux suggèrent qu'il participait d'*aššifd*. Or, *amašsur*, lié au calendrier lunaire, sans plus suivre la saison à laquelle il doit correspondre est aussi focalisé sur une mise à mort d'animal. Nous examinerons ici ce transfert et quelques autres rites agraires.

ABSTRACT

Ritual action for rain
Anti-Atlas — Morocco

At the time of scorching heat and while awaiting a return to the mildness of autumn and the upcoming ploughing of October, the Idaw Martini of Central Anti-Atlas (South Morocco) prepare to move from one agrarian cycle to a lull in their agricultural activities. To combat the risk of drought and to assure abundant rains, they put into practice a complex ritual, *aššifd*, where a female plant is destroyed by stoning. The objective of this agrarian «drama» is to fend off various miasmas that threaten the health of people, as well as of plants and animals. *Aššifd* activates opposing symbols of which one (humidity) must overcome the other (dryness). This ritual, linked to the solar calendar is symbolically associated with another ritual linked to the lunar calendar, *amašsur*. The solstice indicators of *amašsur* suggest it is related to *aššifd*, but no longer follows the season it was associated with. This transfer will be examined here as well as other agrarian rites.

* Ethnologue, chercheur associé au CNRS – Musée National des Arts et Traditions Populaires, 6 av. du Mahatma Gandhi - 75116 Paris. E-Mail : n.alaoui@wanadoo.fr

Pour comprendre la persistance des rites liés à l'eau du Maroc méridional, il convient tout d'abord de se pencher sur les conditions physiques et climatiques en Isaffen, région que le désert grignote lentement. Le climat y est en effet caractérisé par une grande sécheresse, un relief difficile et des pluies rares et irrégulières. C'est déjà un climat présaharien, où l'eau fait l'objet d'une constante vénération. Pour pallier les aléas du milieu rigoureux qui soumettent à rude épreuve la vie humaine, animale et végétale, les Idaw Martini défendent les récoltes en effectuant un certain nombre de rites propitiatoires et annuels liés aux calendriers solaire et lunaire. Ces rites traduisent les exigences des paysans et leur souci de maîtriser et d'orienter les éléments capricieux de la nature (vent, pluie, eau des sources) pour assurer l'ordre cosmique, essentiellement la pluie. Par la mise à mort d'un animal ou d'un végétal, les Idaw Martini construisent cet ordre.

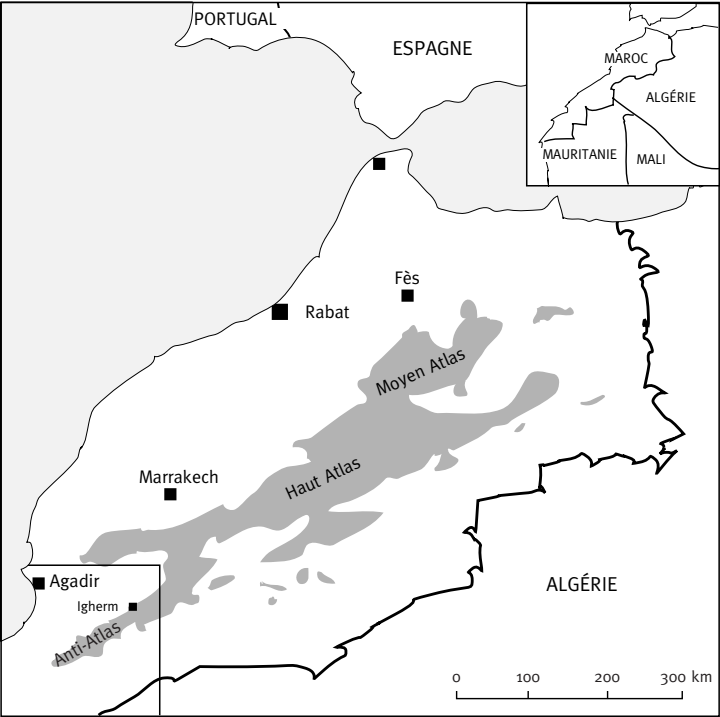
SITUATION DE L'ÉTUDE

La région des Isaffen (en berbère-tachelhɣt : « Oueds ») occupe une vaste partie du massif de l'Anti-Atlas central (environ 400 km²), administrée par deux provinces, Taroudannt et Tāṭa (créée en 1977). Elle est formée de terrains cambriens (ère primaire) dont le relief a été rajeuni par l'érosion. La vallée d'Asif n Isaffen, orientée NS, est la plus importante vallée du versant sud de l'Anti-Atlas central ; large d'environ un kilomètre, elle découpe littéralement les formes massives du plateau primaire. Les Isaffen sont traversés par plus de cinquante cours d'eau, dont le principal, Asif n Isaffen, d'un développement d'environ 300km, compte plus de quinze affluents. Toutes les vallées, venant de la crête de l'Anti-Atlas, convergent vers Asif n Isaffen, dit Asif Mqqurn ou encore Asif Amghar «Grand Oued », l'un des plus grands collecteurs de l'Anti-Atlas sud. Ses affluents nord lui apportent l'eau venant de la région des Idaw Zekri, ce sont les premiers en crue et les plus ravageurs.

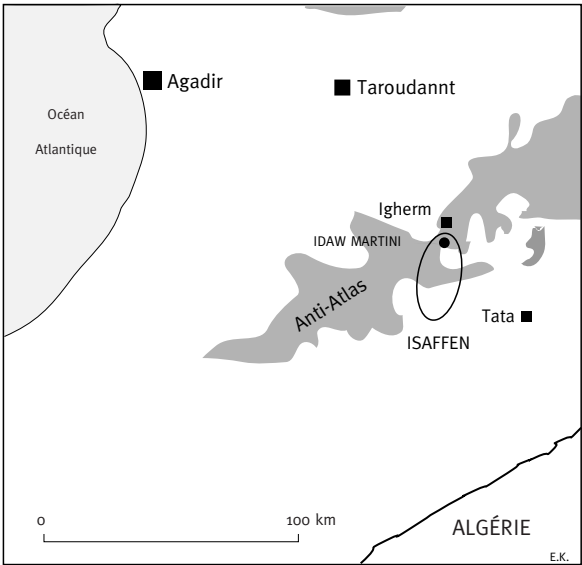
Les Isaffen ont donné leur nom à une population composée de dix entités territoriales, parlant berbère-tachelhɣt¹. Ceux dont la particule *Idaw* précède le toponyme sont originaires de Tamdout Wouqqa, ancienne cité caravanière du Bani, qu'ils quittèrent au XVI^esiècle pour s'installer , plus au nord, à proximité d'Asif n Isaffen². Le long de cet oued serpentent les champs en terrasses ; les villages, situés presque toujours au voisinage des sources, émergeant des lits des oueds non pérennes, s'élèvent sur ses berges. Les Idaw Martini, objet de notre propos, occupent

1. Voir graphie en annexe.

2. Hormis l'*Étude sur la tribu Isaffen*, de Bernard Grat (mentionnée par Dj. Jacques-Meunié, 1982, II : 894), demeurée introuvable malgré de minitieuses recherches, les Isaffen (qui portent le nom de la région qu'ils occupent) n'ont fait l'objet d'aucune étude ethnologique, la mienne étant d'abord consacrée aux Idaw Martini (Cf. El Alaoui, 1991).



Situation de l'Anti-Atlas et d'Igherm au Maroc



Situation des Idaw Martini dans l'Anti-Atlas

l'extrémité septentrionale des Isaffen³, avec au NE les Idaw Kensous, au NO les Idaw Zekri et les Iberkaken (Bureau d'Igherm), à l'O les Idouska Ou Fella et les Ayt 'Abdallah (Bureau des Ayt 'Abdalla), au S les Idaw Tinst (Isaffen), au NE Asa, Tagemmout, et enfin Ṭaṭa au SE⁴. À titre indicatif, le recensement de la population Idaw Martini, effectué par le Bureau d'Igherm en 1989 est de 409 unités domestiques, soit 49 unités lignagères représentant 870 femmes et 965 hommes, au total 1835 personnes.

LE CLIMAT ET LES ACTIVITÉS DE SUBSISTANCE

Les vents

Voie naturelle vers les oasis du Bani : Tamdoul, Aqqa, Ṭaṭa, Tissint, le pays montagneux, d'une altitude moyenne de 1 500m, découpe littéralement le versant sud de l'Anti-Atlas central. Son climat présaharien augure d'étés chauds et secs (maxima : 39°) et d'hivers doux (minima 7°) mais bénéficie de vents fréquents et violents. Le vent du NO et d'O, *taggut*, chargé de nuages, abaisse la température en toute saison et apporte la fraîcheur de l'Océan Atlantique ; le vent du SE-SSE, *afasi*, est sec et desséchant ; tandis que le vent du SO-SSO, *aḍu*, élève toujours la température. Ces derniers, chargés de sable, présagent un été torride et sont une véritable calamité lorsqu'ils surviennent à l'époque des battages, vers la mi-mai et interrompent les vanneurs sur l'aire de battage. Pour les éloigner, une jeune fille, les mains croisées sur la tête, saisit entre les dents un crottin sec d'âne, *amzzur n uḍsan* «crottin de dents», et le dépose sur le piquet central de l'aire. L'objectif escompté est de provoquer la brise fraîche qui agitera ou emportera le crottin léger. Si elle ne souffle pas, les jeunes filles, tout en balayant l'orge dépiquée afin de l'égrener, opération facilitée par la brise, la réclament aux vanneurs :

imzuzzrn ! ṣrat i rbbi, at ttili taggut, at ttawi alim

Vanneurs ! invoquez Dieu, pour que souffle la brise, qui emportera la paille

Si aucun vent ne souffle, elle emporte sur le bord de l'aire une poignée de son qu'elle fait couler de sa main droite fermée en disant :

haḍ ata Ḥmmu krru, a taggut
Brise, tiens donc Ḥmmu krru ⁵

3. Les Idaw Martini occupent les villages suivants (du nord au sud) : Tiwerdiw, Tanatamt, Taliza, Tawrirt, Tagadirt n'Ayt Belḥaj, Agadir n'Ayt Ṭalb, Ṭiṭgi, Tanfgeḍt, Anzerg, Tagadirt n'Wanammer, Tizeḍt, Ighir, Igiouz.

4. Les Idaw Martini relèvent du Cercle d'Igherm (province de Taroudannt), tandis que les entités méridionales sont administrées par le Cercle Lekhmis n Isaffen (province de Ṭaṭa).

5. L'identité, masculine, de ce destinataire est inconnue.

Les pluies

Le régime présaharien a pour conséquence de faibles précipitations atmosphériques (200 à 400mm par an) . Les pluies, rares et irrégulières, se produisent surtout dans le Nord-Ouest et seulement d'octobre à janvier ; les pluies d'automne⁶ augurent d'une bonne récolte, au-delà, elles sont considérées sans efficacité, bien que sans leur secours, la stérilité condamnerait la survie des paysans⁷.

Ce versant, défavorisé par ses crêtes qui arrêtent les nuages venant de l'Océan Atlantique, est caractérisé par l'absence d'arganier «*ar gan*» (*Argania spinosa*) et marqué par une pluviosité très inégale ; de fréquentes années de sécheresse (on compte une bonne récolte tous les quatre ans) ; un régime des sources, des puits et des citernes, irrégulier. À cela s'ajoute des invasions de criquets venant du sud qui compromettent le sort des récoltes et des plantes cultivées. Il est cependant alimenté par la nappe des sources, au débit parcimonieux, et permet une culture d'autosubsistance assez aléatoire, là où le sol se prête aux labours⁸. En outre, Asif n Isaffen drainant toute l'eau qui, en période de pluie, s'engouffre dans les vallées encaissées, les crues, dues aux orages, emportent des morceaux de terres cultivées, sérieusement érodées. Celles du printemps 1985 n'avaient laissé aucune trace le lendemain, la terre était aussi sèche qu'avant leur passage, celles de l'hiver 1988 avaient arraché la quasi-totalité des ponts situés entre Igherm (1 700m d'altitude) et les oasis de Tāta, tandis que la crue de l'automne 1989 avait détruit les ponts de Tiwerdiw et de Tagadirt n'Wanammer, villages des Idaw Martini.

Si les pluies automnales augurent d'une récolte généreuse, les Idaw Martini témoignent, vers la mi-février, leur reconnaissance par la mise à mort, au cœur des champs, d'une vache. Mais si la sécheresse présage le désastre de la récolte, il est d'usage de faire une rogation pour la pluie, *tamallit n unṭar* «prière pour la pluie», à proximité du tombeau du saint du village ou à l'extérieur du village, sur l'oratoire à ciel ouvert, encerclé de pierres. Avant de prier, les hommes retournent trois fois leur vêtement, de sorte que le côté gauche repose sur l'épaule droite et vice-versa. Ce rite d'inversion (des conditions climatiques) n'est pratiqué que lorsque les récoltes, les hommes et leurs animaux sont physiquement menacés par la sécheresse.

6. Ciel : *ignwan* ; eau : *aman* ; pluie : *anṭar* ; terre : *akal* sont en tachelḥyt, parler berbère du Sud marocain, de genre masculin.

7. En 1996, le Maroc connut partout des pluies d'automne exceptionnelles.

8. En Idaw Martini, deux types de labours à l'araire sont en usage : *admkal* ou labour avec l'eau des pluies et, à l'opposé, *agdru* ou labour sans eau de pluie, qui augure d'une récolte nulle, si la dernière pluie ne tombe pas en janvier.

Les sources

La vie agricole se réfugie dans les cuvettes des vallées encaissées, où surgissent les eaux souterraines ou d'infiltration qui présentent un intérêt pour l'agriculture et le petit élevage domestique (vache, poules et âne, animal de bât et de monture). Là, les sources commandent la prospérité des récoltes et favorisent le maintien des plus démunis sur leurs terres. Bien le plus précieux, l'eau scelle, rythme, anime la vie du village et domine le quotidien des femmes. Les Idaw Martini ont d'ailleurs mis au point un système d'irrigation complexe de canaux d'amenée qui acheminent l'eau des sources vers un bassin de stockage et la distribuent dans les parcelles cultivées, selon une rotation lignagère des ayants droit⁹. La distribution cyclique de l'eau est réglementée en tours d'eau réguliers, fondés sur un calendrier hydraulique très précis.

C'est d'ailleurs à la bouche des sources au plus important débit, et partagées entre plusieurs villages voisins (Wawsgguŋt notamment) qu'un sacrifice de caprin, censé augmenter rituellement le débit des sources, se tient à la veille des labours d'octobre (17 ktubr, correspondant au 30-31 octobre).

Villages	Sources ¹⁰
Tiwerdiw	Ouɣyul.
Tanatamt	Amzwaru + Ljdid
Agadir n'Aytalb + Tagadirt n Ayt Belhaj	Tazgg ^w art
Tanfgeŋt	Ra (Iɣzra)
Tawrirt	Tourirt + Igmir
Taliza	Ousaka
Tagadirt n Wanammer	Yawnit + Tanut (à sec)
Tizeŋt	Taɣrat + Ayt Waɗil
Anzerg	Waɣrda + Wawsggouŋt
Iɣir + Igiouz	Tilwas + Ti islan

Tableau 1 : Sources aménagées en Idaw Martini (N-S)

9. Il n'est pas superflu de souligner ici que mon étude en cours du système hydraulique (gestion, droits, statuts et répartition de l'eau par unité lignagère) révèle une discordance avec les statistiques fournies par le Bureau d'Igherm.

10. Le capitaine Coumetou, *Archives de la Section Historique de l'Armée* (Dossier Affaires Indigènes d'Igherm), Paris, 1953, dénombra 17 sources sans les nommer, il précise cependant que leur débit moyen est de 60 l /mn (max. 150 l ; min. 10 l). Vers 1960, le Bureau d'Igherm dressa (s. n. a.) une liste de dix sources en Idaw Martini, dont le débit (max. 8 l / mn ; min. 2 l / mn) semble indiquer une grande sécheresse.

L'agriculture

Ainsi les végétaux utiles ne poussent que dans la vallée, au milieu des champs, à 800 m d'altitude: orge de printemps « *tumṣīn* » (*Hordeum vulgare* L.), maïs d'été « *asngar* » (*Zea mays* L.), amandier doux ou amer « *lluz* » (*Prunus amygdalus* L.), caroubier « *tikiḍa* » (*Ceratonia siliqua* L.)¹¹, figuier « *tazzar t* » (*Ficus carica* L.), olivier « *zzit* » (*Olea europaea* L. var. *sativa*) et enfin rare vigne « *aḍil* » (*Vitis vinifera* L.). En terrain irrigué, on fait deux récoltes successives par an : l'orge, culture céréalière dominante, est moissonnée en avril-mai ; puis le maïs, semé en poquet après l'orge, est moissonné en août. Dans les vallées chaudes et humides (en Idaw Martini et Idaw Tinst), l'olivier, gaulé de décembre à janvier, domine ; ses fruits séchés au soleil donnent une huile au goût aigre vendue sur le marché de Lekhmis n Isaffen. L'amandier, adapté au climat, couvre de grands espaces ; cependant il produit, en juillet, une récolte à peine suffisante pour l'autoconsommation. Le palmier-dattier « *afruṣ* » (*Phoenix dactylifera* L.) pousse dans la partie septentrionale des Isaffen, en Idaw Tinst, Ayt Haroun, Ayt Wagrou, Tassouseṭ et Tiṃgi.

Dans les jardins, les femmes s'occupent des cultures maraîchères : carottes (cueillies et séchées en mars), navets, tomates, menthe, oignons, potiron et choux qui, accompagnant la semoule d'orge ou le ragoût, constituent l'alimentation principale et quotidienne.

LES CALENDRIERS

Mon étude des rituels Idaw Martini, notamment leur analyse et classification, a mis en évidence des logiques rituelles forts différentes du fait que les pratiques ne sont pas toutes revêtues de la même signature temporelle. Elle dévoile des ordres de représentation liés à la détermination temporelle des rites et des activités agraires au cœur d'un système rituel original (El Alaoui, 1991). En effet, à s'en tenir à notre actuel propos, l'approche comparative d'*amašsur* et d'*aššifḍ* révèle la nature similaire des symboles que ces deux rites mettent en jeu, mais surtout la marque d'un double héritage rituel. D'une part celui, très important, des pratiques anciennes centrées autour des rites agraires (calendrier solaire), de l'autre celui des pratiques musulmanes (calendrier lunaire) interprétées par les Idaw Martini. Leur cohérence tient à l'emprunt de symboles dynamiques harmonieusement agencés aux registres calendaires : l'un solaire, l'autre, lunaire. Ce qu'il importe de saisir pour notre propos, c'est que ce glissement coïncide avec des rites anciens, réaménagés au contact de l'islam, qui restent immanquablement liés à la terre, conséquence de leur maintien.

11. *Bi tikiḍa* : « Ceux de la caroube », sobriquet outrageant donné aux habitants d'Anzer par leurs voisins, en souvenir des périodes de disette qui les contraignait à consommer une bouillie à base de gousses trempées dans l'eau.

Calendrier solaire

L'année agraire-solaire a treize jours d'avance sur le calendrier grégorien et comporte 366 jours. Deux indications sur ce comput nous sont fournies par les Idaw Martini, l'une par la croyance en la présence de 366 saints lors du sacrifice annuel à Sidi 'Abðallah Ou Dawd, saint-sourcier et patron des Isaffen ; l'autre par un escalier de 366 degrés reliant les champs de Tawrit au village.

Cette année est divisée en deux périodes : la période froide et pluvieuse nommée *tagrst* «hiver» se prolonge de *šutanbir* à *ðubrayl* (on raconte que ce mois pleure car janvier et mars lui auraient chacun grignoté un jour), et la période chaude qui va de *mars* à *mušt* est nommée *ššif* «été» . Ces deux périodes se succèdent et leur assemblage correspond à une année « *asgğas* » . Dans chacune d'elles, les Idaw Martini distinguent deux moments de quarante jours chacun : ceux de *llyali* :

Mois ¹²	Climat	Activités	Rites agraires	Acteurs
FROID				
S <i>Šutanbir</i>	Équinoxe d'automne	labours	sacrifice au saint	Homme
O <i>Ktubr</i>	Pluies	labours	sacrifice à la source	Homme
N <i>Nuwanbir</i>		labours		
D <i>Dužanbir</i>		gaulage des olives, cueillette des plantes de montagne ¹³	Nouvel an (repas)	Femme
J <i>Innayr</i>	Solstice d'hiver	gaulage et séchage des olives, plant des arbres et des légumes, cueillette de l'armoise		
F <i>√wbrayl</i>		id (fin)	sacrifice (pluie)	Homme
CHALEUR				
M <i>Mars</i>	Équinoxe de printemps	cueillette et séchage des carottes	sacrifices aux saints	Homme
A <i>Ibril</i>		essartage des champs, moisson de l'orge		
M <i>Mayyu</i>		moisson et vannage de l'orge	rite pour la brise	F / H
J <i>Yuniuh</i>		vannage (fin), semis du maïs		
J <i>Yuliuz</i>	Solstice d'été / Canicule	gaulage des amandes	aššifð	Femme
A <i>Ğušt</i>	Canicule	moisson du maïs	sacrifice au saint	Homme

Tableau 2 : Calendrier solaire. Travaux et rites

12. Noms vernaculaires des mois du calendrier berbère.
13. *astay* (*Hammada scoparia*) ; *ušfud* (*Genista tricuspidata*) ; en particulier *izri* (*Artemisia* ou armoise).

«où le froid coupe la parole et la sève dans l'arbre» compris entre le 12 *dujanbir* et le 20 *innayr* (25 décembre - 2 février) et ceux de *ssmaym* ou période caniculaire comprise entre le 12 *yuliuz* et le 20 *mušt* (25 juillet - 2 septembre), désastreuse pour la santé, notamment des enfants, des personnes âgées, des végétaux et des animaux, à cause du manque d'eau. Les rites domestiques, tels les fiançailles, le mariage ou la circoncision ont généralement lieu hors de ces périodes.

Dans ce calendrier agraire dit *ayyur n wakal* « mois de la terre », retenons le mois de mars «roi de l'année qui décide de la récolte de l'orge et des cases du grenier» : *mars, ntta a igan agllid n yrn, mars iḡzan*, qui dit : «C'est moi qui ferai vivre ou périr les mois qui me précèdent » : *inna mars yyirn d at kullu walanin, nkki a iran a tnd iḡyu nḡtnt nḡḡiḡ*. Mars est en outre le mois des sacrifices aux saints locaux qui occurent à l'équinoxe de printemps, lors de la période nommée *ayyur wugurram*, déclarée sacrée du 5 au 31 du mois (18 mars -13 avril du calendrier grégorien).

À ce calendrier solaire-agraire coexiste un calendrier lunaire qui rythme les rites musulmans. Nous sommes ici en présence de deux ordres temporels fondamentaux à savoir celui du soleil (calendrier agraire) et de la lune (calendrier musulman) ; cependant que la comptabilité traditionnelle et quotidienne reste liée au soleil. Leur proximité a une incidence temporelle sur le rite de type agraire, ou sur l'une de ses séquences, déplacés vers un rite du calendrier lunaire. En effet, la mobilité du calendrier lunaire tend à éloigner les pratiques agraires des saisons auxquelles elles doivent correspondre et à se les approprier.

Calendrier lunaire

Le calendrier lunaire islamique appelé *hijri* ou hégirien, en tachelhɣt : *ayyur n ignwan* «mois des cieux» débute à la date de l'émigration : « *hijr* », du prophète Muḥammad, de la Mekke à Médine¹⁴. Il est basé sur une année lunaire de 354 jours. Les douze mois de ce calendrier varient de 29 à 30 jours, selon l'apparition vespérale du premier croissant de lune, et se déplacent par bond de onze jours par rapport au calendrier solaire, de sorte qu'on les retrouve à la même date tous les 33 ans¹⁵. Le mois lunaire est le laps de temps entre deux nouvelles lunes successives. Les jours saints et les fêtes se déplaçant graduellement d'une année à l'autre, à travers les saisons, les grands cycles de la nature n'y ont aucune part. On remarquera néanmoins que le nom des mois du calendrier lunaire dénonce une ancienne division du comput fondée sur les saisons de l'année solaire.

14. Le 1^{er} *muḥarram* de l'année en cours coïncida avec le 16 juillet 622.

15. Trente-trois années lunaires de 354 jours équivalent à 32 années solaires. Pour trouver la concordance de l'année hégirienne (A.H.) avec l'année grégorienne (A.G.), on retranche 1/33 du chiffre de l'A.H., et on ajoute 622 au reste ; ex. : 1414 (A.H.) - (1414 : 33) + 622 = 1993 (A.G.). Pour trouver l'A.H., on retranche de l'A.G., le nombre 622 et on ajoute au résultat 1/32 de sa quotité ; car 32 années solaires équivalent à 33 années lunaires ; ex. : 1993 (A.G.) - 622 + (1993 - 622 : 32) = 1414 (A.H.).

Mois	Signification	Jours	Rites	H/F
<i>muḥarram</i>	“ mois sacré ”	1 ^{er} 10	début de l’Année Hégiræ <i>amaḥsur</i> (sacrifice sanglant) (oblation végétale)	H F
<i>ṣafar</i>	“ mois vide ”			
<i>rabī^c-l-awwal</i>	“ premier printemps ”	11-12	Nativité du prophète	
<i>rabī^c-a-ttānī</i>	“ second printemps ”			
<i>jumāda-l-ūlā</i>	“ premier mois de sécheresse ”			
<i>jumāda-a-tāniya</i>	“ second mois de sécheresse ”			
<i>rajab</i>	“ mois révéé ”			
<i>ša^cbān</i>	“ mois de la division ”			
<i>ramaḍān</i>	“ mois de la grande chaleur ”	1 ^{er} 26	début de jeûne Nuit de la destinée	
<i>šawwāl</i>	“ mois de la chasse ”	1 ^{er}	rupture du jeûne “ petite fête ”	
<i>ḡu -l-qa^c da’</i>	“ mois du repos ”			
<i>ḡu -l-ḥižža’</i>	“ mois du pèlerinage ”	10	pèlerinage à La Mekke sacrifice ibrahimien (“ grande fête ”)	

Tableau 3 : Calendrier lunaire et rites

RITES AGRAIRES LIÉS AU CLIMAT

La proximité des calendriers en usage instruit le mécanisme du syncrétisme et porte l’accent sur la manière dont quelques séquences d’un rite typiquement agricole, lié à la redoutable canicule, vont se déplacer vers un temps étranger aux rythmes des saisons qui les présidaient et devenir mobiles. Ce processus d’accommodation par appropriation a l’avantage de redynamiser le rite et par conséquent le système auquel il appartient, en le pérennisant dans une forme autrement symbolique du réel. Ainsi même fragmenté et disjoint, le rite, ou ses séquences, ne se construit pas n’importe comment. Il s’élabore par appropriation d’un ou de plusieurs fragments de cette réalité, dont la nature est compatible avec le symbole du rite d’origine.

Comme chaque village élabore le rituel selon une conception qui lui est propre, nous examinerons successivement la diversité scénique d’*aṣṣifḍ* et d’*amaḥsur* à Igiouz (1), Tagadirt n’Wanammer (2), Iḡzra (3) et à Taliza (4).

Aṣṣiḥ

Rite d'expulsion¹⁶ d'un végétal anthropomorphe, effigie féminine chargée de nuisances diverses, *aṣṣiḥ* prend place pendant la canicule, avant la moisson du maïs « *ukuḍ* ». Sur un végétal humide : tige de maïs immature, roseau, gerbe composée de rameaux d'arbres fruitiers et de basilic, chacun prend soin de transférer symboliquement son mal en y attachant un morceau d'étoffe, soustrait d'un vêtement usé puis frotté sur la partie malade (tête, dent, genou, etc.), avant de dépêcher le support à une entité inquiétante. À l'entrée du village adjacent, ou dans la montagne lorsque le village le plus proche en aval¹⁷ appartient à une autre entité territoriale, ou encore sous un jujubier¹⁸, le végétal est lapidé sur des chants, identiques à ceux escortant la fiancée humaine vers sa demeure conjugale. Le végétal transformé par le rite reçoit diverses appellations : *takṣayyut*, *lbas*, ou *tawkka*.

1. À Igiouz, enfants et adolescents s'emparent d'une tige de maïs, *takṣayyut*, et, munis d'amandes et de dattes, se rassemblent autour de l'aire de battage, qu'ils quittent au pas de course vers la plus proche montagne, en chantant :

nṣṣafḍ i lqum n wuṣṣn
Nous envoyons au peuple des chacals
ad μ^wlin irafan s uṣṣar
afin que les soifs s'élèvent vers la plaine

Au sommet de la montagne, le végétal est lapidé à coup de fruits secs (lorsque la fiancée feint d'enjambrer le seuil de sa future maison, elle reçoit violemment de son fiancé, un van d'amandes et de dattes), sur ces paroles :

nfal nn gik lbas nḷ.
Nous laissons en toi notre mal

Au lieu nommé Talat n fš fš «Mare du pipi», chacun est tenu d'uriner (l'émission du liquide peut être ici assimilé à la pluie) avant de dévaler la montagne au pas de course, et de rentrer à son village, sans se retourner. Le dernier arrivé est surnommé « *tigniṣṣa* »¹⁹; toutes les besognes, qu'il exécutera dès lors, manqueront d'adresse.

2. À Tagadirt n Wanammer, les femmes pétrissent une boulette d'orge sans sel, *isg^war*, qu'elles jettent, comme la nuit du Nouvel An, à l'extérieur du village afin que les génies repus ne soient pas tentés de menacer la future moisson. Des champs, elles arrachent trois épis de maïs avant leur maturité, qui, attachés à leur ceinture avec quelques amulettes, des chiffons, des fleurs, du basilic « *lhbaq* »²⁰ en

16. Étymologiquement *aṣṣiḥ* est à rapprocher de *ṣṣafḍ* «envoyer», «renvoyer», «se dire adieu» ou de *ṣṣiḥ* «nettoyer», «essuyer», «effacer», «partir loin ; voyager».

17. C'est vers le sud que coule l'oued Asif Isaffen, en direction de l'inquiétant «désert».

18. *Ziziphus lotus*. À Ighzra, *tawkka* est abandonnée sur un buisson de jujubier, et dans *amaṣṣur*, la «fiancée de bois» est brûlée sous un jujubier.

19. On rencontre dans ce mot les shèmes « *GN* » dormir et « *ΣΣ* » : manger, qui symbolisent ici l'inefficacité totale d'une personne.

branches, reçoivent de chacun un morceau d'étoffe usée. Le destinataire mâle est ainsi invectivé :

mun d lbas nk
Emporte ton mal

Traversant les champs, elles chantent :

nšsafð i lqum n ubaš
Nous envoyons au peuple des bêtes sauvages
ad μ^wlin irafan s udrar
afin que les soifs s'élèvent vers la montagne
ida waḥman dar waman, iga nit ijjign ð iṣil
Waḥman est allé vers l'eau, portant une brassée de fleurs²¹

Puis elles traversent l'oued et se débarrassent là, de l'effigie :

ddan lhubuš ṣlin s udrar, ur sul illi yirifi
Les animaux nuisibles sont partis dans la montagne, la soif a disparu

On estime que les génies, satisfaits de l'offrande, quitteront le pays, que les récoltes seront bonnes.

3. À Ighzra²², les enfants coupent quelques ramilles d'arbres fruitiers (amandiers, oliviers, pêchers, caroubiers), arrachent des feuilles de maïs, du basilic et des fleurs de leurs champs. Le bouquet végétal : *lbas* «mal ; nuisance» est abandonné à l'intersection des villages, sur un jujubier, avant d'être lapidé à coups d'amandes, dans leur écorce, sur ces paroles :

nluḥ k inn a lbas, ur kid iwið
Nous te jetons ô mal, nous ne t'emportons pas

ou

mun d lbas nk, a ma ur iḥdil
Emporte ton mal, ô toi le malfaisant

À la source de Tawrirt, dont l'eau est réputée bénéfique ce jour, les jeunes filles parées s'accompagnent d'un bref chant, plusieurs fois répété :

ida waḥman dar waman iga nit ijjign ð iṣil
Waḥman²³ se dirige vers l'eau, portant une brassée de fleurs

20. *Ocimum basilicum*. Fort prisé pour son parfum suave qui éloigne les moustiques, le basilic est présent dans de nombreux rituels.

21. Ce vers est similaire à celui du chant accompagnant la mariée qui se rend, le lendemain de ses noces, et pour la première fois, dans les champs de son beau-père, pour y boire l'eau du canal.

22 Litt. «ravin», «dépression», Ighzra réunit les villages Tawrirt, Tanatamt, Tanfgeðt, Tagadirt n Ayt Belḥaj et Agadir n Ayt Ṭalb, qui pratiquent ensemble *aššifð*.

23. Identité inconnue, sinon qu'il est de sexe masculin.

Munies d'amandes sans écorce, broyées dans la bouche, chacune s'en frotte les yeux dans la source avant de les abandonner dans l'eau vive. Ces ablutions évoquent l'idée de subtiliser son mal au fruit, que chacune prend soin de cracher sur place, tandis que la transmission fait songer à la symbiose de la nature et des hommes. Des champs, elles extraient une longue tige de maïs, *tawkka* «ver de terre», d'environ deux mètres de haut, qu'elles ceignent d'une ceinture rouge, apanage de l'épousée, et de fils de laine nommés *ifalan llhubuš* «fils des bêtes sauvages». À tour de rôle, les plus jeunes la portent à bout de bras, traversent l'oued et se dirigent vers la montagne. Elles entonnent une suite de brèves mélopées. Arrivée à Talilit²⁴, toponyme d'un ancien four à chaux éloigné des établissements humains, la procession fait une ronde²⁵ autour du four abandonné, y jette *tawkka* violemment lapidée, chante et quitte immédiatement les lieux en courant puis, comme à l'aller, entonne d'autres mélopées où il s'agit, cette fois, de la mort de l'effigie. Au village, on étanche sa soif à la source et les jeunes filles se préparent pour les danses et les chants, qui clotent tout rite.

La finalité d'*aššifō* est bien de purifier les humains et les végétaux pour les conduire à une maturation idéale. Là, les protagonistes sont des femmes et des enfants. L'exécutante qui déracine la tige de maïs, comme l'effigie végétale, sont féminins. Ce choix délibéré exprimerait le souci de ne pas féconder cette dernière dans les champs qu'on lui fait traverser pour la charger de maux divers, cela conduirait à la multiplication d'imprécations détestables qu'on cherche précisément à rejeter. Le caractère agraire du rite est indubitable : le rassemblement à l'entrée du village (Tagadirt n'Wanammer), autour de l'aire de battage (Igiouz), ou à proximité de la source (villages d'Izra où seules les filles se baignent dans la source) y mettent l'accent. Chargés d'eau, l'effigie végétale, comme le bouquet, concentrent simultanément toute l'énergie de la végétation — la réduction du multiple à l'un suggère l'intégration de tous les fruits de la terre dans un tout réuni en une seule gerbe. Maints détails nous font par ailleurs songer au mariage : l'offrande végétale immature (vierge?) est ceinte puis escortée vers son lieu de lapidation effective, par des jeunes filles qui chantent des paroles analogues à celles accompagnant la fiancée humaine vers son domicile conjugal, lieu de la lapidation symbolique. On peut penser que dans cette liminarité, les fiancées acquièrent leur maturité ; toutes deux suggèrent en effet un changement de statut sollicitant une oblation, comme dans nombre de rites. Symbole de la soif, de la maladie, de la destruction, le végétal, métaphore de la fiancée, est «délogé» de son milieu familial pour rejoindre un lieu sec, désolé et éloigné de son village d'origine (four à chaux, montagne, jujubier) où elle est abandonnée aux destinataires maléfiques (bêtes sauvages, chacals).

24. Litt. «petit laurier rose» (*Nerium oleander*). L'appellation ne surprend pas. Ce végétal, comme ceux lapidés rituellement, est gorgé d'eau, on ne le rencontre en effet qu'auprès des points d'eau.

25. Nous avons remarqué que toutes les rondes et les circumambulations rituelles se font d'est en ouest, suivant la rotation de la Terre autour du Soleil.

L'objectif du rite est aussi d'attirer expressément la pluie féconde : «Si nous ne faisons pas cela, il n'y aura pas de pluie, l'année ne sera pas [bonne] » : *ix ur skrn mddn Økan, ur a ittili unɳar, ur a ittili usgg^wass* ; «de faire parvenir les récoltes, à la prospérité» : *ad šlħant lullat, ra iřlħ lluz d zzit d rmman d waðil d usngar*. C'est pourquoi «on ceint le végétal, on le jette afin que les vers ne rongent ni le maïs ni les arbres » : *ar as srs bks ar ttn gis ttluħn bař ad ur třtta tawkka asngar d lařØar*. La lapidation équivaut à une offrande féminine, nécessaire à la reprise de la végétation détenue par des entités masculines, responsables de la canicule.

Amačšur

La caractéristique d'*amačšur* qui commémore l'arrivée du Prophète à Médine, est d'être bipolaire. Sa signification islamique commémorait l'arrivée du Prophète à Médine avant sa rupture avec les Juifs médinois. Son actuelle portée rituelle se marque en Idaw Martini par deux types de mises à mort : l'une végétale a lieu les 9 et 10 *muħarram* du calendrier lunaire et fait intervenir un certains nombre de symboles antinomiques (eau-sécheresse / gastéropodes-montagne) ; l'autre sanglante, destinée à Sidi 'Abðalla Ou Dawd, se tient le 10 *muħarram*. Nous nous attacherons au premier type en raison de ses affinités avec *ařřifð*. Certains indices montrent, en effet, qu'*ařřifð* et *amačšur*, aujourd'hui disjoints, participaient d'un même rite saisonnier.

Le transfert est prégnant au plan de l'adaptation à une temporalité modifiée²⁶. En effet, les symboles bouturés à *amačšur*, premier mois du calendrier lunaire-mobile ne mettent pas en jeu de jeunes végétaux. Son aspect solsticial d'été (bûchers sur lequel est incinérée une «fiancée de bois», chants adressés à la terre, rondes dans le sens inversé des aiguilles d'une montre)²⁷, comme ses symboles, jouent un rôle prépondérant dans l'articulation des rites qui fondent le système rituel des Idaw Martini, car ils sont liés à d'autres rites, notamment au sacrifice cultuel musulman, d'où sont isolés des morceaux de viande conservés par dessiccation pour les repas des solstices : Nouvel An (solstice d'hiver) et *amačšur* (solstice d'été) où des feux nocturnes sont allumés.

Tandis que le végétal prédomine dans le rite d'*ařřifð*, l'animal prédomine dans celui d'*amačšur*. D'une «tradition» berbère, on retient que le taureau, être cosmogonique initial situé dans le ciel, porte le monde sur sa corne. Au solstice d'hiver (Nouvel an), il déplace le monde d'une corne vers l'autre. Le ciel commande la pluie, qui emplit les citernes, grossit les sources et permet l'irrigation des champs,

26. L'affaiblissement sensible d'*ařřifð* donne à penser que l'installation de moyens hydrauliques modernes (forages et puits à moteur) modifiera lentement et sans doute le système d'expressions des Idaw Martini déjà compromis par un exode masculin massif, en impliquant l'abandon du rite, aujourd'hui pratiqué par les femmes.

27. Cf. note 25.

la culture des céréales et le bien-être des hommes. Aux équinoxes ou lorsque la pluie a été bénéfique à l'orge et lorsqu'on cherche à se marier, une vache est immolée²⁸. Sidi 'Abdallah Ou Dawd, saint sourcier²⁹, annuellement sanctifié par la mise à mort d'un bovin, lors d'*ama^csur*, persévère dans sa protection du territoire. Quant au sacrifice à la source précédant les labours, il exige la présence des paysans : «En octobre, mieux vaut ne pas s'éloigner ; même si on ne laboure pas, il est sage de rester sur place» : *ayyur n ktubr, ka μ iμ^wsn yan itllin maqqar a ur ikkrz iμwi ukan lmakan*.

Ces pratiques sacrificielles participent d'un lien étroit à l'eau, si l'on considère l'espace occupé par les tombes de saints. On remarque, en effet, qu'elles se dressent dans le lit même de l'oued (Sidi Warḥim à Tagadirt n Ayt Ṭalb), à sa proximité (Sidi 'Abdallah Ou Mḥmmd à Tiwerdiw, Sidi 'Issa à Tagadirt n^cWanammer) ou au voisinage d'un bassin de stockage d'eau (Sidi Dawd Ou Brahim à Tawrirt). En outre, la plupart des sacrifices aux saints locaux, liés au calendrier agraire, qui ponctue ces pratiques, se tiennent le premier jeudi de *mars* (équinoxe de printemps : 20-21 mars grégorien) ou de *šutanbir* (équinoxe d'automne : 20-21 septembre grégorien).

Cependant, l'effet bénéfique n'est attribué à l'eau de sources qu'à une certaine époque de l'année et de la journée. La sacralité de cet élément cosmogonique est renforcée par l'idée qu'elle est encore plus curative avant l'aube, moment qui, du point de vue symbolique, participe de l'origine du monde, de sa pureté originelle. Certaines sources thermales, comme Tal'int n'Turirt (à Tawrirt), passent pour guérir les dermatoses à la seule condition d'y puiser avant l'aube ; au-delà, elle est dépossédée de sa propriété. À Tamsoult, chez les Ayt Haroun (entité méridionale des Isaffen), paralytiques et malades atteints d'infections diverses viennent bénéficier des propriétés thérapeutiques de la source d'Ifri n Awjjou au débit parcimonieux. Quantité de femmes s'y baignent à des fins obstétriques, et un sacrifice annuel d'ovin y a lieu au mois de juillet.

1. À Igiouz, les femmes vont puiser l'eau dans le puits ou à la source de leur village et en aspergent les végétaux et les humains. Cette eau «pure» ne peut être puisée qu'avant l'aube, avant que quiconque ne s'y désaltère : « *ašku iδ ddan igdaḥn ad gis sun, han šafi, ur sul iga aman n zam zam* », ce qui aurait pour effet de la désacraliser. On raconte, qu'à cet instant, une goutte de la source sacrée de Πām Πām tombe du ciel dans la source ou le puits du village. En effet, selon la tradition musulmane, la source de Πām Πām jaillit miraculeusement du sol, en émettant le son *zam zam*, alors que Hagar, mère d'Isma'îl (fils d'Ibrahim, fondateur de l'Islam) désespérait de sauver son fils de la soif.

28. L'ancienneté de la pratique rituelle pour attirer la pluie est attestée, pour le Sud marocain, par les gravures néolithiques rupestres du Bani (Bœuf destiné au sacrifice, entouré d'étoffes semblant recevoir la pluie sur son dos) ; cf. Duveyrier, 1876, XII (planche n° 42) et Joleaud, 1935 : 1-24.

29. En Idaw Tinst et en Idaw Martini, elle fut le fait de Sidi 'Abdallah Ou Dawd, sourcier remarquable.

Le lendemain, jour de sacrifice à Sidi ‘Abḏalla Ou Dawd, les enfants vont ramasser dans la montagne des coquilles de gastéropodes nommés *wi wwuššn* : «ceux du chacal». Le chacal, comme la montagne participent ici de la désolation «*tagant*» . Ils en font des colliers, qu’ils portent autour du cou. Les coquilles enfilées suggèrent l’aspect érotique : dans le collier des fillettes, la coquille cônica se trouve au centre, tandis que chez les garçons, la coquille ronde se trouve au milieu des coquilles côniques.

De maison en maison, ils vont réclamer leur *bnayyu*, repas à base de couscous d’orge et de boyaux séchés depuis le sacrifice ibrahimien (le repas du Nouvel An est composé des pieds issus de la même victime) que toute maîtresse de maison est tenue d’offrir aux enfants sous peine de malédiction explicitée dans le chant par l’allusion aux animaux impurs, sur lesquels portent l’interdit alimentaire :

bnayyu bnayyu
Bnayyu bnayyu
yan aḏ tid ur ifkin
celui qui ne le donne pas
iḏr as nn igjdr ³⁰ ḏ *ugdur*
que le lézard tombe dans sa marmite
ar ittṭig taydit
qu’il traie la chienne
ar i ssndu ḏ uḥlas
qu’il baratte dans le bât !

À celle qui leur refuse *bnayyu*, les enfants vont écraser leur collier devant sa porte, avant le crépuscule. Puis ils vont jouer à la balle «*talkurt*» , jeu qui suggère la déclinaison solsticiale du soleil. Au village, les adolescents, perchés sur les terrasses, se livrent à une violente «bataille d’eau» : *tamaṭt wwaman*, sans épargner les passants. Cette séquence finale du rituel a pour objectif de provoquer la pluie et la fécondité des couples futurs.

2. À Tagadirt n Wanammer, les enfants qui, de la montagne ont rassemblé les coquilles de gastéropodes, font un collier qu’ils portent au cou jusqu’au déclin du Soleil, et en rang escaladent de nouveau la montagne dite Adrar n Ayt ‘li³¹, là, ils jettent le collier sur ces mots :

mun d lbas nk
Pars avec ton mal

30. Ce lézard, considéré impur, n’est ni chassé ni consommé ; à l’opposé de l’*Uromastix acanthinurus* « *agw’žžim* ».

31. Ce prénom (‘Ali) est souvent donné aux oiseaux, aux génies (ou à leurs lieux), responsables de la sécheresse et de la canicule. Cf. note 34.

Le dernier arrivé au village est surnommé «*tigni šša*», on formule à son adresse l'injure suivante :

tignišša, tignišša, ur tɛɖart i lɣɖar, aywa ɾrk taɣurbišt !

Tignišša, tignišša, incapable d'enseigner, quitte donc la salle de cours !

Ils réclament ensuite leur *bnayyu* aux femmes. À celle qui se détracte, ils souhaitent la malédiction :

bnayyu, bnayyu
Bnayyu, bnayyu
yan aɔ t id ur ifkin
celui qui ne le donne pas
iɖr as nn uɾɖa ɔ uɖdur
que le rat tombe dans sa marmite
ar tssndu ɔ uɣlas
qu'elle batte dans le bât
ar tɽɱɱ taydit
qu'elle traie la chienne
iduwr as ubnkal i tsksut
que le serpent entoure son couscoussier !

Quant aux femmes, elles vont puiser l'eau à la source et en aspergent les champs, à la tombée de la nuit. Rentrées chez elles, elles allument des bougies et arrosent les murs, les réserves alimentaires, les enfants et les bêtes «afin qu'ils se développent» : *baš ad impurn*.

3. À Ighzra, ravin autour duquel s'élèvent les villages Tawrirt, Tanatamt, Tanfgeɔt, Tagadirt n Ayt Belhaj et Agadir n ayt ɽalb, qui célèbrent ensemble *aššifɖ* et *amašsur*, le rite est sensiblement différent. En effet, à l'intersection des villages, se trouve une pierre nommée *taggunt n rrba* littéralement «pierre du quart de jour», dont la fonction est d'indiquer les quatre moments quotidiens de l'irrigation des champs, toutes les six heures, d'où son appellation. La pierre est enjambée tour à tour par les enfants qui clament :

tlkm luqt wugdur
L'heure du repas est arrivée
s ikirru ur šwiɣ
avec la marmite répugnante
mit mit ayffu uššn timzgid
le chacal sortira de la mosquée

Après le *bnayyu*, les acteurs se lancent des injures les uns, les autres.

<i>aṣṣiḏ</i>		<i>amačšur</i>	
HUMIDE	RITE DE PLUIE	SEC	INDICES DE SOLSTICE
aube	aspersions /ablutions	crépuscule	jeu de balle
source, puits		montagne	
eau sacrée		eau sacrée	
végétaux humides		fruits secs	<i>bnayyu</i> / viande séchée
gastéropodes		“ fils de bêtes sauvages ”	
		bûchers / bougies	rondes / rotations
oued		four à chaux	cadran solaire “ <i>dar rrba</i> ”
jets d’urine			
lapidation		holocauste	
chants de mariage	bataille d’eau	injures	chants à la Terre
fiancée (végétale)		fiancé (animal)	
habit cérémoniel		éttoffe usée	
laurier rose		<i>Genista ferox</i> (épineux)	
		jujubier	

Tableau 4 : Rites et symboles liés à la canicule

4. C’est sans doute à Taliza, village peuplé de Noirs qui ne pratiquent pas *aṣṣiḏ*, que le rite exprime clairement l’idée de solstice. Au crépuscule, les jeunes filles allument un bûcher alimenté d’*amkkuk* ³², qu’elles ont cueilli dans la montagne, à l’aube. Elles sautent par-dessus les flammes, quittent rapidement le bûcher et, arrivées au pied de la montagne, elles tournent trois fois dans le sens horaire inversé, autour d’un buisson d’*amkkuk* en prononçant des paroles révélant l’orientation de la terre :

aṭr u maṭr ³³
aṭr et *maṭr*
ad n ssutln i ddunit
tout gravite autour de la Terre

Loin de leur village, elles livrent aux flammes d’un nouveau bûcher de jujubier, une «fiancée de bois» : *taslit wukššud*, morceau de bois de laurier rose, incandescent, ramassé du fleuve une année auparavant et conservé jusqu’à *amačšur*

32. *Genista ferox*, combustible sur lequel cuit le repas de la mariée.
33. Sens inconnu. Cependant que *maṭar* désigne en arabe la pluie.

dans l'angle d'une pièce, au lieu même qu'occupe la fiancée avant ses noces. Lorsque les flammes sont très hautes, elles tournent autour du bûcher trois fois dans le sens inversé des aiguilles d'une montre, c'est-à-dire dans le mouvement de la course de la Terre autour du Soleil, en chantant des vers identiques chantés par le cortège de la mariée :

aflla ugadir umlil a yasli
 Du faîte du grenier blanc, ô fiancé
kra s d i hzzm kra tannit
 celles parées sont offertes à ton regard
uššn yukid yusi talli ran
 le chacal a bondi en emportant sa préférée
aḥuli yad n uglluy a iksan
 le mouton de l'enclos qui paissait
uššn yukid yusi talli ran
 le chacal a bondi en emportant sa préférée

CONCLUSION

Les paysans Idaw Martini, qui se sentent constamment menacés par la pénurie, tentent de restaurer un ordre cosmique conforme à leur idéal à travers les correspondances d'*aššifḏ* et *amašur*. Il s'agit là d'abolir le passé (mise à mort d'un végétal, viande séchée) pour échapper au chaos (canicule³⁴, stérilité) ; et d'apaiser une entité masculine inquiétante (chacal, génie), responsable de la sécheresse. La recreation périodique conduit à cet idéal. Parfaire le monde, le parachever, le recréer en sa faveur par une succession de conduites codifiées : séparation-transfert-mise à mort du support funeste / aspersions, bains-renouveau, c'est là tout le procédé à la fois technique et symbolique du rite agraire, qui conceptualise le temps (terre, soleil, lune; aube, crépuscule) et lui fournit, à une période charnière de l'année agricole, son mouvement équitable.

Mais les acteurs négocient les temporalités. En bouturant une partie du rituel saisonnier sur un comput mobile, le principe opérateur de la pratique actuelle accuse l'antériorité du rituel agraire fortifié. On remarque d'une part que le rite, comme ses séquences, ont conservé leur objectif agraire et solsticial : éloigner la canicule et les maux, attirer la pluie et la fécondité ; d'autre part, que les rites s'associent soit par affinité de symboles, soit lorsqu'ils sont investis d'intentions similaires. L'interprétation anthropologique du rituel consisterait précisément à trouver l'articulation des pratiques réalisée par les acteurs. Souvenons-nous que la viande séchée constituant les repas de Nouvel An et d'*amašur* est de même origine, bien que leur temporalité dépende du Soleil pour l'un, de la Lune pour le second.

34. À Ilmgert, chez les Idaw Kensous, une offrande de dattes, d'amandes et de farine sans sel est déposée dans une grotte nommée Ššix 'Ali, lors d'*aššifḏ* : « afin que la soif disparaisse et que la canicule ne puisse pas s'échapper de la grotte ».

Les instances interprétatives contiennent, sans aucun doute, un capital symbolique dont la portée révèle à la fois la complexité et l'unité rituelles, pour peu qu'on se décide à ne pas isoler les rites de leur système, c'est-à-dire à ne pas désertier l'unique lieu de la créativité rituelle.

ANNEXES

Graphie

emphatiques	ð	ṭ	π	ş
fricatives	ž = j	š = ch	μ = gh	◊ = jota
		ḥ	h	‘ = ε
voyelles	u = ou			
voyelles longues (arabes)	ā / ī			

Remarque : Pour des raisons de commodité de lecture, la transcription des anthroponymes et des ethnonymes a été allégée des signes diachritiques et augmentée de la voyelle «e». Les termes arabes sont soulignés.

Lexique : quelques termes du temps

<i>aðu</i>	vent (générique) ; vent sec et chaud du SO / S S O, odeur
<i>afasi</i>	litt. «côté droit», vent sec du SE /SSE
<i>amdlu</i>	nuage
<i>angi</i>	crue
<i>anπar</i>	pluie
<i>aşmmið</i>	froid
<i>azal</i>	jour, journée, clarté diurne
<i>llyali</i>	période de froid intense
<i>azmz</i>	saison
<i>azuzwu</i>	fraîcheur de l'air
<i>aπawag</i>	chaleur méridienne
<i>aπngig</i>	chaleur accablante
<i>ibzg</i>	humide, chargé d'eau
<i>ikπiπi wunπar</i>	pluie torrentielle
<i>ssmaym</i>	canicule (se dit également <i>lhiyf</i> : disette)
<i>taggut</i>	vent d'Ouest, vent frais, brise (<i>aggu</i> «fumée»)
<i>taμart</i>	sécheresse
<i>tamdlut</i>	brouillard
<i>ṭiṭ n tafukt</i>	globe solaire, litt. «Œil du soleil »
<i>taslit n waman</i>	arc-en-ciel, litt. «fiancée de l'eau»
<i>tiμli</i>	rosée

BIBLIOGRAPHIE

- BEL A., 1905 — “Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse chez les musulmans maghribins”, in *Recueil de mémoire et de textes publiés en l'honneur du XIV^e Congrès des Orientalistes* : 49-70, Alger, Fontana.
- DUVEYRIER H., 1876 — Sculptures antiques du Sous découvertes par le rabbin Mardochée, *Bulletin de la Société de Géographie*, Paris, XII, 6 : 136.
- DUVEYRIER H., 1888 — Voyage d'exploration à travers le Sahara occidental et le Sud marocain, *Bulletin de la Société de Géographie*, Paris, IX, 7: 437- 471.
- EL ALAOUI N., 1990 — Les Génies. Du voir au dire. *Littérature Orale Arabo-Berbère* 21 : 1-13.
- EL ALAOUI N., 1991 — *Rituels et Matières oblatoires au Maroc. Les Idaw Martini de l'Anti-Atlas*. Thèse de doctorat. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 335 p.
- EL ALAOUI N., 1996 — Saydna Danyal de Tagmmut et son sanctuaire du miracle. *Littérature Orale Arabo-Berbère* 24 : 147-174 (1 carte, 1 photo).
- EL ALAOUI N., 1998 — “Le rituel. Stratégies d'ancrage”. In C. Lacoste-Dujardin et M. Virolle (éd.). *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration. La frontière des genres en question. Études sociologiques et anthropologiques*. Paris, Publisud : 97-108.
- JACQUES-MEUNIE D. J., 1982 — *Le Maroc saharien des origines à 1670*. I, II, Paris, Klincksieck.
- JOLEAUD L., 1933 — Interprétation des gravures rupestres d'ovidés et de bovidés du Néolithique Nord-Africain des rites magiques berbères actuels de la pluie, *l'Anthropologie*, 43 : 676 - 677.
- JOLEAUD L., 1935 — Animaux-Totems Nord-Africains, *Revue Africaine*, 1-24.
- LAOUST É., 1920 — *Mots et Choses berbères. Notes de linguistique et d'ethnographie. Dialectes du Maroc*. (Cf., notamment le chapitre VI), Paris, A. Challamel. (Réimp., Société Marocaine d'Édition, Rabat, 1983 (Coll. Calques).
- LAOUST É., 1921 — Noms et Cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti - Atlas, *Hespéris*, 1^{er} tr. : 3-66 ; 3^e tr. : 253-361 ; 4^e tr. : 396-397.

CLIMAT ET ACTIVITÉS SAISONNIÈRES DANS UNE COMMUNAUTÉ FORESTIÈRE DU KIVU (RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE DU CONGO)

Denis MALASI NGANDU *

RÉSUMÉ

Dans la forêt dense du Kivu, les habitants vivent au dépens de la nature. Celle-ci offre des produits de cueillette, de ramassage, de pêche, de chasse et des cultures. La pluie, présente à tous les mois de l'année, est le principal élément météorologique de ce climat équatorial. Les habitants distinguent plusieurs sortes de pluies, certaines bénéfiques et d'autres dévastatrices, car trop abondantes et accompagnées de vent, de grêle et de foudre. Les habitants ont alors développé des pratiques magiques visant à écarter toute pluie susceptible de détruire les cultures. Ce travail décrit brièvement le climat de la forêt dense du Kivu et présente la réponse des habitants aux exigences climatiques. En outre, il présente les relations que ces habitants établissent entre certains éléments de la nature, spécialement la pluie, le soleil, l'éclair et l'arc-en-ciel.

ABSTRACT

Climate and seasonal activities of a forest community in the Kivu (Democratic Republic of Congo)

The inhabitants of the Kivu's rain forest lead their lives at the expense of nature, which supplies them with products obtained by gathering, fishing, hunting and agriculture. Due to heavy rains, the plantations often suffer substantial damage. To avoid this, the inhabitants have learned how to disperse any downpour that might destroy the crops. This contribution will briefly describe the climate of the Kivu's rain forest, and it will present the response of the local population to the climatic demands. In addition, it will elaborate upon the kind of relationships the local people attribute between certain elements of nature (i.e. rain, sun, lightning, and rainbow), leading to the conclusion that they seem to believe in a natural determination of the climate by the power relationships between the elements. Independent of the means they are using to manipulate the climate and predict the weather, the inhabitants have adapted their activities to the demands of the climate. It also appears to them that animals are most reliable in the intuitive prediction of the weather.

* C.R.S.N., Station d'Uvira, République Démocratique du Congo ; adresse postale : B.P. 254, Bujumbura, Burundi.

Les enquêtes linguistiques, ethnobotaniques et ethnozoologiques que nous avons effectuées en pays lega de 1978 à 1991, ont révélé que c'est en observant la nature et les hommes que les Lega sont arrivés à la codification de leur langage (Ngandu, 1988 ; 1992). En effet, le peuple s'exprime traditionnellement en proverbes¹, un langage voilé, imagé, allusif, codé qui se réfère constamment à la nature environnante. Selon Kleiber (1989), il s'agit là d'un langage cognitif et prototypique.

Chez les Lega, les activités humaines, comme le langage sont liées à un facteur naturel important : le climat. Nous avons voulu examiner la relation entre les activités saisonnières des habitants et le climat de manière à souligner la réponse de l'homme face aux questions que lui impose ce facteur déterminant dans son activité quotidienne.

Nous avons interrogé des Lega au sujet de leur calendrier agricole, de leur représentation des phénomènes météorologiques et des pratiques rituelles et magiques pour faire venir la pluie ou l'écarter.

Les enquêtes portent sur l'ensemble du territoire lega mais nous avons particulièrement mis l'accent sur la partie nord que nous avons étudiée plus en détail. Nous avons ensuite confronté les matériaux recueillis à des données publiées sur les Lega par d'autres chercheurs (Biebuyck, 1973 ; Mulyumba, 1976 ; Nsanda, 1974).

TERRITOIRE, POPULATION, HYDROGRAPHIE

Le Bulega, pays lega, est situé dans la forêt tropicale pluvieuse du Kivu, à l'est de la République Démocratique du Congo (ex-Zaïre) entre les 26° et 29° degrés de longitude E et entre les 2° et 4° degrés de latitude S. Il s'étend sur environ 50 000km² répartis en trois zones administratives : Pangî, 14 542km² ; Shabunda, 25 216km² ; Mwenga, 11 172km². Le peuple lega aurait occupé la partie sud-est du Congo, le Maniema, avant le XVI^e siècle (Vansina, 1984). Overbergh (1909) estime qu'il s'agit d'une des communautés les mieux étudiées de la grande forêt car son identité est bien marquée par rapport à d'autres communautés absorbées par un peuple colonisateur. Le groupe lega est connu pour son organisation sociopolitique, voire religieuse de type collégial, le *Bwămî*² et pour les sculptures

1. Un proverbe lega dit : “*ùt íz í nyèngú; ndî t íz í bî t òndò*”, c'est-à-dire “celui qui ne connaît pas les proverbes ne sait pas parler”.

2. Le *Bwămî* est une institution sociopolitique et religieuse regroupant les aînés de différents lignages patrilineaires ayant été intronisés *mwămî* (au singulier), *bămî* (au pluriel) “sage”. Ils sont dotés d'un pouvoir politique et religieux dans leurs lignages respectifs et ils se réunissent pour résoudre ensemble les problèmes posés dans tel ou tel lignage. Actuellement, les religions occidentales et les structures de l'État moderne tentent d'étouffer leur action. Néanmoins ces chefs opposent une résistance ; ils demeurent les gardiens de la coutume et restent plus proches des populations.

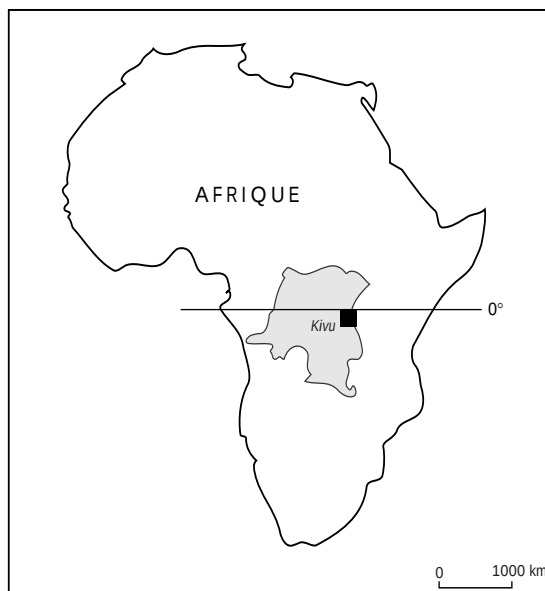


Fig. 1 : Situation du Kivu dans la République Démocratique du Congo

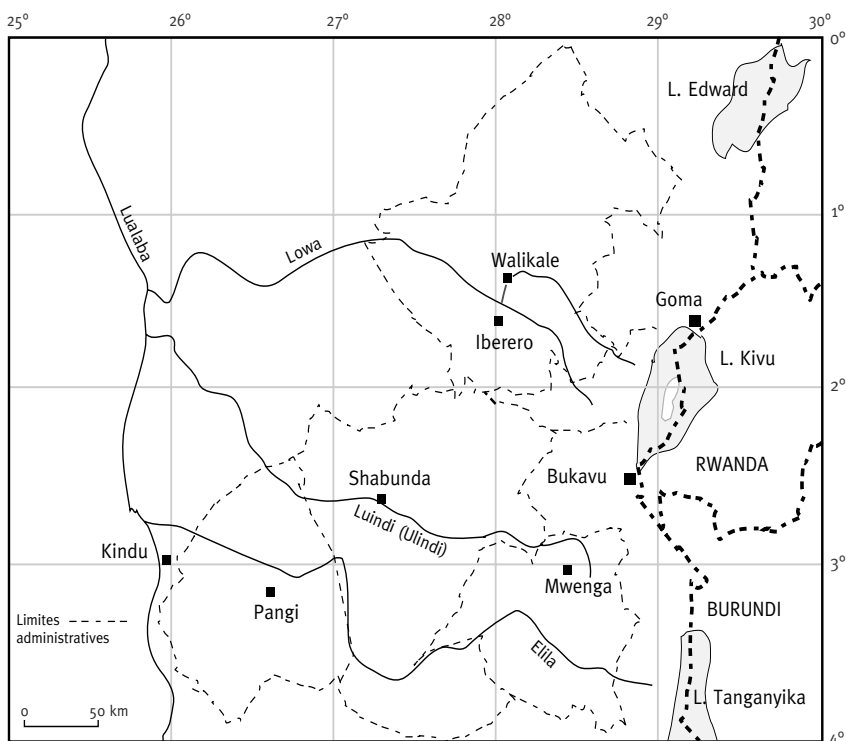


Fig. 2 : Limites et étendue du pays lega (Kivu)

liées à cette institution qui a beaucoup influencé les communautés voisines (Biebuyck, 1973). Quant à la langue, le lega est une langue bantoue tonale à classes nominales comme bon nombre de langues africaines de la sous-branche Benué-Congo, de la famille Kongo-Kordofan³.

Un petit groupe lega, appelé Lega-Kano, vit parmi une peuplade d'origine havu, installée à Itebero dans la zone de Walikale, c'est-à-dire en dehors de l'aire géographique lega proprement dite. Il en est de même d'un autre groupe lega, appelé Bana-Kabugi (c'est-à-dire "fils ou descendants de Kabugi"), qui est installé dans la zone administrative de Walungu, domaine des populations Shi, voisines des Lega. Cette dispersion géographique des Lega complique la tâche des services d'état civil qui sont dans l'incapacité de présenter des données démographiques précises. Quoi qu'il en soit, ces deux groupes lega se sentent plus attachés à la zone de Shabunda (dont ils sont voisins par Kigulube et Mulungu) qu'aux régions qu'ils habitent.

Du nord au sud, le Bulega est baigné par deux grands cours d'eau : Lwindi ou Ulindi, Lwelela ou Elila (cf. fig. 1 et 2). L'un et l'autre prennent leur source au nord, région montagneuse proche de la chaîne des Mitumba et se jettent dans le Lualaba, le fleuve Zaïre, au sud du pays. Selon les Lega eux-mêmes, Ma l í n g á et Ntata constituent les deux parties de leur territoire. Du nord au sud on passe de la zone montagneuse à la plaine : Ky á bunda (Shabunda), du verbe *ku-búnd-a* (s'asseoir), signifie région basse (650 m d'altitude). C'est la région la plus vaste du pays lega ; elle se prolonge jusqu'à Pangí, porte d'entrée du bassin du Zaïre.

CLIMAT ET SAISONS

Un climat tropical humide caractérise cette zone forestière où les températures moyennes oscillent entre 18 et 24 degrés durant toute l'année. Les données pluviométriques des deux stations observées pendant 21 ans à Kamituga, zone administrative de Mwenga et pendant 16 ans à Shabunda, chef-lieu de la zone administrative de Shabunda montrent que cette zone reçoit entre 2 100mm et 2 850mm de précipitations annuelles, sans un seul mois d'interruption (Fig. 3 et 4).

3 En lega, on distingue les tons hauts (notés par un accent aigu), les tons bas (notés par un accent grave), les tons montant et descendant (notés par un accent circonflexe ou un accent circonflexe renversé). Il existe en plus un ton dit abaissé, noté par un trait vertical. Les tons sont généralement portés par des voyelles et la différence d'un ton permet de distinguer le sens des mots apparemment semblables. Dix-huit classes nominales sont attestées en lega. Elles constituent des couples singulier-pluriel et dictent les accords des mots dans la phrase. Ainsi *mùkàngá* (sg. cl 3) "éclair" constitue un couple avec son pluriel *mìkàngá* (cl 4). Cependant, certains substantifs n'ont qu'une classe comme *lúbúlá* (cl 11) "grêle" et d'autres n'ont pas de différence entre la forme du singulier et du pluriel comme *(k)úbà* "foudre" (cl 9,10).

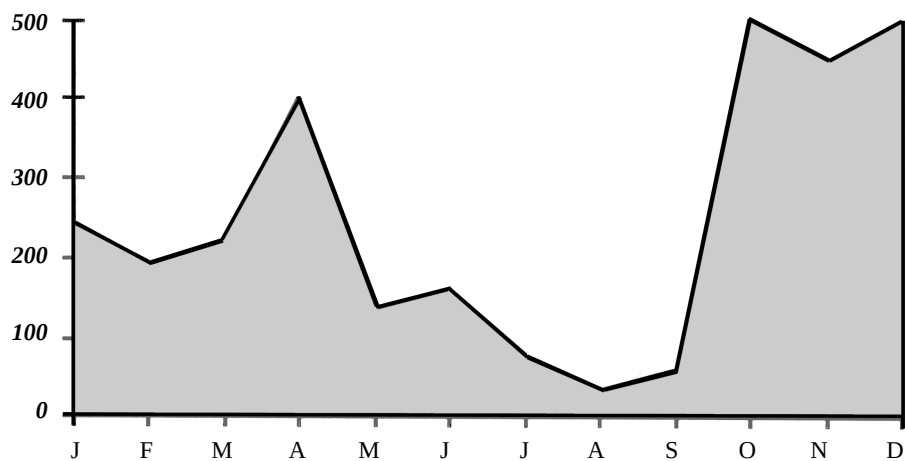


Fig. 3 – Régime pluviométrique de la station de Kamituga

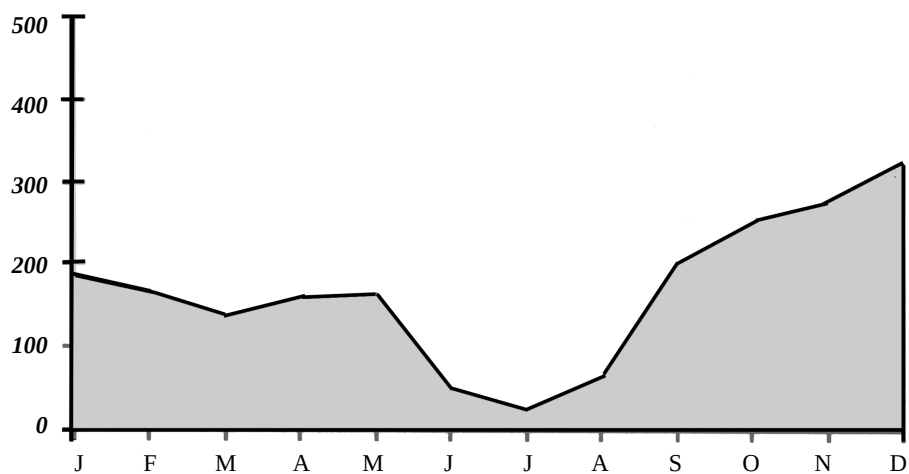


Fig. 4 – Régime pluviométrique de la station de Shabunda

Au quotidien, les autochtones distinguent un temps brumeux ((*k*)*íngòhòngòhò*)⁴ et un temps ensoleillé (*shǔba*)⁵ ou encore un temps couvert et pluvieux (*mùshùmbí*)⁶. Ils distinguent ensuite la saison sèche ((*k*)*ìlìmò*)⁷ (de juin-juillet à mi-septembre) de la saison des pluies ((*m*)*pòmbò*)⁸. Les habitants de Mwenga (interrogés plus en détail) décrivent la saison des pluies comme allant de mi-septembre jusqu’à mi-janvier ; une “petite saison sèche”, *ìkúwè*, intervient entre janvier et début mars, puis il pleut à nouveau en mars-avril, mois où nous retrouvons la saison des pluies ((*m*)*pòmbò*) (cf. tab. 1).

Station	Altitude	Précipitations annuelles	Nombre d'années observées	Nbre de mois de sécheresse	Mois les plus froids
Kamituga	1 062 m	2 837 m	21	0	octobre, novembre et décembre
Shabunda	650 m	2 152 m	16	0	

Tab. 1: températures et précipitations dans les stations météorologiques du Bulega

CALENDRIER DES ACTIVITÉS DE SUBSISTANCE

Les Lega sont agriculteurs et chasseurs. Ils complètent leur alimentation par des produits de la cueillette ou du ramassage dans la forêt : fruits, champignons, insectes. Ils disposent de quelques étangs piscicoles, mais pratiquent surtout la pêche en rivière. Ils cultivent le manioc, *Manihot utilissima* ou *Manihot dulcis*, les ignames, *Dioscorea spp.*, les taros, *Colocasia sp.*, la banane, *Musa acuminata*, le riz, *Oryza sativa*, le maïs, *Zea Mays*, le millet, les courges, *Curcubita maxima*. Ils cultivent aussi l’arachide, *Arachis hypogaea*, le haricot, *Phaseolus vulgaris*, le concombre, *Cucumis sativus*, la tomate groseille, *Solanum indicum*.

La nouvelle récolte appelée *mwǎkà*, c’est-à-dire “l’année”, dicte aux habitants leur régime alimentaire. Selon les saisons et les récoltes, certains produits constituent la base de l’alimentation (Ngandu, 1991). Le jour du nouvel an du calendrier occidental, chaque famille mange un repas spécial lui aussi appelé *mwǎkà*.

L’abondante pluviosité permet de pratiquer l’agriculture durant toute l’année. En saison des pluies comme en saison sèche, on cultive le manioc, le riz, le haricot, le maïs, l’arachide, l’igname, le taro, le millet, le concombre, mais on distingue les

4. *kíngòhòngòhò* (cl 7) vient du verbe *kuhòngòlà* qui signifie “être malade, faiblir”. Un temps brumeux est considéré comme un temps malade.

5. *shǔbà* (cl 5, 6) “soleil” désigne aussi “le temps ensoleillé”.

6. *mùshùmbí* (cl 3, 4) vient du verbe (*k*)*ùshùmbà* qui signifie “couvrir le ciel par les nuages”.

7. (*k*)*ìlìmò* (cl 7, 8) “saison sèche”.

8. (*m*)*pòmbò* (cl 9, 10) “saison des pluies”.

Saison	Désignation de la lune	Sens littéral du nom	Mois correspondant	Travail exécuté	Aliments courants	Rituels
Saison des pluies (m) p ombô	1. <i>Ayã mbã lã ã s o y i</i>	Le feu, la forêt t'est offerte	octobre	déblaiement, plantation du maïs, des haricots, d'arachide, de bananier plantain, de concombre	banane, manioc, riz, mets faits de légumes verts, de céréales, haricots, arachides	
	2. <i>Ayã mba lã ã s h i ndã</i>	Le feu, la grande forêt est achevée	novembre	fin des travaux des champs, plantations de riz, sarclage des champs de la saison sèche (k) i l i mo, défrichage, prémices des haricots, saison du concombre	banane, manioc, mets faits de légumes verts	Intronisation des chefs traditionnels
	3. <i>Ame nã</i>	(du verbe (k) ù m ã nã = pousser) Qui fait pousser	décembre	sarclage des champs de (k) i l i mo, récolte des chenilles, des haricots, des arachides, du maïs et des ignames	maïs, ignames, taros, mets faits de chenilles, arachides, haricots	
Saison sèche (k) i l i m o	4. (K) a (k) ù w e	Diminutif de <i>Ik ù w e</i> (petite saison sèche)	janvier	déblaiement et semis de manioc, entretien des champs de (k) i l i mo	banane, manioc, légumes verts, mets faits de légumes verts	
	5. <i>Ik ù w è</i>	<i>Ik ù w e</i> (saison sèche)	février	poursuite de la plantation de manioc et entretien des champs de (k) i l i mo	bananes, manioc, mets faits de légumes verts	
Saison des pluies (m) p ombô	6. <i>A bã lã bã lã</i>	(Du verbe (k) ù bã lã = apparaître) Qui fait pousser, qui fait apparaître	mars	sarclage	bananes, manioc, mets faits de légumes verts	
	7. <i>Ibã lã</i>	(Du verbe (k) ù bã lã = apparaître) Qui pousse	avril	récolte des haricots, maïs, arachides, riz, sarclage des champs de concombre, des arachides	mets faits de haricots, arachide, champignons, chenilles, maïs, ignames, légumes verts, taros	Intronisation des chefs traditionnels
	8. <i>K ù n j i s o y i</i>	<i>K ù n j i</i> = récolte; <i>S o y i</i> = début	mai	récolte du concombre et défrichement des champs de manioc, poursuite de la récolte	mets faits d'arachides, de haricots, de banane, manioc, arachides, légumes verts	
	9. <i>K ù n j i s h i ndã</i>	fin de la récolte. <i>Sh i ndã</i> = dernier	juin	défrichement des champs pour la saison sèche (k) i l i mo, fin de la période des récoltes, abattage des arbres	banane, manioc, mets faits de haricots, d'arachides	
Saison sèche (k) i l i m o	10. <i>Nã mã s h i</i>	<i>nã</i> = celui qui, <i>ma s h i</i> = souvenirs. Qui apporte les souvenirs	juillet	poursuite de l'abattage des arbres, pêche à main nue et pratique de la chasse en campement par les hommes, collecte des chenilles par les femmes.	manioc, banane, viande, poisson, légumes et céréales, chenilles	Organisation des rites de circoncision
	11. <i>L ù k à ngã</i>	(Du verbe (k) ù k à ngã = effrayer, faire peur). Qui fait peur	août	poursuite des travaux de juillet	même alimentation qu'en juillet	
Saison des pluies (m) p ombô	12. <i>Ik ò k ò</i>	<i>Ik ò k ò</i> = pluvieux, qui apporte la pluie	septembre	brûlis, déblaiement, récolte du riz, plantation de manioc, de riz, de concombre, de bananier plantain	riz, banane, manioc, céréales et légumes verts	

Tableau 2 : Répartition des activités de la communauté en fonction du calendrier lunaire.

cultures de saison des pluies (*yĩngà(m)pòmbò*) de celles de saison sèche (*yĩngà(k)ìlìmò*). En saison sèche, de janvier à mars, les agriculteurs sèment des légumes et des céréales qui seront arrosés par les pluies de mars, avril et mai. Le climat tropical humide permet la régénérescence rapide de la forêt. Diverses espèces de champignons sortent les unes après les autres tout au long de l'année et sont cueillies régulièrement. Parmi les insectes, les chenilles *mìlàngá*, *mìsìgí*, *bàtúbú*, *túkúmbó* sont particulièrement importantes dans l'alimentation⁹. On les ramasse en avril et surtout en juillet. En juin et juillet, on ramasse aussi des sauterelles *míbúlí* et les chenilles *bìsèhè*. Ces dernières apparaissent avec les jeunes pousses de *bulambo* (*Hyparrhenia sp.*) qu'on vient de brûler. Les habitants chassent en fonction de leurs besoins mais, à l'heure actuelle, lorsque la chasse implique un campement en forêt, ils tiennent compte du calendrier scolaire afin d'y faire participer les jeunes garçons ; ce genre de chasse a donc lieu pendant les vacances de Noël ou de Pâques et plus particulièrement pendant les deux mois des grandes vacances, en juin-juillet-août. Quant à la pêche en rivière, elle se pratique toute l'année mais varie selon les techniques et les cours d'eau. Dans les grandes rivières, il est préférable de pratiquer la pêche pendant la saison sèche, lorsque le niveau d'eau cesse de monter ou diminue.

Les Lega définissent leur calendrier de subsistance selon un rythme lunaire (cf. tab. 2). Les noms des mois lunaires se réfèrent au climat, aux saisons et au calendrier des activités agricoles (défricher, abattre les arbres, brûler, semer, sarcler, récolter).

PLUIES ET ACTION SUR LE CLIMAT

Pour les Lega, la pluie (*mbúlà*) est le phénomène météorologique le plus important. Ils distinguent toutefois différents types de pluies : la pluie est soit grande (*mbúlà munéné*), soit petite (*mbúlà yà nyíá*, *mbúlà mîkěké*) ; il peut s'agir d'une pluie fine (*lùmès èmès è*), d'une pluie incessante (*mùshùmbí*) ou orageuse (*kìshìmbò*). Cette dernière est dévastatrice, tandis que toutes les autres, porteuses d'abondance sont les bienvenues, même si elles provoquent parfois de l'érosion.

Pluies d'abondance

Alors que le soleil est nécessaire pour achever la maturation des fruits et des plantes, la pluie est le signe de l'abondance. C'est elle qui donne la vie en favorisant la floraison des plantes et le maintien du débit normal des cours d'eau. Ceux-ci

9. Il n'existe actuellement aucune étude sur les insectes de la région. Les *mìlàngá* (cl 3, 4) sont des chenilles épineuses. Les *mìsìgí* (cl 3, 4) et les *bàtúbú* (cl 1, 2) sont velues. Les poils des *bàtúbú* sont piquants. Les *túkúmbó* (cl 12, 13) et les *bìsèhè* (cl 7, 8) ne sont pas velues.

contribuent à la régulation du cycle de la vie. Lorsque leur débit diminue, les pluies deviennent irrégulières ; il y a peu de fruits sylvestres ; aussi les singes et autres animaux deviennent de moins en moins visibles ; leurs pistes s’effacent et la chasse devient difficile. Les irrégularités des pluies entraînent la sécheresse des plantes, bouleversent le calendrier agricole et causent parfois des disettes. La sécheresse est très préjudiciable à la vie de la collectivité.

Si la sécheresse dure trop longtemps, ce sont des spécialistes qui tentent d’agir sur le climat. Ces faiseurs de pluies, dénommés *sā (m)pìngú* (littéralement “possesseur de sifflets”), appellent la pluie au moyen d’un sifflet-fétiche *(m)pìngú* et d’un morceau de tige d’*Olyra latifolia* L.¹⁰. Ce sont des individus dotés d’un pouvoir occulte (comme celui des sorciers) dont eux seuls connaissent la provenance. Un tel pouvoir peut être acquis par un individu au cours de son sommeil ou bien lui avoir été induit dès sa petite enfance par le biais de certains aliments ou certains remèdes créant en lui des aptitudes qui se développeront par la suite. En effet, certains Lega pensent que le sorcier n’a pas conscience de son état et que ses actions lui sont dictées par une force qui l’habite. Les *sā (m)pìngú* échappent à la connaissance et au contrôle des chefs politiques et religieux de la communauté, les *bāmī*, ils ne constituent pas une caste et n’occupent aucune place particulière dans la hiérarchie sociale.

Pluie dévastatrice

La pluie orageuse (*kìshìmbò*) allie les éléments pluie (*mbúlà*), vent (*pèyì*), grêle (*lùbúlà*)¹¹, éclairs (*mùkàngá*)¹² et foudre (*(k)úbá*)¹³. Elle est dévastatrice, surtout lorsqu’elle est accompagnée de grêle, et même susceptible d’entraîner la famine et la désolation. En effet, la grêle dévaste la végétation, détruit systématiquement les feuilles (celles-ci repoussent mais en quantité moindre). Sous l’effet du vent qui accompagne ce genre de pluie, les arbustes se plient et les grands arbres sont déracinés. Quant à la foudre, les Lega ne savent pas la dompter. Ils disent que leurs voisins Shi ont appris à l’apprivoiser et peuvent l’envoyer détruire certains malfaiteurs et leurs biens (ces individus sont souvent des sorciers qui doivent payer de cette façon leurs mauvais actes).

Pour empêcher l’action d’une pluie orageuse ou de la foudre, les habitants se livrent à diverses pratiques qui varient en fonction de la classe d’âge et du statut de chacun, la relation aîné-cadet étant essentielle dans l’organisation sociale de cette société. Trois sortes de personnes peuvent agir contre cette pluie.

10 *kábúngùlò* (cl 12, 13) “*Olyra latifolia* L.” vient du verbe *(k)ùbúngùlâ* qui veut dire “ouvrir, dénouer”.

11. *lùbúlà* (toujours au singulier) “grêle” vient du verbe *(k)ùbúlìlâ* qui signifie “battre”.

L'action des jeunes

En l'absence de leurs parents ou des adultes, les jeunes se trouvant au village au moment où l'orage s'annonce doivent regagner le toit familial, celui de leurs parents au sens de la famille nucléaire. Ensuite, les aînés demandent au dernier-né¹⁴ de placer sur le seuil de la maison un balai (*k ì k ú k ò*)¹⁵, une machette (*mùpángá*)¹⁶, une casserole usée et hors d'usage (*k ì b á n g á l á*)¹⁷. Enfin, le jeune homme ou la jeune fille tourne le dos à l'extérieur, se courbe de manière à mettre son derrière en évidence et le frappe avec la main pour maudire l'orage.

L'action des parents ou des adultes

Les adultes craignent surtout la foudre. Pour s'en protéger, ils remettent un morceau de bois sec à chaque membre de la famille nucléaire ou à chaque personne présente dans la maison. Chacun doit placer ses pieds sur ce morceau de bois (*mugamá* ou *mukamá*), car il est dit que la foudre évite les troncs d'arbres secs.

L'action du chef du village

La protection des habitants du village est normalement un devoir de l'aîné. Celui-ci est appelé *mwămí*, un homme ayant accédé à l'association du *Bwămí* qui regroupe des aînés de différentes familles ou clans, et qui ont été intronisés et acceptés comme sages et conducteurs du groupe. L'aîné est le chef de la terre et

12. *mùkàngá* (cl 3, 4) "l'éclair" vient du verbe (*k*) *ù r á n g á* qui signifie "effrayer".

13. (*k*) *ú b á* (cl 9, 10) "foudre" vient du verbe (*k*) *ú (k) ú b á* qui signifie "produire un choc".

14. Chez les Vili du Congo, le dernier-né a aussi le pouvoir d'agir sur la pluie (Nguinguiri, dans ce volume).

15. *k ì b á n g á l á* (cl 7, 8) ou *lù g í n g á* (cl 10, 11) "casserole usée et hors d'usage"; c'est aussi et surtout une "poêle à frire". C'est le symbole d'un individu à la santé fébrile. Le proverbe compare la poêle à frire à une vieille grand-mère qui va bientôt mourir. Le proverbe dit : "*Támwíté mùkúngú wá málè; lùgíngá lúbwígí kùbúgá*" c'est-à-dire "Ne blessez pas ma vieille grand-mère : elle est comme une poêle à frire prête à se briser".

16. *Mùpángá* (cl 3, 4) "machette" est un outil pour défricher les champs, tracer un sentier dans la forêt ; mais aussi une arme pour se défendre contre toute attaque de serpent ou d'un tout autre ennemi. Au sujet de la machette, un proverbe dit : "*Kùngá mùlîmò wóbé; nã mùlîmò wóbé ntì wákùkúngá*", ce qui veut dire : "Soigne ton travail, alors ton travail va te soigner".

17. *k ì k ú k ò* (cl 7, 8) "balai" est un symbole de la femme en ce qui concerne le maintien de la propreté. Le proverbe sur le balai dit : "*Kámùkázì k ì k ú k ò, nã mùlùngú ntì áyágí l á*" c'est-à-dire : "la jeune femme est comme un balai : elle balaye n'importe quelle cour".

On voit bien que placés au seuil de la porte d'entrée dans la maison, ces trois objets indiquent à la foudre :

1° qu'elle est trop puissante pour entrer dans la maison où se trouvent des personnes faibles.

2° que même si elle se sent trop puissante, elle risque d'affronter des personnes bien armées, d'où la mise en garde donnée par la machette;

3° que comme un balai, elle peut choisir n'importe quelle coin de la région pour montrer ce dont elle est capable !

toutes les responsabilités du *mwămî* lui confèrent le devoir et le pouvoir d'écarter d'éventuelles calamités loin des habitations, des plantations ou de la région. C'est ainsi que lui incombe le devoir d'éloigner la pluie orageuse, à qui il ordonne de suivre la principale rivière de la région.

On peut retenir certaines paroles de ce discours incantatoire :

*“Ce village est nôtre, ce village est nôtre. Il n'est pas tien, il n'est pas tien. Coule le long de la rivière Lwindi, coule le long de la rivière Lwindi. Nous avons déjà planté le manioc, le concombre, les haricots, les arachides, le riz, le bananier... Nous sommes chez nous ici, ce village est nôtre, ce village n'est pas le tien.”*¹⁸

En prononçant son discours, le chef se promène d'un bout à l'autre du village, broyant dans ses mains une plante ((*k*) *amwâgâ*¹⁹), qu'il met dans sa bouche et crache vers le ciel de temps à autre. Cette cérémonie commence au moment où l'orage menace et se termine lorsque les nuages sont éloignés. La pluie orageuse s'abat alors le long du cours d'eau le plus important de la contrée, ou bien l'orage et la grêle s'écarteront en laissant la place à une pluie fine ou à une averse non accompagnée de vent.

VISION COSMOGONIQUE DE LA RELATION ENTRE LE COURS D'EAU, LA PLUIE, LE SOLEIL ET L'ARC-EN-CIEL

Selon une cosmogonie fort répandue chez les Lega et même chez leurs voisins Nyanga qui vivent dans le même écosystème forestier, c'est la rivière qui engendre les nuages et la pluie. La pratique magique décrite précédemment vise donc à faire retourner la pluie à son milieu d'origine. En effet, les habitants croient qu'un serpent géant, *Múkî tî*²⁰, vivant dans les profondeurs des eaux, est le seigneur du monde aquatique. Lorsqu'il se meut, il trouble le sable du bas-fond de la rivière. Ce faisant, la surface de l'eau bouge et par l'effet de sa correspondance avec le ciel, ce mouvement aquatique entraîne celui des nuages qui finissent par se concentrer en un même endroit pour tomber ensuite sous forme de pluie.

18. “*Mwětú múnó, mwětú múnó. tã mwöbê múnó; tãmwöbê múnó. úgèlé bwágèlá Lwĩndí; úgèlé bwágèlá Lwĩndí. twábyálílè bāmízǝngú, nũ bākùkùmà, nũ bābìsìmbò, nũ bākàlìmà, nũ bāmìpùngà, nũ bā mǎgòmà ... Tùlìmwětú múnó; mwětú múnó; tã mwöbê múnó.*” Les Vili du Congo font des discours similaires (Nguingiri, dans ce volume). *lùndùndù* (cl 11) “nuage” est une onomatopée signifiant un amoncellement des nuages.

19. (*K*) *amwâgâ* : *Phyllanthus capillaris* et *Phyllanthus sp.* selon Hideaki *et al.* (1991). (*K*) *amwâgâ* (cl 12, 13) vient du verbe (*k*) *ùmwağâ* “dispenser”.

20. *múkî tî* “serpent aquatique” dérive du verbe (*k*) *ùkî tî* à “fabriquer”. Les enquêtes herpétologiques menées en pays lega (Kusamba & Ngandu, 1989) ont montré l'existence d'un serpent aquatique réel appelé *múkî tî*.

Chez les Lega et les Nyanga, comme nous l'avons vu, la perception du climat tient dans l'opposition entre le soleil (*shǔbà*) et la pluie. Le soleil est jugé nécessaire à la maturation des plantes, tandis que la pluie (ou du moins certaines pluies) est le signe de l'abondance. Le soleil empêche parfois la pluie de se manifester en lui envoyant un "gendarme", l'arc-en-ciel (*mukúlùma*)²¹. Il l'envoie dans les profondeurs des eaux afin qu'il enchaîne le serpent géant Mùkítì, mais celui-ci résiste grâce à son défenseur, la foudre. Les Lega personnifient l'arc-en-ciel et la foudre sous forme d'animaux, spécialement le coq, qui est craint parce que considéré comme détenteur du feu à cause de la couleur de sa crête. L'arc-en-ciel fréquente toujours les cours d'eau tandis que la foudre part du ciel pour mettre son rival l'arc-en-ciel en fuite et laisser au serpent subaquatique le temps de fabriquer la pluie.

Celui-ci apparaît comme le roi du monde aquatique dans l'épopée nyanga Mwindo²². L'un de ses épisodes met en relief la rupture entre d'une part l'obscurité (*mwìyì*) et l'humidité (*peho*) représentées par Mùkítì et d'autre part la sécheresse (*ìlìmò*) et la chaleur (*ìhúchá*) représentées par Mwindo, héros qui, dans cette société forestière, est à l'origine de la royauté sacrée. Selon la tradition orale nyanga, les prédécesseurs du roi sacré étaient liés à l'eau par Mùkítì ; après les actes réalisés par Mwindo, il incombe désormais au roi d'accomplir un rite de purification par le feu (Grégoire, 1993). Cette opposition entre obscurité-humidité et sécheresse-chaleur renvoie également à une opposition entre nuit (*ìndì*) et jour (*shǔbà*).

De même que Mwindo fait alterner humidité et chaleur chez les Nyanga, chez les Lega le héros Ndinge fait alterner la nuit et le jour. L'épopée *Ndinge* relate qu'autrefois les Lega ne connaissaient que la nuit. L'alternance jour-nuit leur a été donnée par Ndinge qui a fait se lever le soleil pour la première fois (N'sanda, 1974). Comme Mwindo, Ndinge a eu une naissance extraordinaire (dans un nid d'aigle). Il a de nombreux frères et sœurs, dont certains animaux. Il a un comportement contraire à la norme sociale et aux valeurs morales du groupe. Il apparaît comme un être entre brousse et village, entre nature et culture, entre animal et homme.

Pour les sociétés lega et nyanga, qui vivent dans le monde sombre et humide de la grande forêt équatoriale, l'humidité, l'obscurité et la nuit représentent le monde naturel, tandis que la chaleur, la sécheresse et le jour, qui émergent grâce à l'œuvre d'un héros épique, représentent le monde culturel.

21. *mukúlùma* "arc-en-ciel" vient du verbe (*k*)*ùkúlùmànà* "(se) rencontrer" ou (*k*)*ùkúlùmànyà* (cl 3, 4) "faire rencontrer".

22. Les noms vernaculaires sont en lega.

CONCLUSION

Chez les Lega, le climat concerne autant les animaux que les hommes. Si sa perception est avant tout donnée aux animaux (les grillons, les criquets, le coq, le dendrohyrax, l'oiseau ipipi *Centropus monarchus*, la pintade *Pleuristes cranchi*), sa prévision et sa maîtrise restent des domaines réservés à l'homme. La technique d'intervention sur le climat varie selon l'âge ou le statut social. Quel qu'en soit le résultat, l'homme semble porté à conformer son activité aux exigences du climat qui apparaît comme un phénomène tout à fait naturel et que les génies de la nature, les sorciers ou les féticheurs ne peuvent qu'influencer. Il ressort des différentes attitudes observées chez les Lega pour tenter d'agir sur le climat -cette espèce de dialogue entre l'homme et les forces de la nature- que tout l'effort de l'homme consiste à vivre en harmonie avec son milieu naturel.

ANNEXES

1. Origine mythique du jour et fixation du calendrier : l'épopée *Ndinde*

Le lever du jour est le don que le héros épique lega *Ndinde* du récit épique *Ndinde za Kaziba* (N'sanda, 1974) offre à son futur beau-père *Mundiba*, dont il veut prendre la fille *Nyantindigolo* comme deuxième épouse. Voici l'extrait du récit épique racontant la naissance du jour chez les Lega.

« *Ndinde* réveilla sa femme et parla ainsi : “*Nyantindigolo, va me chercher ton père Mundiba*”.

Nyantindigolo se réveilla, elle alla où se trouvait son père *Mundiba* et le fit venir. Elle vint avec lui là où se trouvait *Ndinde*.

Mundiba parla ainsi : “*Père, tu m’as fait venir ?*”

Ndinde parla et dit : “*C’est moi qui t’ai fait venir. Moi, je ne ferai rien d’autre ici : avant de partir, je ferai se lever le soleil pour toi si tu veux*”.

Et *Mundiba* dit : “*Père, si avant de partir, tu fais cela, si tu fais se lever le soleil ici chez nous, au village de Lutundutundu, même si tu ne donnes rien d’autre comme dot pour ta femme Nyatindigolo, tu l’auras officiellement épousée. Ainsi tu m’auras fait sortir de la situation difficile où je vis.*

Que les grillons, oh mère e e e et les criquets
Que les criquets accueillent le jour et je partirai, oh mère ! e e e
Et le coq, oh mère e e e avec Mubinga
Avec Mubinga, ils se disputent le soleil, oh mère, e e e
Le coq : c’est moi qui l’ai vu, oh mère, e e e

Mubinga : *c'est moi qui ai parlé le premier, oh mère, e e e*
Moi le bouc *e e e en voyageant au loin*
En voyageant au loin, je n'abandonne pas mes défauts, oh mère,
Je cause des torts, oh mère, e e e mais j'ai des qualités
J'ai les qualités qui font un homme, oh mère e e e...

Je vous ai dit ceci : les coqs chantèrent de nouveau, *cocorico ! Les mibinga crièrent et pipipi ! L'oiseau qui avait veillé toute la nuit chanta, pipipi, pipipipi, pipipipi !* Je vous ai dit ceci : la pintade qui vit près du village cria *nkwake, nkwake, nkwake !* Je vous ai dit ceci : on vit le soleil se lever et monter tout brillant dans le ciel ! Tous ceux qui étaient dans le village sortirent des maisons. Ils étaient stupéfaits. Et le jour se leva, très clair. Tous les villageois se réunirent. Et chacun disait : *“Mes amis ! Cela n'est jamais arrivé, cela n'est jamais arrivé ! D'où cela vient-il ?* Je vous le dis : des danses furent organisées. Les vieux et les jeunes, les hommes et les femmes, tous dansaient à leur manière et ils disaient tout en dansant : *“Aujourd'hui, nous assistons au lever du soleil chez nous, au village de Lutundutundu !”*. Et ils disaient : *“C'est donc ainsi que vivent les autres hommes ! Salut, mon ami !”*. Et ils vinrent alors voir leur gendre Ndinge, là, sous l'auvent où il se tenait avec son père Mundiba. Et ils disaient : *“Quel gendre ! Qui a engendré ce jeune homme ? Nyatindigolo, tu as épousé un fier jeune homme !”*.

Ndinge parla alors à son beau-père et dit : *“Mon beau-père Mundiba, j'ai une chose à te demander. Veux-tu que le soleil reste ainsi levé éternellement et qu'il ne se couche plus jamais ? Ou veux-tu que le soleil de chez toi se couche et se lève alternativement ? Dis-moi un mot...”*

Mundiba dit : *“Les événements de notre région ne doivent pas être particuliers. Chez nos compagnons d'ailleurs, quand le soleil se couche, il se lève ensuite ; et quand il se couche à nouveau, il se lèvera encore. Je voudrais que notre soleil se lève et se couche, qu'il se lève et se couche, et ainsi de suite.”*

Et Ndinge parla et dit : *“Mon beau-père Mundiba, c'est ce que tu veux qui sera fait !” »*.

2. L'épopée Mwindo

Dès sa naissance extraordinaire, Mwindo entre en conflit avec son père. Celui-ci avait déclaré que celle de ses femmes qui mettrait au monde un garçon serait exécutée. C'est en quelque sorte à cause de son opposition à son père que Mwindo sera obligé d'aller séjourner un an dans le ciel chez la foudre et dans le monde du soleil, de la lune, des étoiles et de la pluie. Ceux-ci vont lui dicter sa nouvelle ligne de conduite à son retour au village. Ci-dessous un extrait de l'épopée *Mwindo*

racontant son départ forcé dans le monde des étoiles (texte édité par Biebuyck & Mateene, 1969) :

« Nkuba disparut dans les nuages avec Mwindo et ils arrivèrent chez Nkuba. Quand Mwindo arriva chez Nkuba, Nkuba lui dit : *“Toi, mon ami Mwindo, tu as mal agi lorsque tu as tué mon ami le dragon, lorsque tu lui as brûlé les yeux de sorte que l’odeur est montée jusqu’à moi et que je l’ai sentie dans les airs. Si seulement tu avais fait descendre l’odeur vers la terre, je n’aurais pas été en colère”*. Nkuba dit encore à Mwindo : *“Je t’ai souvent sauvé de nombreux dangers et ainsi tu te montres égal à moi”*.

Mwindo arriva là chez Nkuba. Il sentit un grand froid et le vent glacé était très violent. Aucune maison ! Ils vivaient là en nomades et ne s’installaient nulle part. Nkuba saisit Mwindo. Il le fit monter avec lui chez Pluie. Lorsque Pluie vit Mwindo, elle lui dit : *“Toi, Mwindo, tu n’acceptes jamais d’être critiqué. Les nouvelles relatives à ta dureté, à ton héroïsme, nous les avons certes entendues mais ici il n’y a pas de place pour ton héroïsme”*. La pluie tomba sur Mwindo sept fois et encore sept fois. Elle fit tomber la grêle sur lui et le trempa entièrement. Mwindo dit : *“Cette fois, j’ai des ennuis de tous les côtés”*.

Nkuba conduisit Mwindo plus haut. Il le fit errer à travers le domaine de la Lune. Quand Lune vit Mwindo, elle lui dit : *“Ces temps-ci, les nouvelles nous sont parvenues que tu étais dur mais ici dans le ciel, il n’y a pas de place pour ton orgueil”*. Lune brûla les cheveux de Mwindo. Mwindo se plaignit en disant : *“O Père Shemwindo, bénis-moi et que mon chasse-mouches royal ne s’échappe pas de mes mains.”*

Nkuba fit encore monter Mwindo. Il alla et monta avec lui jusqu’au domaine du soleil. Lorsque Soleil vit Mwindo, il le harcela de ses rayons. Mwindo manquait de tout moyen de défense contre le soleil ; sa gorge devint sèche ; la soif l’étranglait. Il demanda de l’eau. On lui dit : *“Non, il n’y a jamais d’eau ici. Maintenant nous te conseillons de grincer des dents ; nous te conseillons de mettre ton cœur sur tes genoux”*.

Après que le Soleil avait fait supporter tous ces tourments à Mwindo, Nkuba conduisit Mwindo encore plus haut. Il alla et le fit arriver dans le domaine de l’étoile. Quand Étoile le vit, elle lui parla et lui dit : *“Des nouvelles à ton sujet nous ont été données que certainement tu es très dur mais ici il n’y a pas de place pour ton héroïsme”*.

Étoile Kubikubi ordonna à Pluie et à Soleil de venir. Tous - Nkuba, Pluie, Soleil, Étoile - tous ceux-là ne dirent qu’une seule chose à Mwindo : *“Nous avons du respect pour toi mais c’est tout juste. Autrement, tu disparaîtrais ici même. Toi, Mwindo, nous t’ordonnons de rentrer. Jamais plus tu ne tueras un animal de la forêt ou du village, ni même un insecte, comme un mille-pattes ou comme un ntsine. Si un jour nous entendons*

la nouvelle que tu as recommencé à tuer une des choses que nous te défendons de tuer, alors tu mourras, alors ton peuple ne te reverra plus". Ils lui tirèrent les oreilles sept fois et encore sept fois, disant : *"Tu as compris ? Il dit : "Oui, j'ai compris".* Ils dirent aussi à Mwindo : *"C'est Nkuba qui est ton gardien. Si tu fais quelque chose de mal, c'est Nkuba qui en annoncera la nouvelle et ce jour-là, il te saisira tout à coup, sans que tu puisses faire des adieux plus long à ton peuple".*

Après que Nkuba avait fait errer Mwindo partout à travers le ciel, ils lui donnèrent de nouveau le droit d'aller chez lui, en disant qu'il était autorisé à rentrer. Au moment de son retour, Mwindo avait alors passé un an dans le ciel, voyant toutes les bonnes choses et toutes les mauvaises choses qui se trouvent dans le ciel. Nkuba redescendit Mwindo. Il retourna avec lui à la maison, à Tubondo. Mwindo mit de douces paroles dans sa bouche et chanta :

*"Mwindo arrivait déjà
Où Shemwindo est resté
Où Shemwindo est resté
Mwindo arrivait déjà
Lui qui était parti revient
Shemwindo a engendré un héros
Ce qui va mourir et ce qui sera sauvé
ô ma sœur aînée, que tout cela rejoigne Mwindo
Mon ami Nkuba, sois victorieux
Laisse-moi aller à Tubondo
A Tubondo, village de mes mères
Que je voie ma mère
Je descends ici à Tubondo
Dans le village de mon père que j'aime tant
Et, si tu tues du gibier, Mwindo
C'est moi qui ai droit à la queue
A laquelle a droit normalement l'aîné du père".*

Le testament dit : *"Mwindo, si tu tues un animal, alors tu mourras.*

III. (Mwindo chante :)

*"Dragon, tu es impuissant contre Mwindo
Car Mwindo est le Petit-à-peine-né-il-marche
Dragon, tu as provoqué Mwindo
Dragon tu es sans pouvoir contre Mwindo
Car Mwindo est le Petit-à-peine-né-il-marche
Shemwindo a donné naissance à un héros
Camarades, vous êtes sans pouvoir contre Mwindo"... »*

BIBLIOGRAPHIE

- BIEBUYCK D., 1973 — *Lega culture*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- BIEBUYCK D. & K. MATEENE., 1969 — *The Mwindo Epic from the Banyanga (Congo Republic)*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- KUSAMBA Ch. & NGANDU M., 1989 — La connaissance des ophidiens dans le Bulega (Kivu, Est du Zaïre) *African Study Monographs*, 10 (1) : 39-48.
- GREGOIRE C., 1993 — *Commentaire de l'épopée Mwindo de Nyanga*. Bruxelles, Notes de cours, Université libre de Bruxelles.
- HIDEAKI T., SEYA K. & NGANDU M., 1991 — Ethnobotany of the Lega in the tropical rain forest of Eastern Zaïre : Part one, Zone of Mwenga. *African Study Monographs*, Suppl. 15: 1-61.
- KAMENGELE K., 1983 — *Il ruolo della foresta nello sviluppo di una collettività locale con particolare riferimento a alcune zone rurali e urbane della regione del Kivu (Zaïre)*. Torino, Università degli studi di Torino. Thèse de doctorat.
- KLEIBER C., 1989 — Sur la définition du proverbe. *Collections Recherches Germaniques n° 2*.
- MULYUMBA Wa Mamba., 1976 — *Structure sociale des Balega Basile*. Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, thèse de doctorat.
- NGANDU M., 1988, Kakwé ou code de gestion de la société traditionnelle lega. *Journal of Asian and African Studies*, 36.
- NGANDU M., 1988, Trois cents noms des personnes lega au-delà des figures. *African Study Monographs*, 9 (1).
- NGANDU M., 1992, From proverb to myth: elements of nature in the explanation of human facts among the Lega (Kivu, Eastern Zaïre). *IIIrd International Congress of Ethnobiology*, Nov. 10-14, Mexico City.
- N'SANDA W., 1974 — *Etude des unités de structure et de leur récurrence dans le récit épique lega (récit épique Ndinde za Kaziba)*. Lubumbashi, Université Nationale du Zaïre, 3 vol.
- OVERBERGH C. Van., 1909 — *es Warega (Congo belge)*. Bruxelles, Institut International de Bibliographie,
- VANSINA J., 1984 — Equatorial Africa and Angola : Migrations and the emergence of the first States. *General History of Africa*, 4 : 551-577.

LES KHMERS ET LA PLUIE

Marie-Alexandrine MARTIN *

RÉSUMÉ

Vivant sous un climat tropical de mousson, les agriculteurs khmers du Cambodge sont très attentifs au facteur eau dont dépend l'élément essentiel de leur alimentation, le riz. Perçue comme un don du ciel, l'eau de pluie porte des noms différents qui tiennent compte de l'époque à laquelle elle tombe et de son action sur les plantes, cultivées ou non. Les signes annonciateurs de pluies (bonnes ou mauvaises), de sécheresse, de tempête sont inscrits dans le ciel (nuages, voie lactée) mais aussi dans le *bios* (plantes, animaux). Traditionnellement les paysans invoquent localement les génies lors de rites propitiatoires et le roi ou son représentant, dans le début des années 1990, continuait de consulter les augures pour prévoir la pluie à l'échelle nationale. La maîtrise de l'eau a de tout temps préoccupé les gouvernants khmers : rois angkoriens ou dirigeants khmers rouges en ont fait un instrument politique avec des résultats divers.

ABSTRACT

Rain and the Khmers

Living under a tropical moonson climate, the Khmer peasants of Cambodia - otherwise accustomed to rather small changes in temperature - are however very aware of rain fall upon which rice, the main component of their diet, depends. Perceived as a blessing of gods, the rain is variously named according to the month when it falls or to its effect on wild or cultivated plants. The harbingers of rain (auspicious or not), of drought, of storm, etc., can be read in the sky (shape and colour of clouds, situation of the Galaxy) and also in the *bios* (plants, animals). Traditionally, the peasants locally invoke spirits to induce rain, during propitiatory rites. In the early 1990s, the king or his representative was still using auguries to know about the next rainy season on a national scale. At all times, water mastering has been a major concern for Khmers head of state : Angkorian king or Khmers Rouge leaders all used it as a political tool, leading to various results.

* CNRS, UMR 8098 "Techniques et Culture", 27, rue Paul Bert, 94204, Ivry-sur-Seine.
E-mail : umr8098@ivry.cnrs.fr

Aussi loin qu'on remonte l'échelle du temps, la pluie - ce facteur climatique qui, sous les tropiques, éclipse tous les autres - apparaît comme une donnée primordiale à tous les niveaux de la vie au Cambodge (fig. 1). Dans ce pays de la Péninsule indochinoise jouissant d'un climat tropical de mousson, la pluie "mange", si¹, le sommet des monts, *phnom* (Delvert, 1964)², aplatit les massifs gréseux, *khnâng*, et déchire les collines calcaires ; elle alimente le Mékong - déjà grossi par la fonte des neiges de l'Himalaya - provoquant, au niveau de Phnom Penh, le renversement du cours d'un de ses affluents, le Tonlé Sap³, et fertilise les berges ; sa maîtrise permet au souverain de s'affirmer politiquement. L'expression khmère pour désigner le territoire, *teuk-dey* "eau-terre" révèle l'importance de l'eau en général pour les Khmers⁴.

ORIGINES ET MYTHOLOGIE

Pays indianisé, héritier de l'empire du Fou-nan (début du premier millénaire) qu'il absorba, le Cambodge - connu sous le nom de Chen-la (fin du VI^e siècle) puis de Kamboja - a repris à son compte le mythe de fondation du Fou-nan qui fait intervenir l'eau : de l'union d'un brahmane, Kaundinya, avec la *nagi* Soma, fille du roi des *naga* (*niek* en khmer), serpent mythique de l'Inde, naît le pays ; en effet *"Un brahmane guidé par un songe navigua vers ces rives, où il rencontra puis épousa la fille du souverain indigène, souvent présenté comme un roi-naga, c'est-à-dire un serpent fabuleux. Ce dernier, afin de constituer une dot pour sa fille, but*

1. Les noms vernaculaires figurent en transcription libre car il n'existe pas de romanisation officielle du cambodgien ou khmer ; la translittération selon Martini (1942-45) complétée par Lewitz (1969) est donnée en annexe et permet aux khmérophones de rétablir l'écriture khmère.

2. *Phnom* désigne toute élévation de terrain allant de la chaîne de montagne aux collines de faible hauteur.

3. Phénomène unique au monde : en saison des pluies, le Mékong ayant un débit extrêmement élevé ne peut évacuer toutes ses eaux vers la mer. A la hauteur de Phnom Penh, il rencontre le fleuve Tonlé Sap dans lequel il déverse son trop plein ; le Tonlé Sap, pendant cinq à six mois, inverse son cours qui de nord-sud devient sud-nord. Une partie du surplus d'eau reçu va dans le lac qui le prolonge et qui porte le même nom (Tonlé Sap ou Grand Lac), l'autre partie inonde ses berges qu'elle féconde. A la fin de la saison des pluies, pendant la lune croissante de *miekesé* (novembre-décembre), le Tonlé Sap reprend son cours normal.

4. Les données ethnographiques contenues dans ce texte résultent d'un travail de terrain mené au Cambodge entre 1965 et 1972, en plaine et dans la montagne de l'Ouest, travail qui n'a pu être conduit à son terme, vu l'évolution politique du pays. Il ne contient donc pas toutes les informations susceptibles d'être recueillies à l'époque. Il n'est en outre pas possible de dire si les coutumes observées alors et mises à mal pendant une vingtaine d'années sont à nouveau suivies par la population. Je cite également des données recueillies par la Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge (CMCC), créée par E. Porée-Maspero, qui lança des enquêtes écrites à travers tout le pays. Dans son ouvrage *Etude sur les rites agraires du Cambodge* (1962-1969), Porée-Maspero a compilé observations et résultats d'enquêtes de la CMCC. Certaines des pratiques qu'elle rapporte n'avaient plus cours lors de mon séjour. Porée-Maspero fit microfilmer l'ensemble des textes déposés au bureau de la CMCC et remit, à la Société asiatique de Paris, le précieux document qui a malheureusement été perdu.



Fig. 1 : Carte Administrative du Cambodge

l'eau couvrant le pays que ses enfants purent alors cultiver” (Groslier, 1960 : 52). A l'époque contemporaine ce mythe est rappelé dans le rituel du mariage⁵. Un autre rappel apparaît dans la croyance que la pluie, *phlieng*, provient du battement de la queue du *niek* habitant le fond des océans : l'eau soulevée retombe en pluie sur la terre. Le mot pour désigner l'arc-en-ciel *enthenu* signifie littéralement “arc d'Indra”, dieu brahmanique dispensateur de la pluie, encore considéré comme tel au Cambodge⁶. Quant à l'éclair, *phlec bantol*, son origine est donnée dans le *Riemke*, la version khmère du *Ramayana*, où il est représenté par le scintillement d'un joyau que manipule une déesse, Nieng Mekhala, cheminant de nuage en nuage,

5. Les mariages célébrés en France comportent encore une phase finale où l'époux tient le bord du voile de la mariée, représentant symboliquement la queue de la *nagi* Soma. Au Cambodge même, les Khmers Rouges avaient aboli tous les rituels ; aujourd'hui les habitants célèbrent à nouveau le mariage lors d'une cérémonie qui ne dure qu'une journée au lieu de trois, mais nous ne savons si la référence au mythe de fondation a été conservée.

6. Le mot pali *Iddha* est l'équivalent du sanskrit *Indra*, roi des dieux de la religion brahmanique. Au Cambodge où cette religion a été suivie pendant plusieurs siècles, *Indra* a conservé son rôle de dispensateur de la pluie tel qu'on le représente dans la sculpture khmère pendant toute la période angkorienne (IX^e-XV^e s.).

gemme dont veut se saisir le prince Riem Eyso ; furieux de n'y parvenir, celui-ci brandit sa hache contre les nuages, le choc produit un son terrible, origine du tonnerre, *phkâ*, que personnifie la hache. Le résultat en est la foudre, *rontêah* ⁷.

Par ailleurs, la fondation de Phnom Penh, actuelle capitale du Cambodge, située au lieu-dit Chatomukh, généralement traduit par “Les Quatre Bras” (où se rencontrent quatre bras de fleuves : Mékong supérieur, Mékong inférieur, Bassac et Tonlé Sap⁸) est liée aux eaux du Mékong, “la Mère des Eaux” (de *mé* “mère” et *kongkie* “eau”, du sanskrit *ganga*) ⁹. Une vieille femme, Don Penh, aurait découvert dans un tronc d'arbre flottant sur le Mékong quatre statues de Buddha qu'elle enterra dans ce qu'on appelle aujourd'hui le Phnom, colline qui constitue le pôle nord de la ville ; son sommet porte une pagode et l'autel d'un puissant génie, Nêak Ta Prêah Chav, le génie du royaume.

En outre, en maints endroits du Cambodge, les paysans - qui forment quelque 85 % d'une population estimée en 1975 à quelque sept millions d'âmes dont 85 à 90% de Khmers - relatent un mythe du déluge, toujours lié à un inceste : le mariage d'un frère et d'une sœur unis par la volonté de leurs parents, provoqua la colère des divinités qui déclenchèrent des pluies diluviennes ; la population périt à l'exception de quelques personnes assurant la descendance du lieu-dit. Ce mythe est généralement lié à des génies territoriaux dont l'histoire reste à reconstituer.

Toutes ces croyances sont communes aux habitants de la plaine et de la montagne. Et le cycle de vie des humains commence par un épisode se référant au fleuve : la femme qui accouche “traverse le fleuve”, *chhlâng tonlé* (ou la mer, sens ancien de *tonlé*).

PLUIES, *PHLIENG*, ET PRÉVISIONS

Classiquement, on attribue, aux pays de l'Asie des Moussons, deux saisons marquées : une saison humide et une saison sèche. Les paysans khmers, eux, distinguent trois saisons : la saison des pluies (mi-mai à mi-novembre), avec de fortes pluies amenées par les vents du sud - ouest ; et une saison sèche comprenant deux période : la saison fraîche (mi-novembre à mi-février) pendant laquelle soufflent les alizés du nord-est (*khcâl rodov rongie*) “vents de la saison fraîche”, porteurs de légères pluies très localisées dans le temps ; la saison chaude (mi-février-mi-mai), la plus pénible car l'air est saturé d'humidité mais aucune pluie ne tombe.

7. Traditionnellement les outils préhistoriques (silex taillés) sont appelés *kam rontêah*, expression traduite en français par “pierre de foudre”, bien que *kam* signifie “rayon de roue”. On retrouve cette appellation dans les pays voisins (Laos et Thaïlande). Et, dans le *Riemke*, le singe Hanuman est fils du vent.

⁸ Le mot khmer *chatomukh* signifie en fait “quatre visages”, peut-être par référence aux quatre statues de la légende.

9. *Mé* signifie à la fois “mère” et “chef” ; on pourrait tout aussi bien penser que *mé* marque ici la prééminence de ce fleuve qui serait ainsi “le fleuve premier”, le fleuve par excellence.

Homme de la plaine, le paysan cambodgien cultive la rizière pluviale ou rizière inondée¹⁰. Il plante aussi maïs et légumes divers (haricots, aubergines, Cucurbitacées...) et, autour de la maison, des plantes aromatiques et des fruitiers.

Les première pluies de l'année tombent en mai, après la fête du nouvel an qui commence mi-avril ; elles font partie des *phlieng rodov phlieng* "pluies de saison des pluies" dont dépend tout le cycle rizicole. Le ciel se couvre de "nuages noirs et bas", *popok khmav tiep* ou bien il est d'un gris uniforme, "couvert", *srâtum phlieng*. La pluie, venant après deux mois torrides, provoque un soulagement en plaine ; les enfants l'accueillent avec joie, sautant dans les flaques, exposant en riant leur corps à la fraîcheur de l'eau. Les adultes guettent les premières averses qui ameubliront le sol pour le labour. La date à laquelle elles se produiront donne lieu à des paris dans le Cambodge ; ceux qui n'ont pas l'argent pour jouer se contentent de chercher, dans la nature, les éléments leur permettant de prévoir si l'année sera bonne ou mauvaise¹¹.

Traditionnellement les prévisions concernant les précipitations annuelles abondent. Chacun est attentif aux signes qui vont décider de l'importance et de la répartition des pluies car d'elles dépend la prospérité des villageois. Le nid des oiseaux nichant habituellement au bord de l'eau, tel le martin-pêcheur, donne une indication générale : s'il est établi sur les basses branches surplombant la rivière, on peut s'attendre à un volume de précipitations normal ou à une année sèche ; mais si l'oiseau niche plusieurs mètres au-dessus de l'eau, c'est l'abondance de pluie assurée et peut-être un débordement du cours d'eau. Lorsque les fourmis *srâmaoc* mettent leur œufs à l'abri sur des éminences de terrain, les pluies tomberont à profusion, avec un risque d'inondation. Rêver d'un éléphant blanc (monture du dieu Indra) est également un signe favorable. De la même façon, l'examen de l'inflorescence d'une plante rudérale, *smav prâmaoy dâmrey* "herbe trompe d'éléphant", *Heliotropium indicum* annonce un débordement possible des rivières (inflorescence fortement enroulée) ou une année normale (inflorescence droite, sauf extrémité). En revanche, la floraison de bambous *rusey* - qui se produit une

10. Pour la terminologie des rizières, cf Delvert (1978). L'irrigation revêt peu d'importance en milieu paysan ; seuls quelques petits ouvrages hydrauliques ont été construits sous le *Sangkum Reastr Niyum* "Communauté socialiste populaire", expression désignant à la fois le mouvement créé par le prince Sihanouk - qui fonctionna comme un parti unique - et le régime qu'il dirigea de fait de 1955 à 1970. Des barrages dont il est question plus loin, érigés par les Khmers Rouges, fonctionnent encore en certains endroits.

11. Le riz étant la base de l'alimentation est la seule culture pour laquelle les paysans se soucient de la pluie. En ce qui concerne le riz d'essart, on le cultive essentiellement en montagne (environ 500 m d'altitude) et plus particulièrement en forêt dense où l'humidité est permanente et suffisante ; dans les régions plus sèches, le riziculteur a recours aux mêmes indices qu'en plaine pour prévoir la pluie. Le poisson ne fait pas l'objet de telles préoccupations car il abonde partout au Cambodge, l'un des pays les plus poissonneux du monde.

seule fois à l'âge de dix-quinze ans puis la plante meurt, dans le *srok*, “pays, terroir”¹², annonce la sécheresse. Avant les événements tragiques qui ont commencé en 1970, ces prévisions décidaient encore du comportement des paysans, du moins dans les endroits reculés : à l'annonce d'une inondation, ils se préparaient à fuir vers l'intérieur des terres, loin de la rivière¹³.

Mois par mois, le paysan se fait une idée de la quantité de pluie qui tombera. La position de la voie lactée, *phkay stung*, par rapport au soleil est un des éléments d'appréciation : dans l'axe du soleil les mois secs, perpendiculaire au soleil les mois pluvieux¹⁴. Flore et faune donnent aussi des indications sur le volume mensuel des pluies. Le paysan examine la grosseur des grappes des fruits d'une liane, *voa tumpêang bay cu*, *Ampelocissus sp.*, sorte de raisin sauvage. Chaque grappe, selon son ordre d'apparition sur la tige, correspond à un mois particulier : la quantité mensuelle de pluie sera proportionnelle à sa grosseur ; la queue du *trâkuot*, varan, *Varanus varanus*, fournit les mêmes indications, plages claires et plages sombres alternant. Aussi le paysan tient-il compte de ces indices pour prévoir le repiquage du riz.

“Le paysan qui voit l'araignée *ping peang* tisser sa toile verticalement sait qu'il va pleuvoir” (Porée-Maspero *et al.*, 1969 : 97). Le vol en piqué sur l'eau d'une hirondelle, *trâciek kam haeu chap teuk* ou en rase-motte, *haeu tiep*, annonce une pluie proche. Un ciel rouge au couchant indique un vent fort, sinon une tempête, *phyuh*, pour le lendemain. On chasse l'orage en faisant beaucoup de bruit : les soldats casernés à Phnom Penh sous la République khmère¹⁵ déchargeaient leurs fusils ou mitraillettes en direction du ciel. Il y a quelques décennies, les ruraux disaient : “On peut aussi arrêter l'ouragan en faisant sauter du sel dans un van : il faut s'efforcer qu'il tombe dans la direction d'où vient l'orage” (Porée-Maspero, 1962-69 : 1).

À la fin de la saison des pluies, en *kadeuk*, “octobre-novembre” les derniers coups de tonnerre conseillent aux escargots et aux crabes de rizières de trouver refuge dans le sol avant qu'il ne durcisse ; un dicton populaire dit : *phkâ phdam khdam khyâng* “le tonnerre conseille crabes et escargots”.

La saison fraîche (*miekésé-miek*, mi-novembre-mi-février) correspond à l'époque de la moisson principale (riz tardif) qui se prolonge jusqu'à la fin du mois de *boh* (mi-janvier). Il faut se hâter de rentrer le grain avant les ondées qui l'endommageraient et qui tombent généralement une fois le cycle agraire terminé ;

12. Dans son sens ancien retenu ici, *srok* désigne le terroir, c'est-à-dire l'endroit d'où le paysan et ses ancêtres sont originaires ; géographiquement, un terroir peut être représenté par un village ou un groupe de villages. À l'époque moderne, *srok* signifie district (division administrative).

13. Ce fut le cas en 1967 dans la vallée de Russey Chrum (Nord du Massif des Cardamomes) où, rapportent les riverains, les eaux baissèrent après sept jours de crue.

14. Je n'ai pu expliciter ce point et je ne sais s'il correspond à une quelconque indication astronomique.

15. Après le coup d'État du 18 mars 1970, le royaume du Cambodge est devenu République Khmère.

ces *phlieng bângkâk kânhrêang* “pluies faire pourrir les chaumes” appelées aussi *phlieng bângkâk phka traêng* “pluies faire pourrir les fleurs de *traêng*¹⁶, se produisent normalement au mois de *miek* (janvier-février) et plus particulièrement en période de lune croissante. Des “nuages de sécheresse”, *popok rêang*, longues traînées floconneuses rappelant les écailles du *niek* et appelées pour cela *popok srâka niek* “nuages écailles de *niek*”, apparaissent de temps en temps dans le ciel.

Les rares pluies tombant au début de la saison chaude, *rodov khdav* (*phékun* à *caet*, mi-février à mi-mai) qui clôt l’année, surviennent en *phékun* (février-mars) et sont apportées par des “nuages dragons”, *popok yêak* ; on les appelle *phlieng bângkâk phka svay*, “pluies faire pourrir les fleurs de manguiier”, nom que les citadins connaissent tout autant que les paysans. La fin de la saison chaude est marquée par des orages, *phyuh*, qui coïncident avec la floraison de l’amaryllis, *phka loan*, “fleur tonner” ; ils sont accompagnés de tonnerre et d’éclairs zébrant le ciel.

La répartition des pluies varie d’une année sur l’autre ; tout retard peut être catastrophique pour les riziculteurs qui accomplissent des rituels propitiatoires.

LES RITUELS POPULAIRES POUR FAIRE VENIR LA PLUIE

Le début de l’année cambodgienne, *pisak*, mi-avril, est marqué par la fête du (des) *nêak ta* “génie(s) du terroir” (un homme ou un couple), célébrée en commun par ceux qui honorent le(s) même(s) génie(s), matérialisé(s) par une racine d’arbre, une pierre, un morceau de bois. Ce rituel du mois de *pisak*, *bon saên nêak ta*, “cérémonie d’offrandes aux génies du terroir”¹⁷, donne lieu à un festin et a pour but premier d’obtenir la pluie nécessaire à la riziculture ; en langage paysan, on le fait “quand on va chercher les bœufs pour labourer la rizière”. L’autel est reconstruit ou restauré chaque année :

“Ô divinités (tevoda) et génies (nêak ta), en ce début du mois de cet [mi-mai] nous allons commencer le travail de la rizière. Nous avons choisi le jour faste pour vous offrir de la nourriture. Nous vous en prions, donnez-nous beaucoup de pluie et une récolte abondante. Accordez-nous santé et protection ! Ô génies et divinités, nous vous invitons tous à prendre part au repas ; donnez la pluie à tous”.

16. Graminées sauvages appartenant à plusieurs genres, *Saccharum* en particulier.

17. Le rituel a lieu un jour faste, défini par l’astrologue et qui peut varier d’un terroir à l’autre. A la place de *saên*, on emploie aussi le mot *lieng* qui a le même sens. Autre expression pour nommer ce rituel : *laeung* (ou *leuk*) *khtom* (ou *rong*) *nêak ta* “ériger un autel (hangar) au(x) génie(s) du terroir”.

Une cérémonie de remerciements a lieu après la moisson en *boh* (décembre-janvier) ou *miek* (janvier - février) au cours d'un rituel plus simple, *dak nêak-ta*¹⁸. A l'échelle du terroir les rites mêlent *nêak ta*, génies locaux, et *tevoda*, divinités de la cosmologie bouddhique¹⁹.

Le rite *leng trot* ("jeu de trot"²⁰) pratiqué annuellement dans la province de Siem Reap jusqu'en 1970 était, selon Porée-Maspero (1962 : 267 sv), largement répandu dans le Cambodge ancien. Son caractère de rite d'obtention de la pluie ne fait pas de doute puisque le cerf, mis symboliquement à mort est un animal associé au sec ; il s'agit donc bien de "tuer la sécheresse".

En dehors de ces pratiques régulières, d'autres interviennent exceptionnellement en période de sécheresse. Elles ont lieu généralement à l'échelle d'un *srok* ("terroir") ainsi qu'en font foi les observations faites *in situ* et les récits de paysans (CMCC) ou bien elles peuvent être l'initiative des autorités administratives d'une province. Dans tous les cas, la cérémonie se déroule avec la participation de moines bouddhistes (le bouddhisme est la religion officielle du Cambodge) et revêt un caractère solennel. En 1972, la province de Batdambang, grenier à riz du Cambodge, connaît une sécheresse inhabituelle ; le 27 août, au pied de la colline de Banon portant un temple angkorien (XII^e-XIII^e s.), a lieu une invocation, *buong suong*, pour obtenir la pluie. Des représentants de l'administration provinciale²¹ et sept moines venus de trois monastères (*vat*) de la ville de Batdambang²² (Vat Po Viel, Vat Kaev, Vat Ta Men) et de Vat Banon président la cérémonie dans une grotte où est installé un autel dédié au Buddha près duquel on a déposé les offrandes habituelles (bougies, baguettes d'encens, fleurs, fruits, gâteaux...). Après avoir pris leur repas²³ au son de l'air *camraong khaê prâng* (" ? des mois secs"²⁴), joué par un orchestre *mohori*²⁵ pour appeler la pluie, les moines récitent en pali – la

18. Le mot *dak* signifie "poser, placer" ; son sens n'apparaît pas clairement ici. Pour une description plus précise des rituels en l'honneur du (des) génie(s) du terroir qui sont liés à l'agriculture, cf. Martin (1997).

19. Certains *tevoda* apparaissent comme d'anciennes divinités brahmaniques, témoins de l'influence de l'Inde aux temps anciens et que les Khmers ont intégré dans leur religion populaire.

20. Selon le dictionnaire de l'Institut bouddhique *trot* [*truti*], mot d'origine sanskrite, signifie "action de couper, de séparer" ; en thaï, il a le même sens que *sangkran* (du sanskrit *samkranti*), soit : "fait de passer, d'aller à ; entrée du soleil sous un nouveau signe du zodiaque".

21. Nombre non noté. Une grande partie du riz récolté dans la province de Batdambang était exporté par la Société nationale d'exportation et d'importation, Sonexim, ce qui peut expliquer l'intervention des autorités administratives provinciales dans l'organisation de cette cérémonie.

22. Dans nombre de cas, la province porte le même nom que le chef lieu, ici Batdambang.

23. Les moines n'étant pas autorisés à manger après 12 heures, ils prennent le dernier repas de la journée à 11 heures, heure à laquelle je suis arrivée sur place.

24. Le mot *câmraong* ne figure pas dans les dictionnaires ; à la ligne suivante, *sot mon* signifie "réciter des prières" et *roleuk* "se souvenir".

langue du bouddhisme – les prières appelées en khmer *sot mon roleuk* ; puis le plus titré s'adresse en khmer à l'assistance pour expliquer la situation critique de la province et de ses habitants, en raison de la sécheresse. Des jeunes dansent autour de l'autel et un musicien invoque le Buddha pour que vienne la pluie.

Il est 13h30 lorsque tout le monde se rend à l'extérieur ; au pied de l'escalier menant au temple angkorien, un autel a été dressé portant des offrandes aux génies (fig. 2) et tout près se tient un orchestre *pinpeat* ²⁶. Les moines récitent en pali la prière connue de la population sous le nom de *thvay bângkum preah* - "salutations au Buddha" - suivie d'une prière collective et d'un répons de l'assistance aux

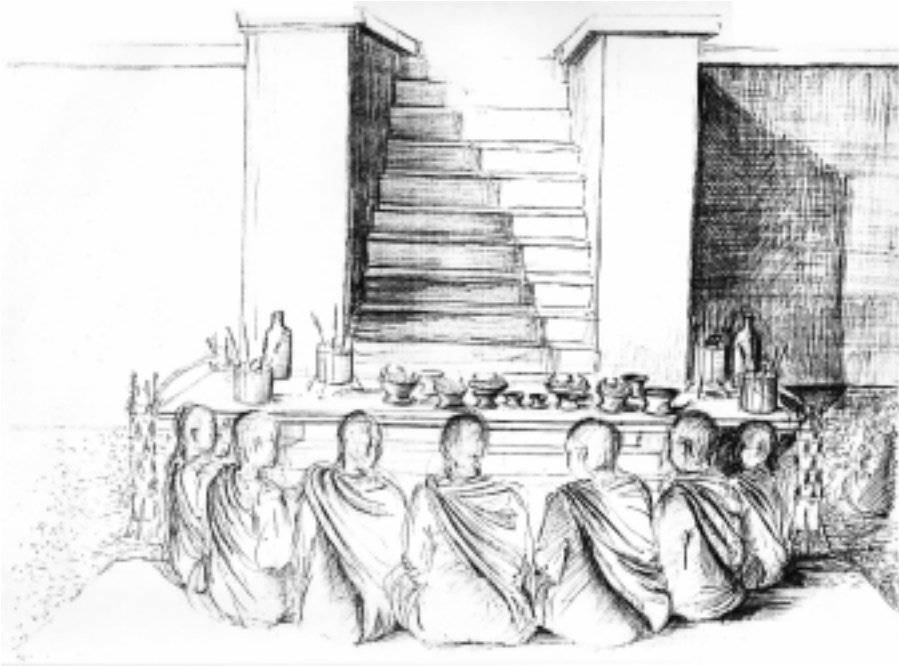


Fig. 2 : Rite pour l'obtention de la pluie - Banon
(province de Batdambang), 27 août 1972

25. Précision de Jacques Brunet qui signale que cet orchestre est caractérisé par la prédominance des instruments à cordes. Je le remercie également d'avoir donné l'équivalent français des instruments recensés, soit : un tambour, *sko* ; une cithare horizontale à trois cordes *takhé* ; deux luths, respectivement *chapey khley* et *chapey dâng vêng* ; deux cymbalums, *khim* ; une vièle à deux cordes, *tro sav* ; une flûte, *khloy*.

26. Orchestre composé d'instruments à percussion mélodique, précise J. Brunet. Il comprend: un tambour à deux peaux frappé avec les mains, *samphor* ; un gros tambour frappé avec un bâton, *sko thom* ; un jeu de gongs, *kuong vong* et une flûte, *khloy*.

moines qui récitent ensuite des prières, le visage abrité derrière un éventail. Puis, parlant en khmer, le plus titré invoque la pluie tout en allumant les bougies disposées sur l'autel. Un de ses semblables s'adresse ensuite au Buddha et aux divinités de toutes sortes (*tevoda*), et leur demande d'exaucer la prière des habitants rassemblés²⁷. Un laïc (ordonnateur du rituel ou représentant de la province?) lit alors l'invocation suivante²⁸ :

“Trois fois hommage au Très Saint²⁹. Hommage à toutes les divinités des environs.

Excellences, vous la troupe des divinités du ciel, vous qui êtes établis dans les six étages du paradis dont le roi est le très grand Amarindra³⁰, et dans les 16 étages célestes dont le seigneur est Sahampati Prohm³¹ ; divinités masculines et féminines qui habitez les forêts de montagne, la campagne, les cols, les vallées, les bords des ruisseaux, les eaux profondes, les rivières, les petits lacs, tous les fleuves situés à l'intérieur des frontières de la République Khmère ; divinités masculines et féminines qui prenez soin de la province de Batdambang ainsi que toutes les choses sacrées, venez présider notre assemblée.

Ô vous, toutes les divinités, ayez pitié de nous. Nous invitons les divinités masculines et féminines et les éminents rois que sont les quatre gardiens du monde³² à venir présider notre assemblée et à nous écouter.

Parce que le général gouverneur de la province de Batdambang et les mandarins de tous les services de l'administration, le personnel important ainsi que la population de la province ont l'intention de développer l'économie en permanence afin de progresser dans tous les domaines en particulier en agriculture, nous demandons compassion au fils de Valahaka³³, qu'il fasse tomber la pluie partout dans la République Khmère, en particulier dans la province de Batdambang, comme cela se produit d'ordinaire lors de la saison

27. A remarquer que la population invoque à la fois les génies, *nêak ta*, et les divinités de la cosmologie bouddhique, *tevoda*, alors que les moines ne s'adressent pas aux *nêak ta*.

28. Traduite du khmer. Je remercie le Vénérable Sar Sastr de la pagode de Champs-sur-Marne ainsi que Mlle Madeline Giteau de m'avoir aidée à comprendre : l'un, certains passages du texte, l'autre, l'iconographie bouddhique.

29. Le Buddha.

30. Le roi des dieux dans la cosmologie bouddhique.

31. Divinité de la cosmologie bouddhique.

32. Il s'agit des gardiens des quatre points cardinaux.

33. Nom donné aux nuages et à un groupe de divinités, esprits du ciel, qui figurent dans les textes du bouddhisme theravadin.

des pluies ; cela afin que les agriculteurs cultivent les rizières, les champs et les vergers et que la récolte soit abondante et régulière.

Que la République Khmère soit prospère et paisible afin que les ennemis de tous bords ne viennent la perturber et nous menacer. Que toutes les couches de population vivant dans la République Khmère ainsi que les animaux domestiques de toutes sortes soient en bonne santé et forts, qu'ils vivent à jamais dans la quiétude, le progrès et la prospérité.

Nous rendons hommage aux statues de bronze de Vat Po Viel, à toutes les divinités masculines et féminines, à toutes les choses sacrées. Le général gouverneur de la province de Batdambang, les mandarins de tous les services de l'administration, le personnel important et la population, tous croyons fermement que vos augustes personnes n'êtes pas indifférentes et que, à coup sûr, vous nous aiderez pour la réussite de notre souhait ainsi que vous l'avez toujours fait.

Excellences, nous vous demandons l'efficacité souhaitée, une efficacité accrue et dans un temps très court afin que nous n'ayons pas à renouveler nos vœux. Nous tous vous en exprimons le désir”.

Le discours s'achève sur la répétition des souhaits par la population et les cris qu'elle pousse au son de l'orchestre.

Après la musique et de nouvelles prières en pali, les moines bénissent l'assemblée et invitent l'assistance à prier, demandant liberté et paix pour le peuple khmer.

Il est 15h30 lorsque les participants se séparent.

Parfois le génie tutélaire du terroir coïncide avec le plus grand génie protecteur de la province ; ainsi en Pursat où Neak Ta Khleang Muang est invoqué annuellement par les habitants du terroir qui abrite le monument érigé en sa mémoire³⁴ et aussi au niveau provincial lorsque les habitants subissent une calamité, telle la sécheresse.

Si la pluie assure la vie matérielle de la population, elle revêt aussi une grande importance pour les gouvernants et peut être un instrument de pouvoir.

34. La légende de Nêak Ta Khleang Muang fait état d'un général pear (minorité de langue môn-khmère habitant principalement le nord-ouest du Cambodge) qui, s'étant fait enterrer vivant à l'approche des troupes siamoises, aurait entraîné avec lui l'armée des morts, pour gagner la bataille contre l'envahisseur ; il existe des versions différentes de cette légende. Cf les manuscrits de la CMCC cités par Porée-Maspero : n° 56 055, 56 056, 59 046, 59 049, 85 024.

PLUIE, RELIGION ET SOCIO-POLITIQUE

Dans la conception khmère de la royauté, héritée de l'Inde (roi *cakravartin*, celui qui fait tourner la roue dans toutes les directions, c'est-à-dire qui commande à l'univers), le monarque est assimilé à Indra qui, monté sur un éléphant blanc, fait tomber la pluie. Aussi le bien-être de la population dépend-il de lui.

Les rois angkoriens ont marqué leur règne par l'érection de monuments prestigieux, témoignant de leur puissance politique et de l'importance accordée à la religion. Ils ont aussi présidé à la construction d'ouvrages hydrauliques remarquables : construction de réservoirs pour stocker et redistribuer la pluie, captage de rivières) afin d'irriguer les rizières de toute la région d'Angkor où se trouvait probablement concentrée la majorité de la population. Par la maîtrise de l'eau de pluie ils assuraient la prospérité économique du pays et des sujets, tout en asseyant leur pouvoir politique. Groslier (1979 ; 1974) a décrit l'organisation de la cité hydraulique angkoriennne et les rapports politique-religion-eau dans l'ancien Cambodge.

Plus près de nous, le roi Norodom Sihanouk, devenu prince-gouvernant en 1955, a conservé des rituels et pratiques attestant un pouvoir de roi divinisé tel le rituel royal de la Fête des Eaux célébré chaque année, à la pleine lune de novembre, lorsque les eaux du fleuve Tonlé Sap ont repris leur cours normal nord-sud. Le discours princier vante la qualité nourricière de l'eau de pluie. Cette cérémonie royale dont la face populaire consiste en une course, devant le palais, de pirogues venues de toutes les provinces, dure trois jours et attire dans la capitale de nombreux paysans ; le soir des bateaux illuminés, *prâtip* - allumés symboliquement par le prince- circulent sur le fleuve devant le Palais royal. A l'intérieur de celui-ci, au quatorzième jour de la lune croissante (pleine lune), a lieu le rite des salutations à la lune qui comprend les prédictions concernant la pluie pour l'ensemble du territoire. Traditionnellement cette cérémonie est menée par les *baku*, descendants de brahmanes qui ont présidé aux rites royaux jusqu'au coup d'État de mars 1970³⁵. Chaque province - y compris la municipalité de Phnom Penh - est représentée par une bougie dont l'écoulement, une fois la bougie renversée, détermine la quantité de pluie (normale, faible ou excessive) qui tombera pour la prochaine campagne de riz. Chaque terroir, chaque foyer urbain effectue ce rite, observé à Phnom Penh en 1991.

35. En 1991, le rite a été accompli sans l'assistance de *baku*. Selon Porée-Maspero (1962-69 : 237), en 1949 ce rituel eut lieu près de l'autel du Nêak Ta Prêah Chav, en présence du Roi de l'Eau et du Roi du Feu Jarai (une des minorités de langue malayo-polynésienne habitant le Cambodge ; d'autres ethnies parlent une langue de la famille des langues mônes-khmères), venus apporter des présents au roi du Cambodge.

Au niveau villageois, la Fête des Eaux était célébrée autrefois avant le rite royal sous le nom de *loy pratip* “faire flotter les lumières” - (Porée-Maspero *et al.*, s.d. : 57)³⁶ : les paysans fabriquaient et livraient au courant de la rivière de petites embarcations faites dans des tiges de bananier ou bien un radeau collectif illuminés de bougies. De même, les habitants des régions bénéficiant de la crue du Mékong et de ses affluents consommaient à la même époque des légumes aquatiques et disputaient des courses nautiques : “Ainsi, par cette fête, les Cambodgiens semblent vouloir, avant la cérémonie finale de la Fête des Eaux Royale, goûter encore aux présents de l’inondation qui a fertilisé la terre” (Porée-Maspero *et al.*, s.d. : 61).

Les prévisions de pluie venaient d’abord de la Cour. En outre, le prince Sihanouk, autant pour améliorer les conditions de vie de la population que pour soigner sa popularité développa ce qui avait été négligé sous le protectorat français³⁷ : enseignement, santé et hydraulique. Il fit ériger de petits barrages et bassins pour capter et redistribuer l’eau de pluie et ordonna la construction de puits dans les villages. Il arrivait en hélicoptère pour inaugurer ces réalisations, descendant du ciel tel un dieu, et dispensant l’eau comme Indra la pluie. Peu lui importait le devenir de ces ouvrages une fois l’inauguration terminée (malfaçon dans un barrage, mauvais approvisionnement des puits en eau) ; le roi avait rempli ses fonctions, fait la démonstration de sa puissance sur les éléments naturels ; les paysans, à n’en pas douter, continueraient de le considérer comme le souverain légitime et soutiendraient son parti lors des élections.

Après la mise à l’écart de la royauté, les dirigeants du nouveau régime, la République Khmère (mars 1970 - avril 1975) supprimèrent les rites royaux et le Maréchal Lon Nol s’occupa surtout à diriger la guerre et à soigner sa mauvaise santé. Les Khmers Rouges (17 avril 1975 - janvier 1979), eux, pensaient que l’agriculture sauverait le Cambodge des perversions du capitalisme ; afin de satisfaire cette utopie en même temps que pour humilier les citadins, ils mirent toute la population à la rizière. Non sans arrière-pensée “angkorienne”, ils planifièrent de gigantesques travaux hydrauliques ; le régime pourrait s’enorgueillir d’un réseau de barrages, digues et canaux surpassant en surface le système angkorien. Non seulement le pays vivrait grâce aux importantes exportations de riz que rendraient possible plusieurs cultures sur les sols irrigués, mais encore les Khmers Rouges apparaîtraient en dirigeants tout puissants, capables de dompter les éléments naturels, d’assurer l’approvisionnement en eau de pluie même en période de sécheresse. Aux yeux de la population restant après l’épuration des

36. Cette fête populaire existe encore en Thaïlande sous le nom de *loy kratong*.

37. 1863-1953. Le Cambodge acquit une relative autonomie interne en janvier 1946 avant de retrouver l’indépendance totale en novembre 1953.

indésirables (qui avait commencée à grande échelle et de façon systématique lorsque les troupes vietnamiennes entrèrent dans Phnom Penh le 7 janvier 1979), ils feraient figure d'êtres exceptionnels, de surhommes et, Pol Pot ayant choisi de demeurer dans l'ancienne capitale royale Oudong, aurait pris peu à peu la légitimité d'un monarque, sans toutefois le titre qu'il ne pouvait se donner au nom d'une révolution dite marxiste. Une partie impressionnante des ouvrages (de bonne ou de mauvaise qualité) était réalisée à la fin de leur court règne (trois ans et huit mois).

Aujourd'hui, la pénurie persiste en milieu paysan, pour des raisons diverses dont la mauvaise répartition des pluies depuis quelques années. En novembre 1991, les paysans sont venus nombreux des provinces limitrophes de Phnom Penh - parfois plus lointaines - pour assister à la fête des Eaux conduite par le prince Sihanouk rentré officiellement au Cambodge après la signature à Paris d'un accord de paix le 23 octobre 1991. Ils exprimaient leur conviction que le retour de *Samdech Ov* - "Monseigneur Papa" (c'est-à-dire Sihanouk) ramènerait des pluies normales donc une récolte correcte ; les améliorations climatiques se sont fait attendre. Entretemps la monarchie a été rétablie en septembre 1993 et Norodom Sihanouk couronné roi pour la seconde fois. La croyance au roi d'essence divine reste forte à la campagne. Toutefois, les problèmes de survie subsistent : sécheresse ou inondation qui gênent la production de riz, coupe d'une partie de la forêt inondée où frayent les poissons et surexploitation du milieu aquatique, calamités qui mettent à mal la production des deux principaux éléments de la diète cambodgienne, le riz et le poisson ; sans compter la multitude de mines qui limite l'exploitation des rizières³⁸. Face à ces problèmes non résolus, le roi conservera-t-il son auréole divine ou bien les Khmers, las des privations et de l'insécurité, cesseront-ils de voir en lui le généreux pourvoyeur de pluie et de paix sociale ? Dans cette dernière hypothèse, c'est la conception du pouvoir politique qui serait remise en cause, l'existence même de la royauté et l'effondrement complet de la dernière monarchie de type oriental qui n'aura refait surface que dans un ultime soubressaut.

38. En dehors de la forêt inondée, la forêt dense a beaucoup souffert: entre 1975 et 1978, les Khmers Rouges firent défricher des morceaux de forêt pour faire des essarts mais les coupes intensives de bois ont eu lieu principalement dans les années quatre-vingt et jusqu'en 1991. Les mines ont été posées entre 1975 et 1991, d'abord par les Khmers Rouges puis, à partir de 1979, par les Khmers Rouges et ceux qui les ont chassés du pouvoir.

ANNEXE : LISTE DES NOMS VERNACULAIRES

transcription libre

baku
 bângkâk kânhrêang
 boh
 bon saên nêak ta
 buong suong
 caet
 camraong khaê prang
 chapey dâng vêng
 chapey khley
 chlâng tonlé
 dak
 enthenū
 haeu tiep
 kadeuk
 kam rontêah
 khaê prang
 khim
 khcâl rodov rongie
 khdav
 khloy
 khnang
 kong/kongkier
 kong vuong
 laeung khtom nêak ta
 leng trot
 leuk rong
 lieng
 loy
 mé
 miek
 miekese

translittération

pāgūv
 paṅkak' kañjrāṁṇ
 puss
 puny saen anak tā
 puoṇ suoṇ
 cetr
 camroṇ khae prāṁṇ
 cāpī ṭaṇ vaeṇ
 cāpī khli
 chlān danle
 ṭāk'
 inddhanū
 hoer dāp
 kattik
 kām randaḥ
 khae prāṁṇ
 ghim
 khyal' raṭūv raṇā
 kṭau
 khloy
 khna n
 gaṅgā
 gaṇ vaṇ'
 loeṇ khdam anak tā
 leṇ truṭi
 loek roṇ
 līeṇ
 lay
 me
 māgh
 migasir

mohori
 nêak ta
 niek
 phekun
 phkâ
 phkâ phdam khdam khyang
 phka loan
 phka traeng
 phkay stung
 phlec bantol
 phlieng
 phnom
 phyuh
 ping peang
 pinpeat
 pisak
 popok rêang
 popok khmav phlieng
 popok yêak
 prâtip
 riemké
 rodov
 rontêah
 rusey
 samdech Ov
 sampho
 si
 sko
 sko thom
 smav prâmaoy dâmrey
 sot mon roleuk
 srâka
 srâmaoc
 srâtum phlieng
 srok

mahori
 anak tâ
 nāg
 phagguñ
 phgar
 phgar phdām̐ kṭām̐ khyañ
 phkā lāñ'
 phkā traeñ
 phkāy sd̐ ñ
 phlek pandor
 bhliēñ
 bhnam̐
 byuḥ
 biñ bāñ
 binbādy
 bisākh
 babak rām̐ñ
 babak khmau bhliēñ
 babak yaks
 pradīp
 rāmakerti
 raṭūv
 randaḥ
 ṛssī
 samṭec ū
 sambhor
 sī
 sgar
 sgar dham̐
 smav pramoy ṭam̐rī
 sūtr mantr ralīk
 srakā
 sramoc
 sradam̐ bhliēñ
 sruk

svay	svāy
takhé	tākhe
teuk-dey	ḍi k-tī
tevoda	devatā
thvay bāṅkum prēah	thvāy paṅgaṃ brah
trâciek kam haeu cap teuk	traciek kām hoer cāp' ḍi
trâkuot	trakuot
tro sao	dra so
vat	vatt
voa tulpêang bay cu	valli dambām̃ pāy cūr

BIBLIOGRAPHIE

- DELVERT J., 1964 — Les *phnom* des plaines cambodgiennes. *Bull. Assoc. Géogr. franç.*, 328-329 : 2-11, carte.
- DELVERT J., 1974 — *Culture en eau, culture inondée et culture irriguée en Asie tropicale*. Paris, SEDES.
- GROSLIER B. P., 1960 — *Indochine, carrefour des arts*. Paris, Albin Michel.
- GROSLIER B. P., 1974 — Agriculture et religion dans l'Empire angkorien. Paris, *Études rurales*, n° 53-54-55-56 : 95-117.
- GROSLIER B. P., 1979 — La cité hydraulique angkorienne : exploitation ou surexploitation ? *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 56 : 161-202.
- LEWITZ S., 1969 — Note sur la translittération du Cambodgien. Paris, *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 55 : 163-169.
- MARTIN M. A., 1985-1986 — Les savoirs naturalistes populaires dans l'Ouest cambodgien. Paris, *Seksa khmer*, 8-9 : 77-188.
- MARTIN M. A., 1997 — *Les Khmers daeum "Khmers de l'origine". Société montagnarde et exploitation de la forêt. De l'écologie à l'histoire*. Paris, Ecole Française d'Extrême-Orient, Monographie n° 183.
- MARTINI F., 1942-1945 — Aperçu phonologique du cambodgien. Paris, *Bull. Soc. ling. Paris*, 42 (1) : 112-31.
- PORÉE-MASPERO E., 1962-1969 — *Étude sur les rites agraires des Cambodgiens*, Paris/La Haye, Mouton, 3 tomes.
- PORÉE-MASPERO E., PICH-SAL, SO BAUV, HANG ARUN, 1969 — *La vie du paysan khmer*. Phnom Penh, Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge.
- PORÉE-MASPERO E., CHAP-PIN, PICH-SAL, CHHAM-CHHOM, CHEK-PRAK, CHAU-TUCH, LUY SIEN, s.d., — *Cérémonies des douzes mois. Fêtes annuelles cambodgiennes*, Phnom Penh, Institut Bouddhique, 2 éd.

TEMPS, POUVOIR ET SOCIÉTÉ DANS LES COMMUNAUTÉS AYMARAS DE L'ALTIPLANO (BOLIVIE)

Gilles RIVIÈRE *

RÉSUMÉ

Les paysans aymaras des hauts plateaux andins ont depuis des siècles élaboré diverses techniques pour mettre en valeur un milieu où ils sont régulièrement confrontés à des facteurs climatiques limitants (haute altitude, gelées fréquentes, irrégularités pluviales, grêle) et où la production agricole est aléatoire. Ces techniques ne peuvent être dissociées des représentations qu'ils se font du monde où ils vivent et des rapports qu'ils établissent avec les dieux et esprits qui sont les garants d'une bonne année. Dans cet article, nous nous intéresserons au "complexe" météorologique, aux individus qui sont les responsables de sa gestion, et à certaines pratiques divinatoires qui ont pour objet à la fois de prévoir et anticiper et de donner sens à l'événement (climatique ou autre).

ABSTRACT

**Weather, power and society
among the Aymara communities of the Altiplano (Bolivia)**

The Aymara peasants of the Andean highlands have to deal constantly with limiting climatic factors (high altitude, frequent frost, irregular rains, hail, etc.) and a hazardous agricultural production. They have developed over centuries different techniques to make the most of their harsh environment. These techniques cannot be separated from their world view and their relationships with the gods and spirits who are responsible for prosperity. This article will be focused on the meteorological "complex", the people who manage it and on some divination practises aimed at predicting as well as anticipating and making climatic (and other) events meaningful.

A Philippe Le Tacon, in memoriam

« Buscando estos indios (...) la causa segunda del agua que cae del cielo, tuvieron por opinión común que lo era del trueno, y que él tenía a su cargo el proveer della cuando le parecía. Después del Viracocha y del sol daban a este

* CERMA-EHESS, 54 Bd. Raspail, 75006 PARIS.
E-mail : riviere@ehess.fr

su dios el tercer lugar en veneración. Imaginaron que era un hombre que estaba en el cielo formado de estrellas, con una maza en la mano izquierda y una honda en la derecha, vestido de lucidas ropas, las cuales daban aquel resplandor del relámpago cuando se revolvía para tirar la honda ; y que el estallido della causaba los truenos, los cuales daba cuando quería que cayese el agua (...). Como atribuían al trueno la potestad de llover y granizar con todo lo demás que toca a las nubes y región del aire, donde se fraguan estos mixtos imperfectos, así debajo del nombre de trueno, o como adherentes a él, adoraban al rayo, al relámpago, al arco del cielo, las lluvias, el granizo y hasta las tempestades, torbellinos y remolinos de vientos (...) Como este dios era general, tenía en todas partes imágenes y guacas y adoratorios ; y cuando en una parte se anticipaban las lluvias y venían primero que en otras, tenían luego por más acepta la guaca de aquel pueblo. Cuando faltaba el agua o empezaba a helar temprano, echaban suerte los agoreros, y determinado el sacrificio que se había de hacer al trueno, luego contribuía todo el pueblo, cada uno con su parte, conforme a la cantidad que se repartía ; y entregado a sus sacerdotes y ministros, ellos lo dividían entre sí, e iban cada uno por su parte a la puna y páramo, a lo más alto que hallaban, y allí lo ofrecían y sacrificaban, diciendo ciertas palabras a propósito de lo que se pretendía alcanzar... » (Cobo, 1653/1964, II : 160-161).

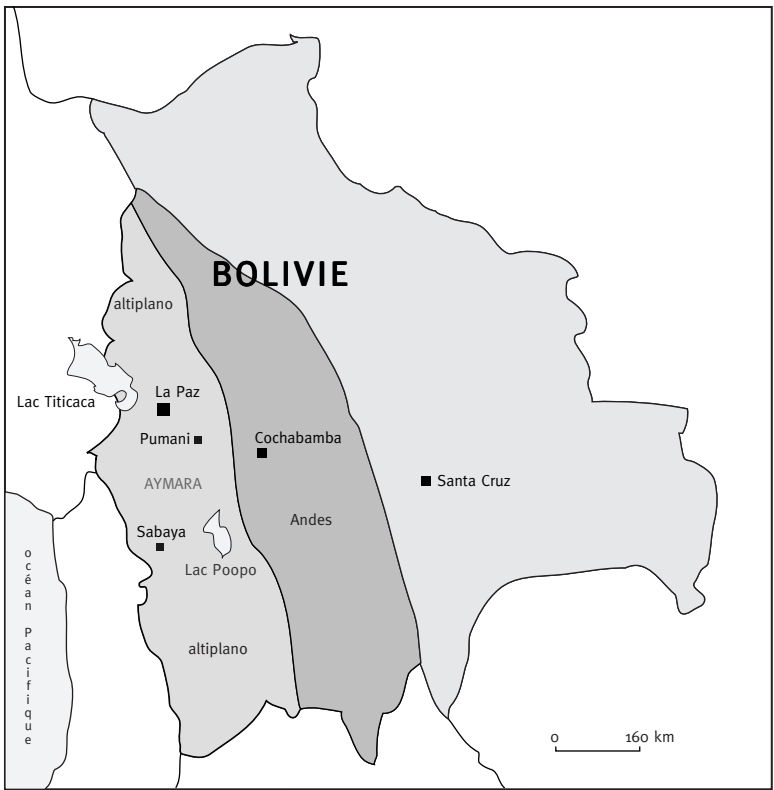
LES DÉFIS DU CLIMAT

Les sociétés des hauts plateaux boliviens sont confrontées à de nombreux facteurs limitants (haute altitude, gelées fréquentes, irrégularités pluviales, grêle, etc.) qui rendent aléatoire la production agricole et souvent précaires les conditions de vie¹. La richesse et la diversité des techniques mises en œuvre pour parvenir à une “conquête du froid et de l’altitude” (Murra, 1989) révèlent une connaissance approfondie du milieu depuis des temps très anciens². Si tout un chacun connaît les techniques qui doivent être appliquées une année donnée, en fonction des

1. Cet article repose sur des enquêtes de terrain réalisées dans deux communautés aymaras situées sur l’altiplano bolivien à une altitude moyenne de 3 800 m. Chacune d’elles inclut des versants et des montagnes dont l’altitude est bien supérieure : 4200 m à Pumaní (province Aroma, département de La Paz), plus de 5 000 m à Sabaya (province Atahuallpa, département d’Oruro). Dans la première, les activités économiques reposent sur la culture de la pomme de terre et secondairement sur celle de l’orge, de la quinoa et du blé, ainsi que sur l’élevage de bovins et d’ovins. A Sabaya, outre la culture de la pomme de terre et de la quinoa (*Chenopodium quinoa* Willd.), est pratiqué l’élevage des ovins et des camélidés (lama et alpaca).

2. “L’altiplano, c’est le Sahel plus les gelées” nous disait P. Le Tacon, agronome, pour rendre compte des conditions climatiques sur les hauts plateaux où il devait décéder suite à un accident de montagne quelques mois plus tard. Dans les communautés considérées, l’agriculture est pratiquée entre 3700 et plus de 4000 mètres. La production est bonne en moyenne une année sur cinq, mauvaise ou insuffisante quatre années sur cinq.

conditions du milieu³, elles ne permettent pas à elles seules de rendre compte du résultat ou de l'échec de l'entreprise. La culture des tubercules ou l'élevage, comme les autres activités en rapport avec le sort de l'individu ou de la collectivité, prennent place dans une cosmologie tout orientée vers la prévention et l'interprétation. Il est donc nécessaire de partir des représentations des paysans - lesquelles ne sont pas réductibles à l'acte productif - pour comprendre comment les événements sont interprétés et comment est défini l'ordre des causalités en rapport avec les éléments du climat. Nous verrons que ceux-ci n'ont pas une origine "extérieure" qui serait située à la périphérie du monde... Parler du temps qu'il fait, c'est aussi dire quelque chose sur les turbulences sociales, sur les rapports que les hommes entretiennent entre eux et avec les dieux et les esprits qui garantissent une bonne année. C'est



Situation de Sabaya et Pumani sur l'Altiplano bolivien
Source : Instituto Nacional de Estadística, La Paz, 1981

3. Sur l'agriculture et les technologies andines cf. Ravines, 1978 ; Lechtman et Soldi, 1981 ; Mamani, 1988 ; Morlon, 1992. Sur les anciens Aymaras cf. Bouysse-Cassagne, 1987.

aussi agir et mettre en œuvre des procédures rituelles indispensables pour obtenir une bonne récolte ou éloigner les fléaux qui la menacent. Dans cet article nous nous intéresserons au noyau central du “complexe” météorologique, aux spécialistes qui ont la responsabilité de sa gestion et à certaines pratiques divinatoires qui mettent en évidence les logiques sous-jacentes à la perception du climat et du temps.

LE CLIMAT : UN “COMPLEXE” PHYSICO-SYMBOLIQUE

En aymara, les pluies, les vents, les gelées, la foudre, la grêle sont des phénomènes que le langage courant distingue et chacun d’eux porte un nom générique⁴. En outre, selon l’intensité et les formes qu’ils prennent, et les moments où ils se manifestent au cours de l’année, des noms spécifiques leur sont attribués en même temps que des qualités et des pouvoirs particuliers, bénéfiques ou maléfiques. Dans les systèmes d’interprétation des paysans aymaras ces phénomènes ne sont toutefois pas isolables les uns des autres : ils appartiennent à un même complexe physique et symbolique.

De nombreux mythes relatent l’origine du vent, de la grêle et des gelées, représentés sous les traits de “frères” envoyés sur terre, généralement par un vieillard ou *achachila* (cf. *supra*) suite aux manquements et aux irrévérences des hommes⁵. Devenus eux-mêmes des *achachila*, ils sont toujours prêts à se manifester et à se déchaîner lorsqu’il y a perte de l’équilibre ; lorsque la communauté n’a pas fait les offrandes nécessaires ; lorsqu’elle est divisée ou lorsque des fautes graves ont été commises (conflits entre individus appartenant à des générations différentes, avortement, etc.). Les relations que les mythes attribuent aux différents phénomènes climatiques dessinent une “configuration météorologique” (Martínez, 1983 : 98) où la foudre, sous les traits de saint Jacques (Santiago), occupe une position centrale. Celui-ci est en effet aujourd’hui régulièrement associé aux forces du climat.

4. Pluie: *jallu*. Vent: *wayra* (terme générique) ; autres termes: *asir wayra*, *tutuka*, *jamp’at wayra*. Gelée: *juyphi*. Foudre/tonnerre: *q’ixu q’ixu*, *axumalla*. Grêle: *chhijchhi*.

5 Cf. Paredes, 1963/1976 : 120 ; Valiente, 1992 : 62-64 ; Ochoa, 1988 : 91-92 ; Van Kessel & Condori, 1994 : 72-93 ; Cereceda, 1993.

6. Outre la citation de Cobo, en début du texte, voir aussi Polo de Ondegardo, [1559]1916 : 113. Selon Poma de Ayala “*Tenían los yndios antiguos conocimiento de que abía un solo Dios, tres personas (...) Al primero le llamaua yayan yllapa (su padre, el rayo) ; el segundo, chaupin churin yllapa (su hijo del medio, el rayo) ; el quarto le llamaua sullca churin yllapa [su hijo menor, el rayo]*” [54]; “*sacrificaban al yllapa, al rrayo que agora les llaman Santiago, que mando coca y comidas y chicha, ayunando sal y no durmiendo con sus mugeres ni las dichas mugeres con sus maridos, velando una noche (...) y por otro nombre le llaman Curi Caccha (resplandor de oro), yllapa (el rayo)*” [267]. Selon Arriaga les Indiens portaient le nom d’Yllapa ce qui fut bien vite interdit par l’Eglise, qui prohiba également de porter le nom de Santiago, bannissant du même coup du calendrier catholique à l’usage des Indiens un nom qui était celui du saint-patron de l’Espagne (Duviols, 1971 : 245).

Le rôle essentiel de Santiago renvoie à un complexe mythique et religieux fortement ancré dans la tradition andine pré et post coloniale, tradition qui réunit le saint, la foudre (et en même temps les autres phénomènes climatiques), les divinités des montagnes (appelées *achachila*, *apu*, *mallku* selon les régions), les ancêtres de la communauté et les chamanes qui sont les “maîtres” du climat. Totalité génératrice et fécondante indispensables à la vie sur les hauteurs et en même temps crainte⁶. De nombreux travaux ont été consacrés aux métamorphoses successives de l’ancien dieu aymara Illapa, souvent cités comme un exemple de syncrétisme entre une divinité autochtone et une divinité ou un saint d’origine hispanique⁷. Aujourd’hui, dans les communautés des hauts-plateaux, par-delà la figure du saint catholique se perpétuent certains principes et fonctions qui étaient ceux du dieu de la foudre à l’époque préhispanique.

Le terme *illapa* est désormais rarement utilisé pour désigner la foudre⁸. Cependant la racine *illa* apparaît dans différents termes qui renvoient à l’ancienne divinité (appelée aussi Chuqila) et qui sont riches de sens. Les *illa* sont aujourd’hui les pierres naturelles ou sculptées qui représentent les matrices, les principes vitaux des animaux et des plantes. Elles sont conservées et incorporées aux *mesas* (offrandes) rituelles lors des sacrifices destinés à obtenir une bonne production. *Ispalla* désigne les jumeaux que l’on dit avoir été séparés par la foudre dans le ventre de leur mère, candidats préférés à la fonction de chamane⁹ et l’esprit qui garantit la croissance des produits agricoles (Albó, 1992 : 223). Lors de certains rituels réalisés pour interrompre les pluies excessives (ce qui est peu fréquent) on jette des serpents vivants dans le feu, représentation de l’ancienne divinité de la foudre/éclair (Tschopik, 1968 : 316 ; Bouysse-Cassagne, 1988 ; Girault, 1988).

La relation entre la divinité de la montagne, la foudre et Santiago apparaît aujourd’hui dans de nombreux mythes que l’on peut recueillir sur tout le haut plateau aymara (Monast, 1972 ; Wachtel, 1990 ; Cereceda, 1993 ; Rivière, 1995). Outre, la fonction de “maître du climat”, saint Jacques est associé aux ancêtres

7. Notamment Desmaret (1981), Fuenzalida (1965/1980), Girault (1972/1988), Gisbert (1980, 1991, 1992), Harris & Bouysse-Cassagne (1988), Rivière (1995), Salazar (1982), Wachtel (1990). Avant de parvenir en Amérique, saint Jacques et saint Jean étaient aussi appelés “fils du tonnerre” (Boamergès), par Jésus, après que ces deux saints lui aient vainement demandé de faire tomber la foudre sur les Samaritains qui les avaient mal reçus (Xunta de Galicia, 1993 ; Van den Berg, 1990: 249 et s.). Sur saint Jacques au Mexique, voir Hémond & Goloubinoff, dans ce volume.

8. On lui préfère les termes *llijulliju*, *q’ijuaq’iju* ou *qhijuaqhiju* qui donnent l’idée d’une brillance intense et subite.

9 Un processus syncrétique semblable s’est produit avec sainte Barbe (Santa Barbara), associée à la foudre en Espagne (Mesa *et al.*, 1997) comme en Amérique Latine. Dans les Andes elle est considérée comme “*abogada para las aguas, las tempestades y los rayos*” (Gade, 1983: 781). Et -comme en Espagne- l’on entend dire très souvent, lorsque la foudre menace: “*Santa Barbara, doncella, librame de esta centella*”. Le jour de Santa Barbara (4 décembre) on ne travaille pas par crainte de la foudre (cf. aussi Costa Arguedas, 1967, II: 211).

fondateurs auxquels on attribue l'application de l'organisation dualiste – essentielle dans l'idéologie andine – dans le territoire des communautés. Dans les mythes, il est parfois associé à San Gerónimo (saint Jérôme) et San Felipe (saint Philippe) (Wachtel, 1990 : 53-54 ; Cereceda : 1993: 249 ; Rivière, *op. cit.*), les “Trois Cavaliers” dont les noms sont aussi ceux des trois figures de la foudre. En aymara, on distingue l'éclair “chaud” qui descend du ciel, appelé Santiago (ou *axumay nina*, lit. “qui brûle”), et les éclairs “froids qui ne brûlent pas” (*nina thaya*), appelés San Gerónimo et San Felipe¹⁰. Enfin, entre septembre et décembre, lorsque les vents qui viennent de l'ouest sont trop forts et chassent les nuages porteurs de pluie, attendus du nord-nord-est, on pratique le *wayra katu*, lit. “capture du vent”. A cette occasion, les spécialistes attrapent le “vent” dans une tripe de lama qu'ils vont ensuite déposer sous le sabot du cheval de Santiago (ou parfois d'autres saints cavaliers) conservé dans l'église (*cf.* Cereceda, *op. cit.* ; Wachtel, *op. cit.*). Santiago immobilisera les “mauvais” vents, attirera les pluies bénéfiques, indispensables pour les champs et en même temps éloignera les gelées. Dans un langage symbolique et imagé est exprimée l'interdépendance de phénomènes météorologiques empiriquement observables: la relation entre un ciel couvert et l'absence de gelées ou la coïncidence fréquente entre foudre et grêle (ces deux phénomènes étant d'ailleurs souvent synonymes)¹¹.

Le “complexe” météorologique apparaît encore lorsque l'on considère l'origine des pouvoirs et les fonctions des spécialistes chargés de maîtriser les forces du climat et de réaliser les rituels nécessaires pour éloigner les gelées, attirer les nuages, amorcer la circulation des liquides dans le cosmos. Ils portent différents noms, *maestros*, *loqtiri* et surtout *yatiri* (lit. “celui qui sait” ; Huanca, 1989). Les *yatiri*, ou chamanes en titre, sont choisis par la communauté parmi les individus réunissant plusieurs conditions : signes physiques attestant d'une élection divine dès la naissance¹², pouvoir de dialoguer avec les dieux et les esprits. Le fait d'avoir été touché par la foudre et d'avoir survécu après une “mort initiatique” est le signe le

10. Comme l'a bien montré Martínez (1983), la divinité de la montagne est multiforme. Elle est invoquée dans les rituels agraires, elle est pourvoyeuse de troupeaux, d'argent et elle a à voir avec la santé et la prospérité, individuelle et collective.

11. Dans les communautés étudiées, les pommes de terre -produit essentiel dans l'économie locale et objet essentiel des rituels agraires- sont plantées de la fin août à la fin novembre et les récoltes faites de février à avril ou mai. Le cycle végétatif des tubercules est constamment menacé par les insuffisances pluviales et les gelées qui peuvent se produire toute l'année. Ces deux phénomènes sont d'ailleurs étroitement liés. En effet, à ces altitude et latitude, les gelées ne sont pas dues à des “invasions d'air polaire” mais à des pertes radiatives. Pendant la saison des cultures, d'octobre à mars, les gelées sont causées par “le bilan de rayonnement négatif, la nuit par ciel clair. Cela est démontré, entre autres, par l'absence de toute gelée lorsque le ciel est couvert, et par l'étroite relation dans l'espace et dans le temps entre température minimale (gelées) et pression partielle de vapeur d'eau dans l'atmosphère” (Morlon, 1992 : 266 ; Le Tacon *et. al.*, 1991 : 290). En d'autres termes, pour les paysans des hauts plateaux, un ciel couvert est une garantie contre les gelées tandis que s'il est vide de nuages, ils peuvent justement craindre de perdre les cultures.

plus important qui est à l'origine de savoirs et pouvoirs particuliers des *yatiri*, d'où leur nom de "fils de la foudre"¹³. Il n'est toutefois pas suffisant ; il faut aussi montrer une grande dévotion envers les divinités, fidélité, rigueur et efficacité. Les *yatiri* ont notamment le pouvoir d'accéder au monde invisible et ils sont les spécialistes de la divination, inspirés par l'esprit des montagnes ou celui des plantes qui leur communiquent - dans les songes notamment - que la terre a faim et qu'elle demande des offrandes. Aujourd'hui, dans la plupart des communautés, existe une division claire entre ces spécialistes et les autorités "politiques" traditionnelles. Dans certaines régions toutefois cette séparation n'est pas aussi nette. Là où existent encore la charge de *jilaqata* et de *cacique* ("chefs" de l'*ayllu* et de la communauté), dans les communautés du sud du département d'Oruro par exemple, pendant l'année que dure leur charge, et notamment lors des rituels, ils portent respectivement le nom de l'*achachila* (*mallku* dans cette région) de leur *estancia* d'origine et celui de l'*achachila* principal qui, selon le mythe, est le fondateur de la communauté (tandis que leur épouse porte celui de la divinité féminine ou *t'alla*)¹⁴. La possession par les divinités tutélaires leur donne des pouvoirs chamaniques. Ils officient directement dans les rituels communautaires, dialoguent avec les dieux, tâches dévolues ailleurs aux *yatiri* (Rivière, 1995). Bien que l'usage se perde, ces derniers sont aussi appelés *mallku* et leur épouse *t'alla*.

LA DIVINATION, GESTION DE L'ALÉATOIRE

Dans la société aymara les pratiques divinatoires en rapport avec les activités agricoles sont extrêmement nombreuses¹⁵. Réalisées à différents moments de l'année, elles ont pour objet d'anticiper des événements situés dans un "futur" plus ou moins proche mais aussi d'interpréter les irrégularités et les défaillances du cycle en cours et du cycle passé. Les indicateurs auxquels on a recours sont de divers types (végétaux, animaux, astronomiques, climatiques, interprétation des rêves). Certains sont jugés plus prestigieux et plus fiables que d'autres ; c'est notamment le cas du renard, de la foudre, de plusieurs rapaces, de diverses cactées qui poussent sur les hauteurs ou, inversement, de rongeurs qui vivent sous terre, de

12. Par exemple, être né "debout" (*kayulla*), avoir un bec-de-lièvre, six doigts au pied ou à la main (*Suxtalla*), une croix au creux de la main, être atteint de strabisme ou n'avoir qu'un seul œil, etc. Les jumeaux, plus particulièrement ceux du même sexe, que l'on dit avoir été divisés par la foudre dans le ventre de leur mère, sont des aspirants privilégiés à cette fonction.

13. Les personnes touchées par la foudre sont appelées *rayun purita*, *axata*, *pantata/pantjata*. Il existe des chamanes initiés par la foudre dans d'autres parties des Andes (Natez Cruz & Cerón, 1997) et sur le Plateau Central mexicain (Bonfil Batalla, 1968).

14. *Ayllu* : unité sociale et territoriale à tendance endogame. *Estancia* : lieu de résidence principale et de production d'un ou plusieurs lignages.

15. Nous présentons ici une partie d'une recherche en cours sur la divination dans la société aymara.

certains reptiles ou batraciens, animaux bien connus des anthropologues qui s'intéressent aux systèmes symboliques andins et aux différentes composantes de la *pacha* (terme qui désigne la totalité spatiale et temporelle) (Taylor, 1987 : 31-32 ; Harris & Bouysse-Cassagne, 1988)¹⁶.

On peut distinguer plusieurs formes de divination selon les techniques mises en œuvre, les personnes qui les réalisent, les interprétations fournies ; divination inductive ou prédictive et divination intuitive ou inspirée. Les premières sont faites à partir de la lecture et de l'interprétation de signes divers afin de prévoir un événement non encore advenu ; elles font l'objet de configurations et d'interprétations plus ou moins complexes par le sujet. Les secondes, qui sont plus particulièrement mais non exclusivement réalisées par les *yatiri*, sont fondées sur l'interprétation plus littérale des messages transmis par les dieux et les esprits. Dans la réalité les frontières sont cependant assez floues et il n'est pas rare de les trouver réunies, toute personne pouvant "chamaniser", selon l'expression de Hamayon (1990), sans être pour autant reconnue comme chamane en titre.

Les moments de la divination

Les pratiques divinatoires sont réalisées à des moments particuliers ; il existe en quelque sorte un calendrier de la divination, en rapport avec les activités et projets des individus et de la communauté mais aussi avec la "disponibilité" des indicateurs consultés. En effet, tout au long de l'année on n'examine pas les signes de la "nature" avec la même constance. Les pratiques divinatoires sont réalisées à des moments où les indicateurs les plus importants sont plus "parlants" (lorsqu'ils "savent plus", *sum yatipxi*), à partir du mois de mai et surtout à partir de la fin juillet/début août. A cette époque s'ouvre une période où les divinités/esprits sont en effervescence, où l'avenir est incertain et difficilement maîtrisable par les hommes où la terre est "ouverte" et où elle "a faim et respire" ; le mois d'août est appelé *phaxsi lakani*, lit. "mois avec une bouche". On retrouve alors l'idée d'un avenir (à venir) chargé d'intensité, décisif pour la production agricole et la reproduction sociale. La terre (le monde du bas) est ouverte ; elle reçoit mais elle donne aussi et se laisse "voir". C'est à cette période que sont visibles les *entierros* ou *tapados* de monnaie d'argent, ces trésors enterrés, attribués aux Chullpas, habitants d'un monde pré-humain. C'est aussi au mois d'août qu'un être mi-mythique, mi-humain (*lik'ichiri*, *kharisiri*) est particulièrement actif pour commettre ses forfaits, extraire la graisse des hommes, leur principe vital (Rivière, 1991).

16. Ces plantes et animaux sont les équivalents sauvages de plantes cultivées ou d'animaux domestiqués. La vigogne est considérée comme le lama des *achachila* ; l'*allqamari* son "poulet" et gardien ; le *liqi* son "poulet" et sa "sentinelle" ; le renard son "chien". L'*achakana* (cactée consommée lorsqu'il y a une disette) est le *ch'uñu* des *achachila*, l'*ajar jupha* la quinoa de la divinité.

C'est enfin à cette époque que l'on est plus sensible aux maladies de la nature/sur-nature et qu'il faut éviter de fréquenter les lieux dangereux. Les divinités de l'inframonde sont alors particulièrement irascibles et elles ne peuvent être provoquées car elles risqueraient de se venger. On évite de se marier en août car, dit-on, la décision n'appartient pas au couple mais aux entités *ñanqha* qui peuvent mettre en péril les relations conjugales. On ne peut se disputer et le concorde doit régner dans la communauté, au sein du couple et de la famille. La plupart des paysans ne travaillent pas le 1^{er} août. Période pivot donc, chargée de potentialités...

Pour comprendre l'importance du mois d'août, ou plutôt de la période qui débute avec la fête de Santiago (le 25 juillet), il faut la situer dans la cosmologie aymara et considérer des aspects qui sont à la fois astronomiques, agronomiques, religieux et symboliques. Août est un mois qualifié d'*aciago* ("dangereux"), *phiru*, *saxra*, *ñanqha*, selon le contexte, termes que l'on utilise pour désigner des entités, moments, ou des lieux pleins de pouvoirs, incertains, difficilement maîtrisable par les hommes. Il est un mois de transition entre la saison sèche et la saison humide où l'on attend des chutes de neige qui facilitent les derniers labours, la neige étant considérée comme la "graisse" de la Pacha Mama (divinité de la terre associée à la fertilité).

A propos du système astronomique très sophistiqué de la société inca, Zuidema (1980/1989) a montré la fonction de l'*ushnu*, construction qui servait de point d'observation astronomique pour déterminer la position du soleil à différentes périodes de l'année et les moments d'ouverture et de fermeture du cycle agricole. Dans la société inca, ce cycle était ouvert le 18 août (ou débutait au moment de la pleine lune la plus proche de cette date puisque l'on intégrait des cycles solaires et lunaires). Zuidema et Aveni ont observé que le 18 août est une des 4 dates (avec le 30 octobre, le 13 février et le 23 avril) où le soleil et la lune sont en opposition, l'un au zénith et l'autre au nadir. A cette date, à midi le soleil passe au dessus de l'*ushnu*, à minuit c'est la lune qui passe au-dessus de cet observatoire qui a une fonction de gnomon d'*axis mundi* ; il unit le ciel au monde souterrain et traverse la terre. Dans la région considérée ici, on retrouve aujourd'hui l'idée qu'à cette époque il y a échanges et communications entre les forces du haut et celles du bas et inversion entre des instances, que l'on essaie parfois de placer sur des niveaux matériels, alors qu'il s'agit plutôt d'inversion entre des principes métaphysiques ou ontologiques (où le temps et l'espace ne sont pas dissociables), entre un monde qui appartiendrait aux humains actuels et celui de la sur-nature "activée" en quelque sorte par les ancêtres.

Sur tout l'*altiplano* aymara, le 1^{er} août et les 2 jours suivants - et éventuellement pendant les autres jours du mois - les paysans font des *wilancha* (sacrifices sanglants d'animaux) aux *achachila* et *uywiri* familiaux et communautaires, qui sont à la base du principe de fertilité du sol et de la reproduction des troupeaux, des filons miniers et par extension à l'origine des "richesses" qui aujourd'hui peuvent être

autre chose que les récoltes et les troupeaux. Partout, le 1^{er} août on est attentif à la force et à la direction des vents envoyés par les grands *achachila* (Illimani, Sajama, Lixli) et à la *lumasa*. Ce terme désigne les signes animaux, végétaux et climatiques, tout au moins ceux qui sont proches (givre, brume, certains vents, l'humidité sous les pierres, les vapeurs qui émanent du sol). Ces signes sont perçus comme des *messages* envoyés par les dieux, à des moments où il y a inversion, où les forces de l'inframonde sont proches, effervescentes, chargées de pouvoirs, très actives, et le resteront tout au long du cycle agricole tout au moins jusqu'au Carnaval. Il appartient aux hommes de les déchiffrer. Les pronostics que l'on fait à partir du 25 juillet (le 1^{er} août notamment) permettent de déterminer le moment idéal des semailles, celui où les intempéries seront les plus redoutables, l'intensité de la saison des pluies, la qualité de la future récolte.

Certaines pratiques divinatoires effectuées à cette époque sont empruntées aux *cabañuelas*, fort répandues en Amérique Latine¹⁷. Dans la société aymara ce terme est inconnu et ces pratiques sont exprimées à partir du verbe *uñjaña* [*uñja-*] qui signifie "voir", "observer avec attention", avoir accès à une connaissance qui est au-delà du visible.

Configurations divinatoires et pratiques sociales

Les énoncés divinatoires mettent en rapport un signe observé, un présage ("protase") et un pronostic ("apodose")¹⁸, les deux parties de l'énoncé étant reliées par "si". Citons quelques exemples:

- si la Croix du Sud disparaît avant le 3 mai, les semailles précoces (*nayra*) seront bonnes ; si elle disparaît le jour de la fête, il vaudra mieux faire des semailles moyennes (*taypi*), si elle disparaît après, des semailles tardives (*qhipa*)¹⁹. On procède de même avec d'autres étoiles ou constellations, le boudrier d'Orion (*Arado*), les Nuages magallaniques (*Qana*), certaines parties de la voie lactée (Constellation du Lama notamment), les Pleïades (*Qutu*), qui

17. Technique divinatoire qui consiste à projeter sur les mois à venir les caractéristiques climatiques observées pendant certains jours de l'année. Les *cabañuelas* étaient anciennement définies comme "La vana observación que hacen algunos de los doce primeros dias del mes de Enero, infiriendo de cada uno de ellos por su orden el tiempo que hara en los doce meses del año." (Diccionario de Autoridades, 1726: 22). Sur les *cabañuelas* en Espagne, cf. Mesa et al., 1997. Pour le Pérou cf. Cuba de Nordt, 1967 ; pour le Venezuela, cf. de Robert dans ce volume ; pour le Mexique, cf. Katz et Hémond & Goloubinoff, dans ce volume.

18. Termes empruntés à Bottéro (1974 : 82).

19. Sur les hauts plateaux on procède à un étalement des semailles de pomme de terre entre la fin août et le mois de novembre ; elles sont appelées *nayra sata*, *taypi sata*, *qhipa sata* respectivement. L'étalement des semailles est une des nombreuses techniques utilisées pour réduire les risques climatiques.

“indiquent” si la récolte sera bonne ou mauvaise, si les gelées affecteront les récoltes, s’il vaut mieux semer sur les hauteurs (*cerros, laderas*) ou dans les parties basses (*pampa*)²⁰.

- des énoncés sont construits à partir de l’observation attentive du développement de certaines plantes sauvages: si la première floraison de l’ortie (*itapallu*), de plusieurs cactées (*sank’ayu, waraqu, achaqana*) qui poussent sur les hauteurs (associées au monde “sauvage”) est détruite par les gelées, les semences précoces seront risquées, si c’est la seconde floraison qui est détruite ce sont les semences moyennes qui seront affectées.
- d’autres énoncés ont trait à l’observation de certains animaux sauvages. Ainsi, dit-on, si en septembre le renard glapit en émettant un son aigu, le moment de semer n’est pas encore venu, s’il est rauque on peut commencer, s’il est rauque au début, aigu ensuite, il faut attendre. S’il glapit d’abord dans la *pampa*, il faut commencer à semer des pommes de terre “amères” dans ces secteurs, s’il glapit sur les hauteurs il faut commencer par les pommes de terre “douces” sur les versants abrités.
- d’autres énoncés prennent appui sur des dates précises, par exemple la fête de Santiago, le 25 juillet. A cette époque-là le renard et les gelées/grêle font la course, dit-on. Si le renard glapit avant le 25 juillet, il y aura peu de gelées, par contre s’il gèle ou grêle avant le premier glapissement du renard (“*si ganan al zorro*” - s’ils l’emportent sur le renard -), l’année sera mauvaise. L’*allqamari* (*Phalcobaenus Megalopterus*) est un autre animal examiné avec une grande attention. Il fait son nid au sommet des *achachila*, les grandes montagnes qui sont les ancêtres et les divinités tutélaires de la communauté. De la position de son nid au SSO ou au nord, on déduira que l’année sera pluvieuse ou non et on déterminera le moment où il sera bon de semer. Le déplacement des *allqamari* (des nids et fientes) au sommet des montagnes sacrées est dans un rapport d’homologie avec la rose des vents qui se superpose aux grands axes de déplacement des flux d’air entre les plaines amazoniennes, la Cordillère et l’Océan Pacifique, axes également marqués par la position des grandes montagnes (Illimani, Sajama, Wayna Potosi, Lixli, etc.) les plus puissants *achachilas* auxquels les Aymaras attribuent le pouvoir d’envoyer, éloigner, retenir les nuages porteurs de pluies.

20. Remarquons que cette configuration intègre des éléments astronomiques et météorologiques. A une date donnée, par exemple le 3 mai (fête de la Sainte-Croix), la carte du ciel est chaque année la même. Affirmer que la Croix du Sud -ou tout autre objet céleste- disparaît avant ou après une date fixe ne peut être compris que si l’on considère leur scintillement (fort, faible, nul), lequel dépend de la présence de nuages ou de brume et donc de l’humidité ambiante. L’interprétation qui suit l’observation de la Croix du Sud et celle qui est faite début août reposent sur une même logique : la proposition “si la constellation disparaît avant le 3 mai...” est équivalente à la proposition “s’il y a des nuages le 1er août...”. Dans le second cas, les nuages “porteurs de pluies” sont clairement mentionnés alors que dans le premier la non visibilité de la constellation est due à la présence d’humidité dans l’atmosphère.

- une pratique très répandue et ancienne, appelée *piyu* ou *piwi* (qualifiée par Bertonio de “*gran superstición*”, 1612, II : 268), est réalisée le premier jour des semailles. Après avoir semé 4 sillons, on extrait avec les deux mains les dernières pommes de terre du sac (*costal*) contenant les semences. Le nombre de pommes de terre restant, entre un et quatre, permet de faire des pronostics. S’il reste quatre pommes de terre (ensemble appelé *jach’a ura*, lit. “grande heure”, ou *jach’a sata*, lit. “grande semaille”), l’année s’annonce sous les meilleurs augures ; s’il en reste trois (*jamach’i kayu*, lit. “patte d’oiseau”), les plantes seront détruites par les gelées et la grêle ; s’il en reste deux (*tinkuka* ou *sullka ura*), la récolte sera “moyennement bonne” ; enfin, s’il ne reste qu’une pomme de terre, l’année sera bonne ou mauvaise sans que l’on puisse anticiper. Selon une autre interprétation, le nombre 1 est dans ce cas appelé *p’iqi* (“tête”) et l’on considère que l’heure de semer n’est pas encore venue, que la récolte sera mauvaise et que la mort pourra emporter une personne (la “tête” représentant le crâne d’un défunt).

Certains indicateurs peuvent être mis en rapport avec des événements proches, par exemple entre d’une part, les vents du sud-ouest, le ciel découvert, le plus fort scintillement des étoiles et constellations et, d’autre part, la proximité de gelées. L’observation de ces différents signes réunis dans une configuration signifiante conduit les autorités traditionnelles à convoquer les *comunarios* et les réunir dans la *sata aynuqa* (sole soumise à rotation, sous contrôle communautaire et plantée en pomme de terre) pour allumer de grands feux (*qhachwa*). La fumée qui descend sur les parcelles forme semble-t-il un écran capable de limiter les pertes radiatives et la chaleur émise permettrait d’élever très localement la température dans les parcelles. Au cours de cette cérémonie on est attentif à la bataille des vents dans le ciel et on l’interrompt dès que les vents du SSO se sont calmés, ce qui est interprété comme une faveur du *Sajama achachila*, la montagne à qui l’on attribue le pouvoir d’amener les gelées (en chassant les nuages porteurs de pluies qui viennent du NNO, cf. *infra*). La *qhachwa* est réalisée lorsqu’un ensemble de signes connus, annonceurs de gelées, sont visibles. Il s’agit à la fois d’une “technique” et d’un rituel destinés à agir sur des éléments matériels et à modifier le cours des événements. En dernière instance, c’est le fait de ne pas avoir réalisé la cérémonie qui serait interprété comme la cause des gelées...

L’interprétation d’une configuration particulière n’a pas nécessairement un effet “pratique” conduisant à la réalisation obligatoire et/ou immédiate de l’action envisagée²¹. Plusieurs indicateurs examinés en mai ou juin peuvent, par exemple, “dire” que les semailles précoces seront préférables, ou qu’il vaudra mieux semer d’abord dans les *pampa*. Ceci ne signifie pas qu’au moment des semailles on fasse exactement ce que les indicateurs ont “dit” quelques mois plus tôt. Quels qu’ils

21. Les conclusions auxquelles nous parvenons ne diffèrent pas de celles de l’anthropologue G. Urton qui a travaillé sur les indicateurs astronomiques dans une communauté du Pérou (Urton, 1986 et communication personnelle).

soient, ils donnent seulement un cadre de références qui restent malléables, adaptables aux contextes. A l'époque des semailles, les tâches pourront être avancées ou repoussées en fonction de la disponibilité de main d'œuvre ou d'attelages, de la quantité et des variétés de pomme de terre disponibles, de l'humidité des sols, etc., "contredisant" apparemment les informations données par les "signes de la nature". La divination ne sert pas seulement à prévoir mais aussi à interpréter les irrégularités climatiques des cycles agricoles présents ou passés. Par le jeu des commutations des causes on donne sens aux irrégularités, aux erreurs, aux "mauvais choix" ; encore faut-il que les repères ou signes qui entrent dans les énoncés divinatoires et les relations définies entre causes et conséquences soient acceptés par tout le monde. La grande variété des indicateurs socialement reconnus, les messages contradictoires qu'ils délivrent sont des repères qui permettent de donner sens à l'événement.

La divination renvoie enfin à plusieurs questions en rapport avec l'épistémologie, les formes de connaissance et plus généralement à la "vérité" dans la société aymara. Pour certains chercheurs, la divination ne mérite pas d'être étudiée car il est impossible de "prévoir" à long terme, la preuve étant que les paysans "se trompent" souvent... Inversement, des esprits bien intentionnés, souhaitant réhabiliter les techniques andines "millénaires", "prouvent" facilement que les paysans andins ne se trompent jamais dans leurs pronostics. Ils montrent l'exactitude des rapports établis entre un signe et un événement mais au prix de raisonnements fallacieux, en éliminant les autres signes qui pouvaient les contredire. La version positiviste et scientiste et la version militante qui se voudrait le contraire et le remède de la précédente, pèchent par une profonde méconnaissance des systèmes d'interprétations des sociétés andines et de la philosophie de la divination... C'est en effet seulement à partir d'une vision holiste que l'on peut comprendre sa pertinence ; ce n'est pas parce qu'il n'y a pas adéquation entre le signe, l'interprétation, l'action et l'événement que l'on peut dire que la configuration divinatoire est "fausse" ou relève d'une forme de raisonnement erronée. D'une part parce que les systèmes de divination intègrent toujours plusieurs indicateurs dont les "messages" sont contradictoires. D'autre part, ils servent autant à interpréter l'action rétrospectivement qu'à l'anticiper. Enfin, les indicateurs sont des repères qui donnent sens dans un monde où l'aléatoire est fort. Ils ne sont pas isolables d'autres éléments, naturels et sociaux, qui contribuent également à définir et orienter l'action. Le moment où ils se manifestent (coucher et lever héliaques, nidification, accouplement, floraison) et les projections qui sont faites sur le futur sont des repères qui définissent des partitions temporelles socialement partagées. Elles sont néanmoins souples et adaptables aux circonstances et aux contraintes diverses (climatiques, sociales, matérielles). Les différences entre individus dans les interprétations relatives à un même indicateur confirment (et ne contredisent) pas la "validité" de la divination. S'il en était autrement toute action serait impossible.

Comme dans beaucoup de sociétés, pour les paysans aymaras la "vérité" n'existe pas une fois pour toute ; elle est éminemment relationnelle, évaluée et appréciée dans l'action, rapportée à d'autres événements²². L'erreur n'est jamais

absolue et définitive, elle peut être corrigée par la négociation, l'échange, le sacrifice, etc. Il est significatif qu'interpréter les signes de la nature, pronostiquer, rétablir l'équilibre, social et cosmique soient exprimés par un même terme, *pampachaña*²³. Les exemples d'énoncés cités ci-dessus montrent que dans les configurations divinatoires prédomine une logique ternaire : avant-pendant-après (une date, une fête), forte-moyen-faible (pluies, vents), haut-moyen-bas (nid, plante), précoces-moyennes-tardives (semailles)²⁴. Or cette logique, qui à deux termes opposés associe un centre/milieu, peut être rencontrée dans d'autres domaines : représentation du temps et de l'espace, organisation politique, système des charges, lecture de la coca, etc. (Rivière, 1983 ; Bouysse-Cassagne, 1978, 1987). Ce "milieu" est à équidistance des extrêmes. Ce ne sont cependant pas les extrêmes qui le fondent mais l'inverse : le "milieu" contient aussi les qualités des "moitiés" entre lesquelles il est situé. La recherche de l'équilibre, et la condamnation de l'excès dans tous les domaines de l'existence, est au cœur de la pensée aymara. Dès lors, la divination n'est qu'une illustration parmi d'autres de cette recherche de sens où le vrai, le juste, le bon n'existent pas en soi mais dans l'action, physique, intellectuelle, symbolique et elle n'est jamais achevée.

BIBLIOGRAPHIE

- ALBÓ X. (ed.). 1988 — *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid, Alianza América - UNESCO.
- ALBÓ X. & F. LAYME (ed.). 1992 — *Literatura aymara. Antología*. La Paz, CIPCA-HISBOL-JAYMA.
- ARRIAGA P. J. de, [1621] 1968 — *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Madrid, B.A.E., t. 209 : 197-277.
- BERG H. (Van den), 1990 — *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. La Paz, Hisbol-UCB/ISSET.
- BERTONIO L., 1612/1984 — *Vocabulario de la lengua aymara*. La Paz, CERES-IFEA-MUSEF.

22. "...truth' is in the action generated, the social reality reconstituted, and the resultant well-being of the people ; it is not to be found in an abstract system or specific verifications of separate oracular pronouncements" (Peek, 1991 : 135).

23. *Pampachaña/llampuchaña* dans le sens de rétablir l'équilibre est l'exacte fonction du chamane dans le domaine du symbolique. C'est aussi la fonction du *jilaqata*, du "chef" des *ayllu* tout au moins dans les communautés *originarias* où cette autorité a conservé des pouvoirs chamaniques. A la différence des pratiques divinatoires qui mettent directement en relation un spécialiste (chamane) et un patient venu le consulter pour rétablir un désordre quelconque, dans les pratiques réalisées au cours du cycle agricole dans les communautés étudiées, cette relation n'existe pas/plus. Les chamanes (*yatiri*) ont recours à diverses techniques de divination "inspirée" pour fixer la date et l'emplacement de certains rituels collectifs. Aujourd'hui leur fonction s'arrête là (Rivière, 1995).

24. Des énoncés binaires ou de base quatre existent cependant dans certains cas, le *piyu* par exemple, décrit ci-dessus.

- BONFIL BATALLA G., 1968 — Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada. México. *Anales de Antropología*, México : 99-129.
- BOTTÉRO J., 1974 — « Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne ». In Vernant J.P. et. al. : *Divination et Rationalité*. Paris : 70-197.
- BOUYSSSE-CASSAGNE T., 1978 — L'espace aymara ; urco et uma. *Annales* (Paris), 33 (5-6) : 1057-1080.
- BOUYSSSE-CASSAGNE T., 1987 — *La identidad aymara. aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*. La Paz, Hisbol.
- BOUYSSSE-CASSAGNE T., 1988 — *LLuvias y cenizas. Dos Pachacuti en la historia*. La Paz, Hisbol.
- CERECEDA V., 1993 — « Cette étendue entre l'Altiplano et la mer... Un mythe chipaya hors texte ». In Becquelin A., Molinié A. (éd.) : *Mémoire de la tradition*. Nanterre, Société d'Ethnologie : 227-284.
- COSTA ARGUEDAS J. F., 1967 — *Diccionario de folklore boliviano*, 2 vol., Sucre.
- CUBA DE NORDT C., 1971 — Las cabañuelas. *Allpanchis, Orakesaj Achukaniwa*, Cusco, Instituto de Pastoral Andina, 3 : 45-46.
- DESMARET A. A., 1981 — *Viracocha. The nature and antiquity of the Andean High God*, Harvard University.
- DUVIOLS P., 1971 — *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. "L'extirpation de l'idôlatrie" entre 1532 et 1660*. Lima.
- FUENZALIDA F., 1965/1980 — Santiago y el Wamani : aspectos de un culto pagano en Moya. *Debates en Antropología*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 5.
- GADE D. W., 1983 — Lightning in the Folklore and Religion of the Central Andes. *Anthropos*, Fribourg, 78 : 770-788.
- GIRAULT L., 1988 — *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*. La Paz.
- GISBERT T., 1980 — *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz.
- GISBERT T., 1991 — « La cuatripartición andina y la relación Pachacamac-Viracocha ». In Thiercelin R. (ed.) : *Andes et Méso-Amérique. Cultures et Sociétés. Etudes en hommage à Pierre Duviols*. Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, vol. I : 343-374.
- GISBERT T., 1992 — « Santiago y el Mito de Illapa ». In Xunta de Galicia : *Santiago y América*. Santiago de Compostela, Mosteiro de San Martiño Pinario : 289-295.
- GRILLO E. et. al. (ed.), 1994 — *Crianza Andina de la Chacra*. Lima, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC).
- HAMAYON R., 1990 — *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre, Société d'Ethnologie.
- HARRIS O. et T. BOUYSSSE-CASSAGNE., 1988 — « Pacha: En torno al pensamiento aymara ». In Albo X. (ed.) : *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid, Alianza América-UNESCO : 217-274.
- HÉMOND A. & M. GOLOUBINOFF, dans ce volume — « Le "chemin de croix" de l'eau. Climat, calendrier agricole et religieux chez les Nahuas du Guerrero (Mexique) ».
- HUANCA T., 1989 — *El yatiri en la comunidad aymara*. La Paz, CADA.
- KATZ E., dans ce volume — « Rites, représentations et météorologie dans la "Terre de la Pluie" (Mixteca, Mexique) ».

- KESSEL J. (Van) & D. CONDORI CRUZ, 1992 — *Criar la vida: trabajo y tecnología en el mundo andino*. Santiago.
- LECHTMAN H. & A.M. SOLDI (ed.), 1981 — *Runakunap kawsayninkupaq rurasqankunaqa. La tecnología en el mundo andino*. México, UNAM, 496 p.
- LE TACON P. et. al., 1991 — « Los riesgos de helada en el altiplano boliviano », In Morales D., Vacher J.J. (ed.) : *Actas del VII Congreso Internacional sobre cultivos andinos*. La Paz, IBTA-ORSTOM CIID Canada : 287-301 p.
- MAMANI M., 1988 — « Agricultura a los 4000 metros », In Albo X. (ed.) : *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid, Alianza América-UNESCO : 75-128.
- MARTÍNEZ G., 1983 — Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes*, 69 : 85-115.
- MESA S., DELGADO A.B. & E. BLANCO, 1997 — « Ritos de lluvia y predicción del tiempo en la España mediterránea ». In Goloubinoff M., Katz E., Lammel A. (ed.) : *Antropología del clima en el mundo hispano-americano*, T. 1, Quito, Abya- Yala : 93-128.
- MONAST J.E., 1972 — *Los indios aymaraes, ¿Evangelizados o solamente bautizados?*. Buenos Aires, Carlos Lohlé.
- MORALES D. & J.J. VACHER (ed.), 1992 — *Actas del VII Congreso Internacional sobre cultivos andinos*. La Paz, IBTA-ORSTOM CIID Canada, 427 p.
- MORLON P. (éd.), 1992 — *Comprendre l'agriculture paysanne dans les Andes Centrales, Pérou-Bolivie*. Paris, INRA.
- MORLON P., 1992 — De las relaciones entre clima de altura y agricultura de la sierra del Perú en los textos de los siglos XVI y XVII. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, Lima, 21 (3) : 929-959.
- MURRA J.V., 1988 — « El Aymara libre de ayer ». In Albo X. (ed.) : *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid, Alianza América-UNESCO : 51-72.
- NATES CRUZ B & P. CERÓN., 1997 — « “El tiempo que hace”: Percepción de los fenómenos meteorológicos entre los paeces (Colombia) ». In Goloubinoff M., Katz E., Lammel A. (ed.) : *Antropología del clima en el mundo hispano-americano*, T. 2, Quito, Abya-Yala : 57-82.
- OCHOA V., 1988 — « Leyenda sobre los orígenes del viento, granizo y helada ». In Albo X. (ed.) : *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid, Alianza América-UNESCO : 91-92.
- PAREDES M. R., [1963]/1976 — *Mitos, Supersticiones y Supervivencias populares de Bolivia*. La Paz.
- PEEK P.M., 1991 — *African Divination Systems. Ways of Knowing*. Indiana University Press.
- POLO DE ONDEGARDO J., [1559] 1916 — *De los errores y supersticiones de los indios...* Lima, Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, 1a serie, vol. III.
- POMA DE AYALA, F. G., 1614/1987 — *Nueva crónica y buen gobierno*. Edición de Murra J.V., Adorno R., y Urioste J., 3 vol., Madrid.
- RAVINES, R. (ed.), 1978 — *Tecnología andina*. Lima, IEP- Instituto de Investigación Tecnológica, Industrial y de Normas Técnicas, 821 p.
- RIVIERE G., 1987 — Quadripartition et idéologie dans les communautés aymaras de Carangas (Bolivie). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Lima, 12 (3-4) : 41-62.

- RIVIERE G., 1991 — *Lik'ichiri y Kharisiri...* A propósito de las representaciones del "otro" en la sociedad aymara. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Lima, 20 (1) : 23-40.
- RIVIERE G., 1994 — « El sistema de aynuqa: Memoria e historia de la comunidad ». In Hervé D., Genin D., Rivièr G. (ed.) : *Dinámicas del descanso de la tierra en los Andes*. La Paz, ORSTOM-IBTA : 89-105.
- RIVIERE G., 1995 — Caminos de los muertos, caminos de los vivos. las figuras del chamanismo en las comunidades aymaras del altiplano boliviano. *Antropología, Revista del pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, Madrid, 10 : 109-132.
- de ROBERT P., dans ce volume — « La pluie et le soleil, le soleil avec la lune. Climat, anomalies du ciel et maladies des plantes dans les Andes vénézuéliennes ».
- SALAZAR C., 1992 — Chap. 6, « La vision incaïque avant la conquête : le don du savoir et du pouvoir », Chap. 7, « La vision andine coloniale : résistance et appropriation ». In Sallmann J.-M. et al. (éd.) : *Visions indiennes, visions baroques : Les métissages de l'inconscient*. Paris, PUF : 151-183.
- SALLMANN J.M. et al. (éd.), 1992 — *Visions indiennes, visions baroques : Les métissages de l'inconscient*. Paris, PUF.
- TAYLOR G., 1974-1976 — Camay, camac et camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri. *Journal de la Société des Américanistes*, 63 : 230-244.
- TAYLOR G., 1987 — *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Lima, IEP-IFEA.
- THIERCELIN R. (ed.), 1991 — *Andes et Méso-Amérique. Cultures et Sociétés. Etudes en hommage à Pierre Duviols*, 2 vol., Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence.
- TSCHOPIK Jr. H., 1968 — *Magia en Chucuito*. México, Instituto Indigenista Interamericano.
- URBANO H., 1981 — *Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*. Cuzco.
- URBANO H., 1988 — Tunupa, Taguacapa, Cachi. Introducción al espacio simbólico andino. *Revista Andina*, Cuzco, 11.
- URTON G., 1981 — *At the Crossroads of the Earth and the Sky. An Andean Cosmology*. Austin.
- URTON G., 1986 — Calendrical Cycles and Their Projections in Pacariqtambo, Peru. *Journal of Latin American Lore*, 12 (1) : 45-64.
- VALIENTE T., 1992 — « Thayampita, chhijchiimpita, juyphimpita. Del viento, el granizo y la helada ». In Albo X., Layme F. (ed.) : *Literatura aymara. Antología*. La Paz, CIPCA-HISBOL-JAYMA : 63-64.
- VALLADOLID RIVERA J., 1994 — « Visión Andina del Clima ». In Grillo E. et al. : *Crianza Andina de la Chacra*. Lima, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC) : 183-232.
- WACHTEL N., 1990 — *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIe siècle. Essai d'histoire régressive*. Paris, Gallimard.
- XUNTA DE GALICIA- ARZOBISPADO DE SANTIAGO DE COMPOSTELA, 1993 — *Santiago y América*. Santiago de Compostela, Mosteiro de San Martiño Pinario.
- ZUIDEMA R. T., 1980/1989 — « El Ushnu ». In *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. Lima, FOMCIENCIAS : 402-454.

SOUTHEAST-EUROPEAN WEATHER MAGICIANS INDOEUROPEAN AGRARIAN SHAMANISM

Éva PÓCS*

ABSTRACT

Manipulating the weather played a central role in the ritual and magical activity of the European agricultural societies in the Middle Ages and the Early Modern Age. The community magicians whose most important task was to ensure the proper weather for the sake of a good crop were still active in the rural societies of Europe in the Early Modern Age. Here we are faced by a mediatory activity ensuring the well-being of people with the help of the dead : the historical, linguistic and anthropological research conducted in the past 20-30 years has revealed the probable traces of an ancient European shamanism having specific “agricultural” features. In the wake of Christianity gaining ground, the pagan world of demons and spirits assumed a Christian colouring. The Christian version of this ideology served as a background for the activity manipulating the weather carried out by the Christian Church. The new ideology transformed the original system of popular rituals and beliefs in retrospect too.

RÉSUMÉ

Magiciens du temps du sud-est de l'Europe Chamanisme agraire indo-européen

La manipulation du temps a joué un rôle central dans l'activité rituelle et magique des sociétés agricoles européennes du Moyen Age et de la Renaissance. Les magiciens communautaires dont la tâche principale consistait à assurer un climat propice à la réussite des récoltes, étaient encore actifs dans les sociétés rurales européennes à la Renaissance. Cette activité de médiation visant à assurer le bien-être des gens s'opérait avec l'aide des morts. Les recherches historiques, linguistiques et anthropologiques menées dans les 20-30 dernières années ont révélé les traces probables d'un ancien chamanisme européen avec des traits “agraires” spécifiques. Avec une emprise plus grande du christianisme, le monde païen des démons et des esprits a pris une coloration chrétienne. La version chrétienne de cette idéologie a servi de fond à une main-mise de l'Eglise Chrétienne sur la manipulation du temps. Rétrospectivement, la nouvelle idéologie a ainsi transformé le système originel de rites et de croyances populaires.

* Hungarian Academy of Sciences, Ethnographical Institute, Országház u. 31, Budapest-I, Hongrie.
E-mail : Pocs@neprajz.mta.hu

Manipulating the weather played a central role in the ritual and magical activity of European agricultural societies in the Middle Ages and the Early Modern Age. It was equally present in elite and popular culture, church and lay beliefs and rituals. The ritual systems are related to each other through the ideology constituting the background for the rituals. The original version of the ideology (which is the heritage of pre-Christian mythologies) may be discovered in the context of popular rituals, while the Christian version of this ideology served as a background for activities manipulating the weather carried out by the Christian Church. The church activity of conjuring the weather, necessarily induced this transformation¹. The new ideology transformed the original system of popular rituals and beliefs in retrospect too. Let us first take a look at the popular rituals in question.

The community magicians whose most important task was to ensure suitable weather for a good crop were still active in the rural societies of Europe in the Early Modern Age². Several types of the magicians were still known in certain regions of Central and South Eastern Europe in the Modern Age. Here we see a mediatory activity ensuring the well-being of people with the help of the dead: at the beginning of the agricultural cycles the magicians - initiated by the dead - combat *in spiritu* in other-world soul battles the “cloud-directing” demons stealing the rain or the corn, and bringing hail, or they snatch the grain from the dead for the community. The majority of the data originate from Slavic or Baltic regions but we also possess some Central European - German, Italian, even Hungarian parallels³. The historical, linguistic and anthropological research conducted in the past 20-30 years has revealed the probable traces of an ancient European shamanism

1. For the literary sources, laws, decrees, and punitive sanctions concerning ancient and medieval sorcerers see : Soldan & Heppel, 1912, Vol.I. : 1-144. ; Caro Baroja, 1961, chapters 1-1. - The most important sources about the rites performed to control the weather by the medieval church are the records of church benedictions (the most complete collection of these is : Franz, 1900, and the medieval and early modern demonological tracts (the general biographies about the most important ones : Bodin, 1591 (reprint : 1973) ; Hansen, 1901 ; Lea, 1939. The records of witch trials in Western as well as Central Europe provide a large amount of information about popular weather magicians. Evidently we have no such sources from the parts of Eastern Europe where witch persecution was unknown ; in these regions however the ritual practice of the weather magicians of the village communities survived for a longer time, indeed, sometimes almost to the present.

2. For the pre-Christian “pagan” beliefs and magical devices integrated into the belief-system and rituals of the medieval church see : Franz, *op. cit.* I : 1-69 ; Brown, 1970.

3. The first general data about such magicians is in Moszynski’s work, 1967 : 651-654 ; he presents data from Southern and Western Slav regions. Ginzburg (1966) was the first to open up a rich source of relevant data from early modern historical sources about the Northern Italian magicians called *benandanti*. These are very similar to one type of Croatian and Serbian weather magicians, but Ginzburg found parallels also in the Alps and the Baltic regions. Moszynski (*loc. cit.*) also drew attention to Caucasian-Iranian connections later emphasized by Ginzburg (1989) as well. For other types of magicians in the Balkans, their activity, the *táltos* their Hungarian equivalent, and their relation to shamanism and witchcraft see also : Klaniczay, 1984 : 404-422 ; Pócs, 1989(a) : 215-276 ; 1989(b) : 53-61. Some of them, e.g. the “winged” magician or the “eagle-man” and “snake-man” /the Bulgarian *zmej, majevit covek*), fulfilled their communal roles up to the most recent times. We know of magicians delivering good weather from other parts of Europe as well (especially from the records of witch trials,

having specific “agricultural” features which were partly shared by ancient Eurasian shamanism, rooted in hunting cultures, and were partly different from their own⁴.

The mythology of these rituals is actually shared by all the peoples concerned. Thus regulating the weather is connected to certain demons dwelling in the clouds, in the wind, in storms - in an archaic “other world” made up of clouds. These “cloud-directing” spirits play the role of guardian spirits as the ancestors of the community. (Such guardian spirits survived up to the Modern Age mainly at the Balkans and among the Eastern and Western Slavic peoples, *e.g.* in beliefs according to which the “cloud-directing” spirits of neighbouring villages engage in storm battles with each other for a good crop for their own communities⁵. It is in the same “transitory space” that periodical revenants more or less identical with the cloud-directing spirits appear: they are the dead of the family or the community who, at the beginning of the year or the agricultural seasons, call upon the living and demand certain sacrifices in return for exerting a favourable influence on agricultural fertility. In the mythology of all the European peoples the dead haunting periodically are responsible for agricultural fertility and, related to this role, they are the regulators of the *rain*⁶. The picture is supplemented - in the reconstructed mythology of almost all European peoples - by the figure of the storm demon appearing as a dragon. The dragon regulating the weather also plays the role of the guardian spirit or in several regions it had contacts with the ancestor, the “good dead” of the community⁷.

see *e.g.* Dienst (1986 : 70-94) ; Valentinitich (1987 : 297-316)), but these magicians did not necessarily possess the “shamanistic” features of the *benandanti* and their Slav and Baltic relations (even though certain Swiss and Austrian data about the above-mentioned *tempestatum ductores* may refer to such magicians akin to some “shamanistic” types of Balkan magicians). The assumed ritual activity of the Hungarian *táltos* as weather magician, fits into the ritual systems of the Southern Slav magicians in most of its features (thus, beside its supposedly Turkic origins it bears many characteristics of an inferred Indoeuropean shamanism.).

4. In his book about the “origins” of the witches’ Sabbath, Ginzburg (1989) analyzing further historical and archeological evidences, concludes that Indoeuropean shamanism - through Thracian and Scythian connections - has principally Iranian origins. This theory has its precedents in the works of *e.g.* Meuli (1975, vol.II : 817-879) and Closs (1968 : 289-302).

5. For discussion of storm-demons, demons in the clouds, cloud directing spirits see : Franz, *op. cit.* vol. I. : 19-27 ; Moszynski, *op. cit.* : 651-653 ; Rohde, 1925, vol. I. : 248-249 ; Lawson, 1910 : 283 ; Marinov, 1914 : 213-214 ; Kelemina, 1930 : 40-41 ; Meisen, 1935 ; Runeberg, 1947 : 118-119 ; Djordjevic, 1953 : 237-243 ; Boskovic-Stulli, 1960 : 285-286. Muslea & Birlea, 1970 : 182-184 ; Zecevic, 1981 : 123-125, 149 ; Pócs, 1989b : 17-18.

6. No general account has yet been published about the dead reappearing among the living to provide agricultural fertility on the feast-days; for certain aspects of the phenomenon see : Rohde, *op. cit.* vol.I. : 246-249 ; Murko, 1910 : 79-160 ; Ränk, 1949 ; Ranke, 1951 ; Lecouteux, 1987 : 232-248. The syncretic mythology and cult of the Southeast European fairies has been enriched by many features of an archaic Slav (Ancient Greek, Thracian) cult of the dead as well : the offerings to the fairies are often clearly offerings to the dead to ensure fertility. See *e.g.* : Lawson, *op. cit.* : 130-173 ; Pócs, 1989b : 47-53.

7. Some of the most important works from the numerous books about the European weather-demon dragons : Mackensen, 1929/30 : 363-404 ; Dukova, 1970 : 209-252 ; Benovska-Sabkova, 1992. Information about the guiding-spirit dragons especially the Slav and Rumanian traditions are well-known, see *e.g.* : Marinov, *op. cit.* : 208-209 ; Muslea & Birlea, *op. cit.*, 182-189 ; Georgieva, 1983 : 79-85.

The other important basic precept of “weather conjuring mythologies” in Europe is that man may influence the demons bringing bad weather and rain, as well as to ask their assistance in manipulating the weather (Franz, *op. cit.* vol. II. : 27-28). Weather magicians calling upon the storm demons for help were the Greek and Byzantine “cloud leaders”, the *nephodioktai*, such were the *tempestatum ductores* (“weather conductors”) mentioned in the medieval church sources (Franz, *op. cit.* vol. II. : 28. (relevant Vth and VIIth century data); *op. cit.* vol. II. : 37; Cohn, 1975 : 153-154.), as well as the weather magicians possessing shamanistic abilities mentioned above. In this specific European agricultural shamanism a fundamental role was played by the above-mentioned storm demons, the dead visiting the living periodically as the magician’s guardians and calling spirits and *alter egos*. (Certain types of the magicians can be identified just on the basis of the properties of the calling and guardian spirits.) The Southern Slavic, Eastern Slavic and Baltic wind magicians (*stuha*, *planetnyk*, *oblocnik*, *chmurnik*, etc.) were “carried away” by the wind, i.e. they joined the spirits travelling in the wind. The “werewolf-magician”, born with a caul (the Slovenian, Croatian, Baltic, Italian *kresnik*, *vedomec*, *benandante*), as well as the Bulgarian, Serbian “dragon-man” and “eagle-man”, born from an animal father and in snake skin or with wings, have *alter egos*, guardian spirits of animal shape, who are the ancestors of the community. At the same time these play the role of the storm demon. The guardian spirits of two neighbouring communities or villages shaped like a wolf, a dog, an eagle, a rooster, etc. fight battles against each other: in that fight they win from each other the precipitation for the benefit of their village and at the expense of the neighbouring one⁸. It is characteristic of each type of magicians that, fulfilling their task as a shaman, they fall into a trance at the time of a storm or when a hail storm is coming; and their souls, leaving their bodies, join these battles, fought among the guardian spirits of the communities, which can be characterized by the archaic oppositions of own-alien/good-bad. The myths of the fight between the guardian spirits are related to further mythologem: the fight between the Thunder God and the beast of the underworld. In that context the magicians represent the proteges of the Thunder God (the Slavic Perun, the Baltic Perkunas, Perkons), therefore we are also faced with shamanism related to the old Indoeuropean or Balto-Slavic Storm God in the reconstructed system of rituals⁹.

It is worth looking at the context in which these magicians appear in the sources of elite culture. First, however, the weather magicians of elite culture have to be discussed briefly. The equivalents of all the known roles of popular magic

8. For a detailed description of these rites and beliefs as well as the categorization of magicians see : Moszyński, *op. cit.* : 651-654 ; Bošković-Stulli, *op. cit.* ; Zečević, *op. cit.* : 149-151 ; Ginzburg, 1966 ; Klaniczay, *op. cit.* ; Pócs, 1989a, 1989b.

9. For these attempts of reconstruction see : Ivanov & Toporov, 1970, vol. II. : 1180-1206 ; Pócs, 1993 : 23-31.

(necromancy, catching thieves, love magic, healing, etc.) are to be found in elite culture, namely in its sources of the Early Modern Age, with one exception: weather magic whose function is specifically related to the agricultural population¹⁰. There was still a practice of weather magic serving the village people but it was not in the hands of the literate urban strata who practised ritual magic but in those of the priests, monks, representing a part of *benedictions* ¹¹. In addition to healing, the richest field of these rituals of the medieval church was begging for rain as well as fending off bad weather and hail. This ecclesiastic practice played a role identical with that of lay, popular magic: both were active in identical spheres of private and public lives, that is rendering assistance in the crisis situations of human life. The treasurehouse of benedictions (objects, gestures, texts) was mostly inherited from pre-Christian “pagan” magic and there was constant interaction with popular magic during the whole period of the Middle Ages. The only difference is that those magical rituals lived in the hands of the priests as part of the official church rituals or at least as a practice of the priests tolerated by the church. At times the rites of the church replaced the popular activities, at times it was carried out in parallel with the popular methods of lay magicians, in the field of influencing the weather just as in the other spheres of magic. Franz (*op. cit.* vol. I. : 38-70.) lists a number of “pagan” elements in the Church rites related to the weather (processions begging for heavenly blessings on the crops, patron saints of the rain, cults of patrons of the weather), and many movements of the lay, popular practice co-existing beside official rites (*e.g.* throwing water on the icons of patrons of the weather, processions to rivers, using relics for rain-magic, clamouring as a protection against the weather-demons, shooting and ringing bells against storms, etc.). Dienst (*op. cit.* : 86.) reports similar syncretic practices evoking rain or dispelling storm from XVIth-XVIIth century Austria.

But why was there need for the magic of the priest if its popular experts also existed ; why did the priest have to stand on the main square of the village when a cloud of hail was approaching, fending off the demons bringing storm clouds by cursing them? Why was the *tempestatum ductor* not sufficient - who could also send away the storm clouds with the help of incantation or by sending his soul to the clouds with shamanistic methods in order to fight the bad demons ? Obviously because that was a “pagan” affair which in theory was prohibited by the Church in every respect. Even though the priests “used” the popular methods, they objected

10. We have a quite detailed picture of the elite and popular magicians in early modern England and France (see : Thomas, 1978 : 264-265 ; Kieckhefer, 1976 ; Peters, 1978 : 165), but weather magic as a popular, rural practice, was probably typical in the whole of Europe. This is shown by the data about weather magicians in the records of witch-trials (see note 31), or. *e.g.* data about weather-magic in the villages of the Alps-region are published in Rochholz, 1862 : 10. For the medieval and early modern data see : Franz, *op. cit.* vol. I. : 27-33.

11. The most complete general description of the rites of the medieval Church performed to influence the weather : Franz, *op. cit.* vol.II. : 1-123.

to them on an ideological basis: the one practising magic could not be the magician forging an alliance with the pagan demons; it could only be the priest calling God and His saints for help as is pointed out by Keith Thomas (op. cit. : 277.) : “*The Medieval Church had tried to counter popular magic by providing a rival system of ecclesiastic magic to take over its place.*”

In the wake of Christianity gaining ground, the pagan world of demons and spirits assumed a Christian guise: the storm spirits, the cloud spirits, just like the dragon-weather demon were transformed into the Satan or the Devil. The Christian Devil's main ancestor is the world of demons dwelling in the space between the sky and the earth, including the shamanistic magicians' calling and guardian spirits and *alter ego* spirits. It is well-known that the dragon was identified with Satan as far back as the early centuries of Christianity. Obviously, in the eye of the priest it is the Devil and not the wind spirits who brings hail and bad weather¹². The magicians, supported by the one-time storm spirits, transformed into the Devil; they manipulated the weather with the help of the Devil but no longer in the interest of the well-being of their community but - inspired by Satan - at the expense and to the detriment of their community: they brought hail, drought, devastating weather to their village. According to this new fiction created by the Church, the popular magician (originally - and in reality continually - engaged in benevolent magic) was transposed to the side of the Devil and has become the enemy of the priests¹³. The views of canonical demonology resulted in the development of the image of the “magician bringing on bad weather with the help of infernal powers” in most parts of early modern Europe, both in the elite and the popular cultures: in the belief-system of the clergy as well as the folklore¹⁴.

We are familiar with a number of benediction texts of weather magicians which not only send away the demon bringing storms but stand up against the “bad” magicians, the *tempestatum ductores*, being the allies of the storm demon

12. For the identification of Satan with a dragon - thus with a nature demon bringing storm or stealing rain - see : Franz, *op. cit.* vol.II. : 19-37. In the early Christian period, in the works of the Fathers of the Church, we can find examples of substituting wind-demons and cloud-conducting spirits with Christian devils : Franz, *op. cit.* vol. II. : 24-26. About “popular demon - Satan” development see : Thomas, *op. cit.*, chapter “Magic and Religion”.

13. On the gradual development of a “divine - diabolical” polarization and the ranking of popular sorcery and magic to the “diabolical” side in early modern Europe see : Thomas, *loc. cit.* On Central-Eastern European popular demonology becoming diabolical within this process, see : Pócs, 1991-1992.

14. For accounts of the doubts and debates in the Church, the changes in demonological views, the prohibitions and synod decrees (from the 4th century to early modern times) concerning the question of whether humans are capable of influencing the weather with or without devils' help : Franz, *op. cit.* vol.II. : 28-34, 110-115 ; Soldan & Heppe, *op. cit.* vol.I. : 87, 111, 131, 176-182, 217-219, 237. At the time of the great German wave of persecution the spiritual leaders of the witchhunt, Lutheran and Catholic demonologists alike, had long debates about the question whether humans could cause storms and hailstorms to destroy the crops with the help of devils, or whether hailstorms were divine punishment, or maybe merely tricks of Satan : Midelfort, 1972 : 36-58.

transformed into the Devil, too. The following is a benediction from Lausanne dating back to 1500 (Franz, *op. cit.* vol.II. : 117), aimed against hail:

*Adiuro vos, angelos tenebrarum
et omnes incantatores malorum
et omnes ministros sathane,
quibus aquas coadunare ventis permittitur,
ut tempestates mitigentur,
ne nocentes sint in finibus istis et in illis,
quas superius diximus,
sed revertimini retrorsum
et ite in diversis montibus et locis desertis,
ubi nullus homo habitat
nec aratur nec seminatur...*

What is interesting about this example - in addition to the priest and the magician opposing each other - is that it is a text known up to the present day as incantation from the practice of village magicians, which underlines the essential identity of the store used by elite magic on the one hand and by popular magic, on the other¹⁵. To give an example of popular practice: the use of the same formula was one of the charges against a German weather-magician witch. The records of the trial contain the text of the formula (Behringer, 1988 : 203), or *e.g.* a XXth century Hungarian village magician used the following magic formula to dispel a cloud bringing hail (Kallós, 1966 : 156):

*Go away, go away ye hailstorm to the cliff
where no man ploughs, no man sows,
where no black cock crows,
no black horse neighs,
no black dog barks,
no one eats leavened bread...*

Let us illustrate the opposition of priests and sorcerers and at the same time the connections between the elite and popular rites with another vivid example: according to the XIIIth century legend of St Hildulf, the monks in the monastery of Moyon Moutier employed the eucharist to protect them against hailstorm; the crops all around the neighbourhood were destroyed, but the hail did not cause any damage to the monastery and its vicinity in spite of all the efforts of the *tempestatum ductor* (Franz, *op. cit.* vol.II. : 37, 69-70). According to beliefs from the modern period the efforts of the rural sorcerer who protects his village from hail have similar

15. For the origins and spreading of the storm-dispelling formula that was widely known in the whole of Europe and applied by priests and monks as well as peasants see : Ohrt, 1936 : 49-58.

results, see e.g. Hungarian “*garabonciás*” stories published by Erdész (1984 : 114-138), or Croatian ones published by Jagić (1877 : 437-481).

In Church rituals and in those of popular magicians, one type of benevolent magic was active, in opposition to another benevolent type. The new concept of the two opposing each other yielded the following result: in accordance with the archaic opposition of own-alien/good-bad, the other party - looked at from the angle of the individual - has become an enemy: The “good magician” is the priest, the “bad magician” is the popular magician, the *tempestatum ductor*, carrying on the pagan tradition. In this way, the contrast of the elite and the popular, the church and the lay, the priest and the magician, has developed a counter view of the opposition of own-alien, good-bad as well. It is not a chance occurrence that, in the eye of the village people, looked at “from below”, the reverse of the above fictitious enemy picture can also be perceived: according to Greek, Romanian, Bulgarian belief legends of today, the priest performs a “counter-magic” in opposition to the beneficial operation of the weather magicians and he is the one to bring hail to the village! (Kretzenbacher, 1968 : 122 ; Bošković-Stulli, 1953 : 338).

As a result of the tendency of storm spirits and weather demons being transformed into the Christian Satan, the demonized versions of shamanistic magicians integrated into Christianity came into being: the legend figures of magicians, bringing bad weather, hail and controlling rain¹⁶. This is a myth created as a result of ideological restructuring; we possess no data related to a negative weather magic actually carried out. Neither do we have data testifying to real magicians’ activity aimed at generating drought or hail. If we analyze witch trials from this aspect, we find that at certain periods of European witch-persecution in some areas (e.g. the canton of Lucerne or Styria), the most frequent charge against witches was actually the negative manipulation of the weather with black magic (Sacher, 1947 : 25 ; Ilwolf, 1897 : 187). Summarizing all the data of the Austrian witch-trials hitherto published, Schönleitner comes to the conclusion that the charge of manipulation of the weather, which appears in 19% of the cases is the second most frequent accusation, surpassed only by alliance with the Devil (21%), while the charge of causing illness to humans is present only in 11% of the cases! In XVIIth-XVIIIth century Austrian trials a vast number of witnesses claimed that the witches caused avalanches, floods, droughts, and hail which destroyed their orchards and vineyards (Valentinitsch, 1987 : 314) ¹⁷.

16. For a fuller discussion of this problem see : Pócs, 1988 : 145-170, where the bibliography of the relevant Central-Southeast European works can be found. Some of the most important ones among these : Kretzenbacher, *op. cit.* ; Erdész, *op. cit.* ; Jagić, *op. cit.* ; Gaster, 1883 : 281-290.

17. Further charges of manipulation of the weather in Austrian and German witch-trials are contained in: Dienst, 1986 : 86-87 ; Behringer, *op. cit.* : 62-64 ; Soldan & Heppe, *op. cit.* vol.I. : 231, 248, 260 ; Midelfort, *op. cit.* : 88.

black magic. If we examine the methods they were said to employ to bring on drought and storm, we find that these are perfectly identical with the positive weather-magic practised by either popular magicians or the clergy (e.g. dousing water, shooting into the clouds, using rain-stones, sacred objects, storm-dispelling formulae)¹⁸. Thus it is evident that the manipulation of the weather attributed to witches was considered to be negative only from a different point of view: the image of the witch bringing on bad weather with black magic was the invention of theologians who put the demonology of witch-persecution into writing. Witches are to a certain degree simply the “negative” versions of popular weather magicians.

To return to weather magicians making alliances with Satan, their mythical figures are still alive in legends all over Europe. The Medieval Theophil legend, from which the legends of the Modern Age originated, had no relation to the weather magicians at that stage (Palmer & More, 1936). That is why it is remarkable that the most widely spread types of the legends of Devil alliance of the Modern Age are related solely to them (*Fahrende Schüler*, *šolomonar*, *garabonciás*, etc.)¹⁹. It is no chance occurrence that the weather magicians became the main characters of this group of legends: for in relation to their key figure, the fiction of the alliance with the Devil was formulated in a rather natural manner. In these legends the soul animals, *alter ego* spirits of the above-mentioned shamanistic magicians, appeared as the helping Devil or Devil forging an alliance. The main motive of the legends is to generate a storm with the assistance of the Devil. In this context the storm and the hail represent the attack by the magician against his own community for he is performing magic as a result of the Devil’s inspiration. In addition, certain motives also point to the original functions of the shamanistic magicians; while other motives are the diabolical transformations of the positive deeds, traits of the shamanistic magicians (e.g. instead of the heavenly “fiery” storm God, it is the “wet” monsters of the underworld which inspire the magician)²⁰. Therefore the ideological transformations described above created the fictitious enemy figure of the “black magician” by transforming the popular weather magician of good intentions.

If we now leave the perspective of specific opposing parties and cast a sweeping glance at this system, it seems that each and every social stratum of Europe, her ecclesiastic and mundane dignitaries, the people and their leaders, laymen and literate people equally tried to manipulate the weather in crisis situations, with the assistance of supernatural powers - beginning from ancient times up to the Modern

18. For more about the weather-magic devices of the persons accused of witchcraft which are quite similar in different parts of Europe : Franz, *op. cit.* vol.II : 38 ; Soldan & Heppe, *op. cit.* vol.I : 236-240. Runeberg, *op. cit.* : 171-173 ; Byloff, 1902 : 16, 325 ; Ilwolf, *op. cit.* : 187 ; Valentinitisch, 1987b : 372 ; Biedermann, 1987 : 168-170 ; Sacher, *op. cit.* : 25-26, 72-73, 87 ; Tkalcic, 1892 : 17, 71 ; Bošković-Stulli, 1991-1992 ; Krauss, 198 : 81-83 ; Kelemina, *op. cit.* : 247 ; Schram, 1970, vol.I : 542 ; vol.II : 14, 711-712, 721, 724.

19. See the bibliography given in note 16.

20. See : Pócs, 1988.

The rain - or storm-witch is surrounded by numerous beliefs: *e.g.* he or she dances or fights with the witches of the neighbouring villages in the clouds, just like cloud-controlling spirits do. These beliefs are suspect: they are often clearly the characteristics of a benevolent weather-magician, not of a witch, performing Age. To that end, they all possessed the necessary instruments, analogous with each other to a significant extent. They used these instruments for identical purposes but in the spirit of different ideologies; however, those different ideologies did not differ from each other fundamentally, rather they were the transformations of the same system of views growing out of each other, and built one upon the other.

BIBLIOGRAPHY

- BEHRINGER W., 1988 — *Mit dem Feuer vom Leben zum Tod. Hexengesetzgebung in Bayern*. München. Hugendubel.
- BENOVSKA-SABKOVA M., 1992 — *Zmejat v blgarskija folklor*. Sofia
- BIEDERMANN H., 1987 — « Schaden und Abwehrzauber ». In Valentinitich H. (éd.) : *Hexen und Zauberer. Die Große Verfolgung - ein europäisches Phänomen in der Steiermark*. Graz - Wien, Leykam Verlag.
- BODIN J., 1591 — *De Magorum Daemonomania. Vom Außgelasnen Wütigen Teuffelßheer* etc., dt. von Johann Fischart. Straßburg (Reprint Graz 1973, with introduction of H.Biedermann)
- BOŠKOVIC-STULLI M., 1953 — Splet naših narodnih praznovjerja oko vještice i popa. *Bilten Instituta za Proncavanje Folklor* (Sarajevo), 2 : 437-342.
- BOŠKOVIC-STULLI M., 1960 — Kresnik-Krsnik, ein Wesen aus der kroatischen und slovenischen Volksüberlieferung. *Fabula* (Berlin), 3 : 295-298.
- BOŠKOVIC-STULLI M., 1991/92 — « Hexenprozesse und Hexensagen in Kroatien ». In Klaniczay G., PÓCS É. (eds.) : *Witchbeliefs and Witchhunting in Central and Eastern Europe*. Budapest, Acta Ethnographica 37 : 143-171.
- BROWN P., 1970 — « Sorcery — demons and the rise of Christianity: from late Antiquity into the Middle Ages ». In Douglas M. (ed.) : *Witchcraft Confessions and Accusations*. London, Tavistock : 17-45.
- BYLOFF F., 1902 — *Das Verbrechen der Zauberei (Crimen magiae)*. Graz.
- CARO BAROJA J., 1961 — *Las brujas y su mundo*. Madrid.
- CLOSS A., 1968 — Der Schamanismus bei den Indoeuropäern. *Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft*. 14 : 289-302.
- COHN N., 1975 — *Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt*. London.
- DIENST H., 1986 — "Magische Vorstellungen und Hexenverfolgungen in den österreichischen Ländern (15. bis 18. Jahrhundert)". In Zollner E. (ed.) : *Wellen der Verfolgung in der österreichischen Geschichte*. Wien : 70-94.

- DJORDJEVIC T.R., 1953 — Veštica i vila u našem narodnom verovanju i predanju. Vampiri i druga bita u našem narodnom verovanju i predanju. *Srpski Etnografski Zbornik* (Beograd), 66 : 5-255.
- DUKOVA U., 1970 — Das Bild der Drachen im bulgarischen Märchen. *Fabula* (Berlin), 11 : 209-252.
- ERDÉSZ S., 1984 — *Kígyókultusz a magyar néphagyományban*. [Snake cult in Hungarian folk belief]. Debrecen.
- FRANZ A., 1900 — *Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter I-II*. Freiburg i. Breisgau
- GASTER M., 1883 — Scholomonar, d.i. der Grabancijas dijak nach der Volksüberlieferung der Rumänen. *Archiv für Slavische Philologie* (Berlin), 7 : 281-290.
- GEORGIEVA I., 1983 — *Blgarska narodna mitologija*. Sofia.
- GINZBURG C., 1966 — *I Benandanti. Stregonerie e culti agrari tra cinquecento e seicento*. Torino, Einaudi.
- GINZBURG C., 1989 — *Storia notturna. Una decifrazione del Sabba*. Torino, Einaudi.
- HANSEN J., 1901 — *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgungen im Mittelalter*. Bonn.
- ILWOLF F., 1897 — Hexenwesen und Aberglaube in Steiermark. Ehedem und jetzt. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 7 : 184-196.
- IVANOV V.V. & V.N. TOPOROV., 1970 — « Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent : reconstruction du schéma ». In Pouillon J., Maranda P. (éd.) : *Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son soixantième anniversaire*. Paris, vol. II : 1180-1206.
- JAGIC V., 1877 — Die südslavischen Volkssagen von dem Grabancijaš dijak und ihre Erklärung. *Archiv für Slavische Philologie* (Berlin), 2 : 437-481.
- KALLÓS Z., 1966 — Ráolvasás a moldvai és gyimesi csángóknál. [Incantations at the Moldva and Gyimes Csángós]. *Műveltség és Hagyomány*, 8 : 137-157.
- KELEMINA J., 1930 — *Bajke in pripovedke slovenskego ljudstvas mitološkim uvodom*. Celje.
- KIECKHEFER R., 1976 — *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*. London, Routledge.
- KLANICZAY G., 1984 — « Shamanistic elements in Central European Witchcraft ». In: Hoppál M. (ed.) : *Shamanism in Eurasia*. Göttingen : 404-422.
- KRAUSS F. S., 1908 — *Slavische Volksforschungen*. Leipzig.
- KRETZENBACHER, L., 1968 — *Teufelsbündner und Faustgestalten im Abendlande*. Klagenfurt.
- LAWSON J. C., 1910 — *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study of Survivals*. Cambridge.
- LEA H. C., 1939 — *Materials toward a History of Witchcraft*. Philadelphia.
- LECOUTEUX C., 1987 — *Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im Mittelalter*. Köln - Wien.
- MACKENSEN L., 1929/30 — « Drache ». In Hoffmann-Krayer E., Bächtold-Stäubli H. (eds.) : *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Berlin - Leipzig, vol. II : 363-404.

- MARINOV D. 1914 — Narodna vjara i religiozni narodni običaji. *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis* (Sofia), 28.
- MEISEN K., 1935 — *Die Sagen von wütenden Heer und wilden Jäger*. Münster.
- MEULI K., 1975 — « Scythica ». In: *Gesammelte Schriften*. Basel - Stuttgart, vol.II : 817-879.
- MIDELFORT H.C. E., 1972 — *Witch-hunting in Southwestern Germany, 1562-1684. The Social and Intellectual Foundations*. Stanford.
- MOSZYNSKI K., 1967 — *Kultura ludowa slowian II. Kultura duchowa I*. Warszawa (1st ed. Kraków, 1929).
- MURKO M., 1910 — Das Grab als Tisch. *Wörter und Sachen*. 2 : 79-160.
- MUSLEA I. & O. BIRLEA., 1970 — *Tipologia folclorului din raspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*. Bucuresti.
- OHRT F., 1936 — Über Alter und Ursprung der Begegnungssegen. *Hessische Blätter für Volkskunde*, 35 : 49-58.
- PALMER Ph.M. & R.P. MORE, 1936 — *Sources of the Faust Tradition from Simon Magus to Lessing*. London.
- PETERS E., 1978 — *The magician, the Witch, and the Law*. Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press.
- PÓCS É., 1988 — Sárkányok, ördögök és szövetségeseik a délszláv-magyar kapcsolatok tükrében [Dragons, devils and their alliances. Analysis on South-Slavic and Hungarian Folk Beliefs]. *Folklór és tradíció* (Budapest), 6 : 145-170.
- PÓCS É., 1989a — « Hungarian Táltos and His European Parallels ». In Hoppál M., Penttikkäinen J. (ed.) : *Uralic Mythology and Folklore*. Budapest-Helsinki : 215-276.
- PÓCS É., 1989b — *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*. Helsinki, FF Communications N°. 243.
- PÓCS É., 1993 — « Le sabbat et les mythologies indo-européennes ». In Jacques-Chaquin N., Préaud M. (éds.) : *Le sabbat des sorciers en Europe. XV^{me}-XVIII^{me} siècles. Actes du Colloque international, Saint Cloud, nov. 1992*. Grenoble : 23-31.
- PÓCS É., 1991/92 — « The Popular Foundations of the Witches' Sabbath and the Devil's Pact in Central and Southeastern Europe ». In Klaniczay G., Pócs É. (eds.) : *Witch Beliefs and Witchhunting in Central and Eastern Europe*. Budapest, Acta Ethnographica 37 : 305-370.
- RANKE Kurt., 1951, — *Indogermanische Totenvereherung I. Der dreißigste und vierzigste Tag im Totenkult der Indogermanen*. Helsinki, FF Communications N°.140.
- RÄNK G., 1949 — *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens*. Helsinki, FF Communications No.137.
- ROCHHOLZ., 1862 — *Naturmythen*. Leipzig
- ROHDE E., 1925 — *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Tübingen (1st ed. 1893).
- RUNEBERG A., 1947 — *Witches, Demons and Fertility Magic*. Helsingfors.
- SACHER J., 1947 — *Das Hexenwesen in Kanton Luzern nach den Prozessen von Luzern und Sursee 1400-1675*. (Dissertation Freiburg). Luzern.

- SCHRAM F., 1970 — *Magyarországi boszorkányperek 1529-1768* [Hungarian Witch-trials], vols.I-II. Budapest.
- SOLDAN W.G. & H. HEPPE, 1912 — *Geschichte der Hexenprozesse*. München, Max Bauer.
- THOMAS K., 1978 — *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-century England*. London, [1st ed. 1971].
- TKALČIĆ I., 1892 — Izprave o progonu vještica u Hrvatskoj. *Starine*, 25 : 1-102.
- VALENTINITSCH H., 1987a — « Die Verfolgung von Hexen und Zauberern im Herzogtum Steiermark - eine Zwischenbilanz ». In Valentinitzsch H. (ed.) : *Hexen und Zauberer. Die Große Verfolgung - ein europäisches Phänomen in der Steiermark*. Graz - Wien, Leykam-Verlag : 297-316.
- VALENTINITSCH H., 1987b — « Hexenwahn und Hexenprozesse im untersteirischen Markt Tüffer/Laško im ausgehenden XVII^e Jahrhundert ». In : *Geschichte und ihre Quellen. Festschrift für Friedrich Hausmann zum 70. Geburtstag*. Graz : 367-378.

LES ALÉAS DU CLIMAT

SAINT GAUDÉRIQUE ET LA PLUIE EN PYRÉNÉES CATALANES DE LA FERTILITÉ AUX GRANDES INONDATIONS

Jean-Louis OLIVE *

RÉSUMÉ

Saint Gaudérique, vénéré au mont Canigou depuis environ 1014, est le patron des laboureurs catalans et occitans. Le saint thaumaturge est invoqué pour obtenir l'eau du ciel et, lorsqu'il pleut excessivement, le soleil. Entre les années 1014-1783, nous pouvons énumérer plus de 800 descentes du Canigou (grandes processions des reliques dans la plaine du Roussillon, suivant l'itinéraire de la Vallée de la Têt). Également réputé en Principauté de Catalogne (Espagne), il y fait l'objet d'un culte, qui semble aujourd'hui "récupéré" par l'identité ethnique des Catalans - lesquels voient dans le saint leur avocat, à la fois protecteur de la fertilité et conservateur des limites territoriales.

La "Fête Majeure" du saint des Pyrénées Orientales (*dies natalis*) échoit le 16 octobre, et cette date coïncide précisément avec la période optimale de retour des grandes inondations de l'automne. Forts d'une projection statistique de près de 120 cas de crues (*aiguats*), échelonnés sur une chronologie de dix siècles, nous savons que c'est à cette date que se sont produits le plus grand nombre d'orages. Le dernier qui survint fut celui du 16 octobre 1940 (terrible selon la tradition populaire), et les spécialistes du climat et de la géomorphologie supposent que nous avons désormais atteint la période maximale de retour (cinquantenaire, centenaire, cent-cinquantenaire). La dévotion au saint accuse également une croissance dans les années 1990. Nous proposons donc ici l'étude ethnologique des faits, en l'instruisant d'une vision plus anthropologique et comparative (autres protecteurs et cas analogues au sud de la France et au nord-est de l'Espagne).

ABSTRACT

**Saint Gauderic and the rain in the Catalanian Pyrenees :
From fertility to flood**

Venerated at the Canigoo mountain (in the French Pyrenees) since the year 1014, Saint Gauderic is the Catalanian and Occitanian ploughmen's patron. The wonder-worker saint is invoked to obtain heaven's water and, when it rains too much, sunny weather. Throughout the years 1014-1783, we can identify more than 800 "descents" of the Canigoo's (large processions of his holy

* Université de Perpignan. Faculté de Lettres et Sciences humaines. 52, Av. de Villeneuve, 66860 Perpignan cedex. E-mail : jlo@free.fr

body to the Roussillon's plain, through the Tet's valley). Also famous in the Principality of Catalonia (Spain), he is venerated there, and today is being reclaimed by the Catalanian ethnic identity - they look on this saint as their intercessor, either their fertility's protector or their land's border keeper.

The "major feast" of the oriental Pyrenees' saint (*dies natalis*) falls on October 16th : this date coincides precisely with the major occurrence of the Autumn's inundations. Based on a statistical projection of about 120 cases of flood (*aiguats*), over a chronological scale of 10 centuries, we know that the greatest number of storms happened on this date. The last -disastrous- one occurred on 16th October 1940. The specialists of climate and geomorphology suggest that we have now reached the paroxistic time of recurrence (fifty, one hundred, one hundred and fifty years). Devotion to the Saint has increased in the 1990s. Therefore we propose here an ethnological study of this case, clarified by more anthropological and comparative vision (other saints, and analogous cases in the South of France and Northeast of Spain).

Le 16 et le 17 octobre 1940, des contreforts du Canigou au Costabonne, et le long de la chaîne formant la ligne de démarcation entre la France et l'Espagne, il se produisit des phénomènes jusque-là inconnus des populations du Vallespir : Les chroniqueurs qui relatèrent les inondations du 16 octobre 1763 font état de faits de même nature (...). Des sources énormes jaillirent subitement de terre et arrachèrent, en se précipitant violemment dans les rivières, tout ce qui se trouvait sur leur passage (Ribes, 1980-84 : 184).

Le 16 octobre 1940, date attribuée à la fête patronale de saint Gaudérique (*dies natalis*), des nuées noires et denses s'amassèrent sur le massif du Canigou et, en quelques heures, de violents orages sinistrèrent les vallées nord-catalanes. Après trois jours de déluge effroyable, le bilan s'avéra funeste, "dégâts considérables et nombreux morts dont quarante-huit pour la seule vallée du Tech" (Soutadé, 1983 : 9 ; Bécat, Soutadé *et al.*, 1993). La mémoire collective, augmentée d'une lourde production scientifique et littéraire¹, conserve le souvenir de ces journées comme celui d'un cataclysme surnaturel. Notre bibliographie, s'il en est besoin, témoigne abondamment des faits autant que de leur considérable empathie dans l'imaginaire contemporain des Catalans (Soutadé, *ibid.* ; Bécat, Soutadé *et al.*, *ibid.*).

Lors du colloque commémorant le cinquantenaire de ces événements tragiques en 1990, le nom de saint Gaudérique fut cité à diverses reprises, par divers informateurs et érudits locaux. Se référant à la tradition orale, ces derniers sont parfois même allés jusqu'à prêter au saint thaumaturge la responsabilité directe de ces pluies catastrophiques. Lors d'une telle intervention en colloque (Casino de Vernet-les-Bains), divers habitants de la commune se sont insurgés contre ce type d'interprétation abusive. Dès le 16 octobre 1940 au soir, dans cette même ville

1. Notamment les romans de : Llory, 1990 ; Maurette, 1982 (témoignages sur la crue de 1940) ; Simon, 1988.

(de même qu'en de nombreuses paroisses nord-catalanes), la statue-reliquaire du saint fut portée en procession et, de l'avis même des témoins directs : *Que vous le vouliez ou non, trois jours après, la pluie avait cessé, grâce à l'intercession de saint Gaudérique !*



Estampe de J. B. Alzine, éditeur Evêché de Perpignan
Reproduction fréquente (Coll. J. Amades)
Goigs del gloriós Sant Galdrich, 1854

De même, le 19 octobre 1940, à Arles-sur-Tech en Vallespir, la procession des reliques des saints Abdon et Sennen (protecteurs titulaires de la ville et de la vallée) regroupa plus de mille fidèles, et les témoins affirment que : *Comme par enchantement, et obéissant encore à un de ses caprices, la grosse masse d'eau du*

Riuferrer s'est brusquement rabattue sur la droite et coule maintenant sous le pont (Ribes, 1980 : III-122). Le même jour au hameau du Tech, plus haut dans la vallée, on observait avec anxiété l'effondrement de l'oratoire de Notre Dame du Pont, vierge noire également réputée pour protéger les populations, et : *Lorsque la Vierge toucha l'eau de la main, le flot a baissé brusquement (...). Nous avons foi en elle. Elle calme la fureur du Tech...* (Maurette, 1982 : 65). A Perpignan, une autre Notre Dame du Pont protège également les populations des débordements de la Têt, et à plusieurs reprises par le passé, comme les saints Abdon et Sennen, elle a "secondé" saint Gaudérique dans ses processions et rogations à la pluie (Palustre, 1900)².

Toujours dans le même ordre d'idées, les érudits locaux mentionnent des proverbes dits "populaires", dont l'ascendant est parfois douteux ou imprécis, tel celui-ci, qui fut recueilli en Conflent : "Lorsque saint Gaudérique fait le dindon (l'imbécile), il ne reste plus rien de sec nulle part" (*Quan sant Galdric fa el pioc, queda pas res de sec enlloc!*) (Battle & Gual, 1981)³. A l'inverse, en bas-Vallespir, nous savons que le saint était explicitement invoqué pour l'aspect positif de son pouvoir, celui de "refermer les vannes" (*Sant Galdric, tapa l'eixau !*). Cet aspect est clairement corroboré par la tradition hagiographique, qui fit du saint le "maître des portes du ciel", ou le "saint du dernier recours" (Poc, 1627 : 91). Comme saint Urbain, autre grand "Avocat de la pluie" en Aragon et en Navarre, ou comme saint Gens en Provence, et quelques autres thaumaturges, saint Gaudérique apparaît préférentiellement comme celui qui fait pleuvoir, et accessoirement comme celui qui fait cesser les orages de grêle et de pluie. Cette dialectique est cependant explicite dans le texte original des "Goigs" : "Par votre intercession/cesse la pestilence,/ les déluges se transforment en sérénité,/ et la sécheresse en pluies" (*Per la vostra intercessió/ ve a para la pestilència/ doneu temps seré en diluvis/ i en la sequedat plujs*) (Poc, *ibid.*).

La tradition populaire renforce la valeur symbolique de l'échéance rituelle du 16 octobre par divers aphorismes : "A la mi-octobre tombe la foudre" (*A mig octubre prou llampuga*) ; ou "Tonnerre d'octobre, année de déluge" (*Trons d'octubre, any de diluvi*). Toutefois, les auteurs qui accusent saint Gaudérique de ces "pluies inopportunes" (Casamajor, 1869 : 39) demeurent rares, et de nos jours encore, on hésite à l'incriminer directement. Cette "inversion" symbolique et alternative a peut-être confiné la raison des exégètes à la reconnaissance des pratiques de magie analogique. L'historiographie et la tradition orale catalanes forment ainsi des déductions diverses sur l'attribution de pouvoirs magiques au "saint de la pluie". Parfois contradictoires, les sources font de ce saint un personnage singulier et énigmatique : essentiellement protecteur de la fertilité, thaumaturge anti-pestueux

2. La statue de cette vierge, placée dans une niche près du Pont de Pierre à Perpignan - angle des rues J. Payra et A. Simon - et protégée par un simple vitrage, a été volée au début de l'été 1994 ; sans commentaires.

3. Voir aussi Queralt & Grando, 1980 (documents sur les inondations).

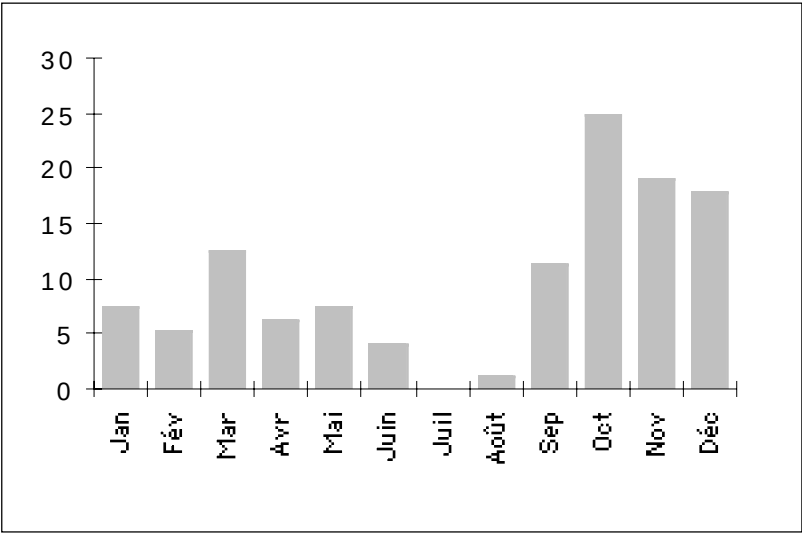
et conservateur de l'identité ethnique et de ses limites territoriales, il semble pouvoir se commuer en un redoutable vindicateur (Olive, 1995, 1996, 1997, sous presse). Mais peut-on aussi impunément transformer ce "Faiseur de pluie" en "Faiseur de crues" ?

SAINT GAUDÉRIQUE ET L'AIGUAT : DES TÉMOIGNAGES EXTRÊMES

Les piémonts nord-catalans, nés des bassins versants du mont Canigou, ont une réputation de fertilité et de prospérité d'une part, et sont caractérisés d'autre part par d'intenses variations climatiques au régime méditerranéen. De violentes précipitations de printemps et d'automne, aggravées par de fréquents et soudains débordements de fleuves (*aiguats*), alternent avec de longues phases caniculaires. Les paysans doivent constamment faire face à deux calamités naturelles alternées : orages de pluie (*temporal*) et orages de grêle (*pedregada*).

Les premières crues (*aiguats*) référencées par les historiens sont celles d'époque wisigothique (552, pont de Céret emporté au Val d'Eixalada) et médiévale (2 nov. 878, destruction de l'abbaye de Saint-André d'Eixalada) (Ribes, 1980, III-26). Nous reviendrons sur leur importance symbolique dans la mémoire collective des Catalans. Depuis les premiers témoignages de l'Antiquité, la Têt et le Tech, "petites rivières, mais terribles dans leurs débordements", de même que le Ter au sud, sont signalés comme autant de torrents au régime irrégulier et aux effets particulièrement

Orages et crues périodiques en Pyrén catalanes



redoutés : *Parva flumina Tetis et Tichis ubi accrevêre persaeva* (Pomponius Mela, *De Situ Orbis*, Lib. II, Cap. 17 ; Géographie de la Gaule Romaine, 150) (Fortaner, 1837 : 157-173).

Nous avons constitué un échantillon statistique des *aiguats* les mieux documentés, sur la base de témoignages historiques et chroniques, confrontés aux statistiques des géographes. Critiquable par son caractère arbitraire et limité, cet échantillon n'en privilégie pas moins les “fortes crues” qui ont retenu l’attention, et permet ainsi de dégager quelques lois de récurrence, corroborées par l’avis des meilleurs spécialistes en la matière. Il apparaît nettement que les courbes de périodicité des crues sont fortement accusées aux mois d’avril-mai et d’octobre. Un tel constat, particulièrement bien établi entre 1833 et 1968, 1875 et 1977 par exemple (Fines, 1868 ; Mussot, Parde & Quesnel, rapport cité par Ribes, 1980: 179-183 ; Soutadé, etc.), entre en coïncidence relative avec les pratiques magico-religieuses observées : “Bénédiction” de mai et “Conjurations” d’octobre, que nous verrons plus loin.

En outre, sur une période plus longue (d’environ mille ans) à chronologie discontinue, c’est le mois d’octobre, “mois fatidique” (Ribes, 1980, III-39), qui emporte le plus fort taux de “retour” : plus de 21 % dans notre diagramme (25 cas/119). Si l’on analyse ce phénomène de récurrence en profondeur, on constate que la date et la période avoisinant le 16 octobre sont le plus citées : 9 cas explicites, et 5 cas associés au moins (à 5 jours d’intervalle de proximité) sur 25 crues inventoriées en octobre (environ 36 à 56 % selon les périodes). L’indice journalier de périodicité des crues fait également apparaître cette date comme récurrente ou constante :

OCTOBRE	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31
CRUES	0	0	1	0	0	2	2	3	1	2	2	2	2	0	0	9	4	3	2	0	0	0	0	0	2	2	2	5	3	2	1

Si le 16 octobre coïncide avec la fête patronale (*dies natalis*) de saint Gaudérique, il est plus significatif de noter que le nom du saint est plusieurs fois associé à la crue, sous le titre désormais coutumier de “crue de saint Gaudérique” (*Aiguat de sant Galdric*). L’occurrence explicite et régulière du phénomène accuse régulièrement la date du 16 octobre, l’année 1632, notamment à Perpignan (Torreilles, 1907 : 120-124), puis l’an 1757, et surtout l’an 1763, pour être réitérée en 1911, 1940, 1965, etc. L’*Aiguat* de 1763, demeurant dans la mémoire collective et de l’avis des spécialistes comme le précédent notable de celui de 1940, passe pour avoir été terrible.

La légende de Vinça, en Conflent, dit qu’elle fut la première ville visitée par saint Gaudérique, lors de l’arrivée de ses reliques en plaine du Roussillon (1014, culte attesté en 1015), puis lors d’une épidémie de peste noire (1483) (Jampy, 1928 : 129). En 1763, alors que l’on reconstruisait son église ruinée, la rivière

Lentilla (*Nantillà*), qui dévale des contreforts du Canigou et baigne les pieds la cité, emporta la plus grande partie des pierres taillées : “Le souvenir de cette inondation s’est conservé sous le nom de *aiguat de Saint Galderich*” (Sarrete, 1901 : 39 ; Cazes, 1980 : 82). Les effets de cette crue furent également dévastateurs en Vallespir (Capeille, 1901) et en plaine du Roussillon. A Corneilla-de-la-Rivière, les registres paroissiaux citent explicitement “le 16, jour de saint Gaudérique” (Gibrat, 1918) et décrivent “la quantité d’eau” comme bien plus importante que celle du “mémemorable *aiguat* d’Urbanyà”, également survenu au mois d’octobre (Talayrach, 1923).

Quelques années auparavant, en 1716-1717, on parlait encore de “*L’Aiguat d’Urbanyà*”, procédant du débordement des fameux étangs de Nohèdes, dans le massif de la Garrotxa (A.D.P.O. C 379)⁴, sur lesquels nous reviendrons. Au XVIII^e siècle, des protestations vigoureuses s’élevèrent contre les effets de ces *aiguats* successifs et contre l’insuffisance de protections de terres riveraines, comme la “digue Orry”, répondant au nom d’un intendant royal : “*de Rodès à Perpignan, ces lits de grosses pierres qui reposent sur de belles terres arrosables et devenues incultes*” (Marcé, 1785 : 37 ; Brutails, 1889 : 21). En Catalogne, terre d’araire et d’irrigations par drainage et aqueducs, les inondations sont indissociables de ces antiques réseaux capillaires, qui pouvaient aussi servir à contenir et à canaliser le flot des rivières (Jaubert de Passa, 1821 : 20 ; Bataille, 1932 : 67).

Les crues les plus récentes, précédant celle de 1940 par leur ampleur, survinrent le 24 août 1842, 23 septembre 1874, ou 18 octobre 1930, et furent de ce fait appelées “Crue de saint Barthélémy”, “de sainte Thècle” ou “de saint Luc”. Les témoignages véhiculés aujourd’hui par la tradition orale et ceux des textes érudits concordent pour conférer à l’événement la dimension d’une catastrophe surnaturelle. Emanant d’un climat magico-religieux archaïque ou fondées sur une sorte de pathologie collective, selon l’analyse, ces voix prolongent le mythe du déluge, et le reproduisent à chaque crue extraordinaire. Pour exemple, les causes physiques et géomorphologiques de l’*Aiguat* de 1940 ont régulièrement fait l’objet de discussions et de polémiques. Peut-être influencés par l’effroi et l’imagination populaires, certains scientifiques, contemporains des faits, sont même allés jusqu’à avancer la fameuse théorie d’un “séisme aquifère” (Cancel, 1941). Pour beaucoup de témoins, la cause venait plus d’un débordement tectonique, dû à la saturation des nappes phréatiques, que de simples précipitations diluviennes. D’autres géographes, héritiers et disciples du Pr. M. Parde, ont violemment rejeté ce concept, à l’appui d’observations climatologiques effectuées à l’échelle européenne. Ils mettent ces “interprétations” sur le compte d’une forte affectation psycho-sociologique, accusée par le climat de guerre et de défaite (Soutadé, 1993 : 14-15). Il n’en demeure pas moins que, sans vouloir contredire ces spécialistes, l’ethnologue doit d’abord se

⁴ Sur les Etangs de Nohèdes : Payré, 1994.

ranger au constat social de l'enquête directe, et à la tradition orale : plutôt qu'à une sélection hiérarchique des faits et de leur teneur rationnelle, il procède à leur classement pluraliste.

Or, à chaque fois, les commentaires appellent une litanie d'images apocalyptiques, selon lesquelles les pluies diluviennes d'octobre 1940 ne furent que le facteur déclenchant d'un phénomène autrement plus vaste et plus profond. *"L'obscurité est tombée en plein jour, et la terre s'est mise à gronder"*, disaient les uns (Ribes, 1980, III : 174). *"C'est la montagne qui s'est ouverte"*, disait-on en Conflent, *"La montagne est crevée"*, affirmait-on en Vallespir, *"Une veine souterraine s'est rompue"*, *"Le Canigou s'est vidé dans la vallée"*, *"Le Canigou descendait en morceaux"* (*El Canigó baixava a trossos*) (Maurette, 1982 : 34, 63-64). La verve populaire, tout aussi éloquente que celle des romanciers, commentait ainsi le déluge : *"La foudre tombait sans interruption"*, *"On aurait cru la fin du monde"*, *"C'était de l'eau chaude qui sortait de terre"*, *"Cela sentait le soufre"*, *"L'eau a fait fondre mes bottes"*, *"Elle brûlait tout sur son passage"*, etc.

Une conversation entre un témoin et un ingénieur hydraulicien, rapportée parmi d'autres, illustre bien l'amplitude culturelle qui sépare deux types de raisonnement, et les oppose radicalement, peut-être par une certaine forme d'intolérance (Ribes, 1980, III : 174) :

- *Monsieur l'ingénieur, ne croyez-vous pas qu'une veine du Canigou se sera rompue ?*
- *Une veine ? Je ne comprends pas.*
- *Mais si, voyons, cela existe ! Les savants, vous ne croyez à rien.*
- *Moi (ajoute un vieux berger), en appliquant l'oreille contre la terre, sur les versants du Canigó, j'ai entendu cent fois le long des étés une rumeur dans le sein de la montagne...*

Ces formulations diverses et empreintes de fantastique renvoient d'ailleurs à un corpus de mythes très anciens et le plus souvent christianisés. A la fin du déluge, la légende veut que l'arche de Noé ait été amarrée en divers points des Pyrénées, et notamment au versant nord du Canigou⁵ ou en Andorre (Palau i Martí, 1987 : 124). Des interprétations populaires associent le nom des étangs de Nohèdes à celui de Noé, ou la création de l'étang de Guils de Cerdagne à l'errance de Ponce Pilate (Chauvet, 1899 : 31). D'autres légendes, fort répandues en zone catalane, narrent le passage de Jésus-Christ, souvent accompagné de saint Pierre, et le refus des populations de les nourrir ou de les héberger pour la nuit. C'est la légende même de la fondation d'Engolasters, en Andorre, où la malédiction divine se manifesta par des pluies diluviennes et brûlantes, et où les âmes des malheureux,

⁵ Sur le mythe et les descriptions de *"l'Anneau d'Arbanère"*, conservé par les forgerons du Canigou en 1828, Cf. Amades, 1950-56 ; Nelli, 1958:306.

en forme d'étoiles, furent précipitées (ou "engoulées") dans le lac ainsi créé (Palau i Martí, 1987 : 124). Le 8 mai, une procession et une distribution de pains bénits commémorent ces événements mythiques (De Marliave, 1993 : 82). Et de même, commémore-t-on la disparition brutale du village de Martinet le 18 octobre 1574, rapportée par les Archives paroissiales de Puigcerdà (Bellmunt i Figueras, 1992 : 212).

SAINT GAUDÉRIQUE ET LA PLUIE : RECHERCHE D'UN ÉQUILIBRE MAGIQUE

Saint Gaudérique, depuis ses lointaines origines occitanes et ses premiers miracles millénaires en terre catalane, passe fondamentalement pour un laboureur. Les représentations iconographiques le figurent d'ailleurs muni de trois attributs significatifs : le soc d'araire (*rellla*), l'aiguillon du bouvier (*agullada*, *agulló*), et un bouquet de trois épis de blé. Déjà célèbre aux IX^e et X^e siècles en Aude et en Ariège pour ses talents de "faiseur de pluie", dès 1015, un an après sa translation à Saint-Martin du Canigou en Catalogne Nord, il accomplit un tel miracle à Villefranche-de-Conflent et à Prades. C'est le commencement d'une longue suite de processions spectaculaires, appelées "descentes du Canigou" (*baixades del Canigó*). Jusqu'en 1783, date de la sécularisation de l'abbaye bénédictine, les chroniqueurs recensent plus de 800 "descentes" processionnelles (Poc, 1627 : 91 ; Jampy, 1928 : 157), dont certaines sont admirablement décrites et documentées, avec leur rituel riche et complexe, à partir de la date de 1441 (Mémoires de saint-Jean, 1438-1743).

Ces grandes processions, qui pouvaient parfois compter 25 000 participants, étiraient leur cortège sur près de 100 km, avec de nombreuses stations dans les communes atteintes par la sécheresse (*secada*), et parvenaient jusqu'à l'embouchure de la Têt. Là, ou bien dans l'eau des étangs de Salses, ou encore dans la mer, on immergeait les reliques, à grand renfort de litanies, prières et cantiques (*goigs*). Si les messes et les bénédictions dédiées au saint échoient le 16 octobre, fête patronale, c'est plutôt à la mi-mai que ces grandes processions offrent le plus fort taux de récurrence (Trognon-Bonhomme, 1982 : 224). Ces deux échéances saisonnières, liées au cycle de la croissance céréalière, sont d'ailleurs associées dans la tradition orale : "Des pluies d'octobre et du soleil de mai, naît le blé" (*De l'aigua d'octubre i del sol de maig, en neix el blat*) dit le proverbe ; ou "Les pluies de mai font croître" (*Pluges de maig fan créixer*).

En 1626, alors que les hagiographes formaient le bilan d'une série de douze processions consécutives, il est dit à propos de saint Gaudérique : *Un an où le très honoré Gaudérique Pagès était Consul, (il) est venu deux fois ; la première, fin octobre pour les semailles ; et la seconde, en mai, pour la spication et la grenaison des blés* (Poc, 1627 : 91-92). Un peu plus tard, pendant le séjour des reliques du

saint à Barcelone - où un culte local s'est développé pendant la Guerre des Pyrénées (1659) - deux processions (*rogatives*) partent de l'abbaye de Saint Pau del Camp en mai 1659 et 1661 (Dietari, 1390-1839 ; Capmany, 1951 : 275 - 278). Par la suite, au XIX^e siècle, ces grands pèlerinages furent remplacés par des processions plus modestes, mais néanmoins fréquentes. Par ailleurs, de nombreuses paroisses possédant quelque fragment de relique (après le passage d'une procession) vouent toujours un culte fervent à leur bienfaiteur. Nous estimons aujourd'hui ses lieux de culte à plus de 170, et ses objets mobiliers (statuaire) à plus de 200 pièces. Ces preuves constituent une aire culturelle homogène, bien que leur schéma de répartition induise une distribution transpyrénéenne : Catalogne orientale, Catalogne Nord et Bas-Languedoc (Aude et Ariège). Partout, les rites, les attributs et les représentations du saint offrent un caractère éminemment isotopique, constant et repérable, ainsi que nous l'avons démontré (Olive, 1995, 1996, sous presse).

Si nous nous attardons quelque peu sur les attributs du saint, et notamment le soc d'araire, qui permet aux laboureurs catalans et occitans de s'identifier à leur protecteur, il y a lieu de faire quelques remarques. La *rellà*, du latin *regula*, est un soc caractéristique, que saint Gaudérique partage avec son homologue castillan, saint Isidore de Madrid (15 mai). Véritable symbole en ces "terres d'araire" que sont la Catalogne et le Bas-Languedoc méditerranéens, la "reille à pointe", ou "pointe de lance" (Alcover & de B. Moll, 1959-1968, IX : 324-325), est exclusivement en fer (Guiter, 1955 : 159-187). Au masculin, la "reille" devient le "reillon" (cat. *relló*, esp. *réjón*, occ. *relhon*, gascon *arralhon*), et désigne la pointe d'une arme, ou celle de l'aiguillon en tauromachie. Par assimilation ou par redoublement, les "pierres de foudre" (*pedres de llamp*), hâches néolithiques ou aérolithes que l'on croyait tombés du ciel pendant l'orage, sont également appelées "socs de foudre" (*relles de llamp* ou *relletes de llamp*), et ont une fonction prophylactique répandue.

Une locution catalane désignant l'éclair redouble le rapport sémantique ainsi créé entre le labour et l'orage : *Rellamp* ! Si l'on a cru ce terme issu d'un schème sémantique classique (préposition + substantif) : *re* (redoublement) + *llamp*, *llampec* (éclair) = "éclair redoublé, ou puissant", comme dans l'espagnol *relámpago* (Alcover & de B. Moll, *ibid*), il apparaît au contraire comme le résultat d'une association symbolique, qui s'effectue par condensation : *rellà* + *llamp* = "le soc de l'éclair" (Coromines, 1980 - 89 : 229-231). Cette expression rejoint des malédictions encore en vigueur : "Que l'éclair te foudroie !" (*Llamp te farigui* !). Enfin, le terme *rellampec* désigne en ferronnerie une "petite reille", consacrant définitivement l'association symbolique entre l'outil aratoire et la foudre, porteuse d'une promesse de pluie et de fertilité. De même, d'autres attributs du saint, comme la houe (*aixada*, *fanga*) ou l'aiguillon (*agulló*, *agullada*, *agullana*), renvoient au même registre sémantique et à la terminologie des ruisseaux d'arrosage (*agulla*) (Alcover & de B. Moll, 1959-1968, I : 328-330).

En Catalogne, comme l'a admirablement démontré l'ethnographe Joan Amades (1950, IV : 663), on passe donc directement de la croyance (réputée protohistorique) en des pierres fertilisantes à l'idée d'une terre-mère labourée par l'éclair. Les céraunies, *pedres* ou *relles de llamp*, étaient conservées pour leurs vertus magiques et prophylactiques, notamment chez les bergers (Amades, 1950, IV : 676-682). Trouvées en terre par les laboureurs, particulièrement en période de canicule, puis associées à la maison et au foyer domestique, elles avaient la vertu particulière d'éloigner les sorcières, les maléfices et les tempêtes, et leur folklore demeure encore très riche (Roure, 1964 ; 1965).

Parmi les pratiques "classiques" pour conjurer la foudre et les orages de grêle, réputés désastreux dans la région, les Catalans connaissent une sonnerie spéciale de cloches. Dès les premières menaces atmosphériques, il faut "sonner à temps" (*tocar a temps*), de même que certains jours réputés, comme le 5 février, dédié à sainte Agathe. Par ailleurs, on pratique cette sonnerie préventive tout au long d'une période allant de la "Sainte - Croix de mai" (3 mai) à la "Sainte-Croix de septembre" (14 septembre) (Gibrat, 1918 : 11 ; Gomis i Mestre, 1987 : 67, 201). Ces rites saisonniers recouvrent les grandes sécheresses de la période caniculaire (*Canis major* en latin, *Ca major* en catalan), stigmatisée par le lever de Sirius en juillet-août, et bien délimitée à ses deux extrémités par les pluies de printemps et d'automne. Nous sommes donc en présence d'un système calendaire complexe et codifié, d'une ancienne organisation cosmologique.

Si nous envisageons le calendrier traditionnel des saints patrons agraires à la lumière du culte de saint Gaudérique et de ses pouvoirs, le cycle des alternances saisonnières prend tout son sens, et notamment dans la période mai-octobre. Le mois de mai, associé à d'anciennes fêtes des morts, était réputé pour ses Rogations (*Rogates*) et ses Bénédiction du Territoire (*Benedicció del terme*), connues en "Riberal" Roussillonnais jusqu'après 1950 (Une vieille illoise (anonyme), 1979 : 27-29). Au cours d'un rituel très complexe, accompagné d'une sonnerie spéciale de cloches, la "Procession des Rogations" durait trois jours (précédant le Jeudi de l'Ascension). Pour bénir successivement jardins et fontaines, champs maraîchers et prés céréaliers, on récitait les Litanies de tous les saints. Puis à chaque station, devant une statue mariale en reposoir, quatre diacres entonnaient les Evangiles en se tournant successivement vers l'Orient (Jean, I, 1-15), vers l'Occident (Marc, XVI : 14 à fine), vers le Midi (Luc, I : 36-38), et vers le Nord (Matthieu, XXIV : 27-35), avec "l'Annonce de la Fin des Temps" (prolongeant les rites de la Passion, selon le vieux rituel du Diocèse d'Elne et de Perpignan (XVI^e siècle). Saint Isidore de Madrid, fêté le 15 mai en Castille et en Catalogne, était également porté en procession et passait pour provoquer la pluie, alors que l'on immergeait son chef dans l'eau, ou celui de son épouse (*Doña Maria de la Cabeza*). Associé à saint Gaudérique en Catalogne, Cerdagne et Vallespir, considéré comme son "jumeau", il semble plutôt spécialisé dans la prévention des orages de grêle au

nord (Trogno-Bonhomme, 1982 : 1-223). Sa fête coïncidait autrefois avec celle de saint Pierre martyr, ou Pierre de Vérone (15 mai, puis 29 avril), réputé pour ses rogations et pour sa bénédiction de rameaux d'aubépine (*rams de saint Pere Martre*), également efficaces contre l'orage.

Notons encore que cette période coïncide avec le plus grand nombre de "descentes du Canigou" et des "miracles de la pluie" attribués à saint Gaudérique. Le 28 mai, c'est à Saint Guillem de Combred, protecteur du haut-Vallespir, que l'on se rend en procession, ainsi que le 22 juillet, jour de sainte Marie-Madeleine, titulaire de la chapelle primitive. La légende de saint Guillem, connu ailleurs en Méditerranée (Saint-Guilhem le Désert, Guillaume d'Orange), nous conte ici qu'il repoussa les fées et le dragon de l'étang de la *Comalada*, sur le versant nord du mont Canigou, et qu'il forgea une cloche de ses propres mains avec du métal en fusion. La sonnerie de cette dernière étant réputée pour éloigner les tempêtes (Amades, 1950, III : 898-900), comme celles de l'abbaye du Canigou, "La Martine" et "La Gaudérique", passaient pour repousser les orages et les sorcières qui allaient au sabbat, selon une croyance très répandue (Chauvet, 1947).

Le 30 juillet, ainsi que le 24 octobre (début du cycle de remplissage)⁶, l'on se rend en pèlerinage à la "Sainte Tombe" d'Arles-sur-Tech, après la messe dédiée aux saints Abdon et Sennen, protecteurs titulaires depuis le X^e siècle. Ce sarcophage d'origine wisigothique (comme ceux de la cathédrale d'Elne) produit en effet une eau miraculeuse qui prévient et guérit les maladies d'une part, et annonce d'autre part par ses fluctuations saisonnières le débit du cours d'eau et des pluies à venir. Le phénomène ayant fait l'objet d'incessantes polémiques, il peut néanmoins être rattaché au cycle caniculaire et à d'autres représentations "pétriniennes", comme le sarcophage de Liano, en Italie (Saintyves, 1912 : 265-294). Actuellement asséché, et protégé pour la consommation, le sarcophage semble vouloir annoncer une proche tragédie à venir, "comme en 1940", selon nos informateurs. Afin de se protéger de la peste et des orages de grêle, les habitants du village voisin de Montbolo continuent à offrir aux "saints d'Arles" une roue de cire (*rodella*), comme ailleurs, les habitants d'Ayguatèbia en Conflent en offraient une à saint Sébastien, comme ceux de Vallfogona en offraient une à saint Eudald de Ripoll. Célèbres dans toute la Catalogne orientale depuis le X^e siècle, ceux que les paysans nommaient familièrement *Sant Nin i Sant Non* sont tout au moins mentionnés au XVI^e siècle pour leur efficacité à obtenir la pluie en temps de sécheresse (Llot de Ribera, 1591, chp. XVIII). Lors des grandes sécheresses de 1612, leurs reliques accompagnèrent celles de saint Gaudérique à Perpignan (Henry, 1835, vol. I : 122-124 ; Vidal, 1897 : 527).

⁶ On notera ici que le début du cycle de remplissage de "l'eau miraculeuse de la Sainte-Tombe" (énigme toujours obscure, et objet de polémiques virulentes depuis la diffusion de l'émission "Mystère", A2, 1^{er} trimestre 1993) s'inscrit dans le cadre des précipitations d'automne, le 24 octobre, une semaine après la saint Gaudérique ; et 5 jours avant la "Fête des Sorcières", placée en veille de la Toussaint (fête celtique de Samain en Europe).

Saint Magin de Tarragona, le “Moïse catalan” (Amades, 1950, IV : 869-886) est honoré par de grandes fêtes, de Tarragone à Barcelone, et jusqu’à Perpignan. Le 19 août, ces cités attendent solennellement la procession qui apporte “l’Eau de saint Magin” (*L’Aigua de sant Magí*), depuis son ermitage de montagne à la Brufaganya. Au mois d’août, sa fête succède d’ailleurs à celle de saint Dominique (4 août), très vénéré à Barcelone, où le saint fait l’objet d’une “foire de l’eau et des cruches” (*Fira dels cántirs*) (Amades, 1950, IV : 728-739). Ces rites succèdent eux-mêmes à ceux du solstice d’été et aux fastes de la Saint-Jean, extrêmement vivace dans toute la Catalogne, où l’usage magique et divinatoire de l’eau le dispute aux feux purificateurs de la nouvelle année solaire, embrasés à la flamme du Canigou. Nombre de ces saints, précédant saint Gaudérique lors des processions à la pluie de Perpignan, “sortaient” avant qu’on ne l’appelle en “dernier recours”.

Après la crue du 13 octobre 1566, les Clercs et les Consuls de Perpignan se rendirent au *Conjurador*, près du torrent de *La Bassa*, afin d’y prononcer des conjurations (*conjurs*) destinées à écarter les orages (Fortaner, 1839 : 59 ; Chauvet, 1947 : 99). Cette même année, considérée comme stérile au mois d’avril-mai, et justifiant une célèbre procession de saint Gaudérique à la pluie, le texte de la *Benedicció contra tempestatem*, connu depuis le XVI^e siècle (Rosembach, 1509), répondit à l’*Oratio pro pluvia* (Jampy, 1928 : 161-188). Les “Conjurations d’octobre”, symétriques aux “Rogates de mai”, redoublent ici par l’usage du “Conjurateur” (*conjurador*), tour carrée flanquée de quatre larges baies en arcature. Dans ce bâtiment, traditionnel en montagne (tel celui qui subsiste à Lamanère, haut-Vallespir), ou remplacé par la tour du clocher en plaine, le prêtre chantait les Litanies des saints et les quatres Evangiles en direction des quatre points cardinaux.

Les crues d’automne débordent le mois d’octobre, et saint Ermengol (*sant Ermengol*), patron du diocèse d’Urgell et de la Cerdagne, passe pour avoir construit un pont sur le Sègre et s’y être noyé le 3 novembre 1035. Le soir du 6 novembre 1982, une inondation tragique emporta cet ouvrage (Bellmunt i Figueras, 1992 : 258-263). Le 4 novembre, fête de saint Amans et autre date “fatidique” d’inondations, la petite paroisse de Montauriol, dans le massif des Aspres, se rendait en pèlerinage (*aplec*) à l’ermitage de saint Amans de la Rivière (*sant Amanç de la Ribera*). Ce thaumaturge, connu dans la “Légende Dorée” catalane (Maneikis Kniazzezh & Neugaard, 1977, II : 268-270), est également réputé pour soulever et apaiser les eaux (parfois sur des dénivellations de 400 mètres), selon un miracle répandu dans le Midi languedocien et catalan (Saint Amans de Rodez, Aveyron), voire même depuis le Comtat Venaissin jusqu’en Aquitaine (De Marliave, 1993 : 18). Le même jour, à Saint-Dié, dans les Vosges, on vénérât le saint pour qu’il retienne l’eau qui est “enfermée dans l’Ormont” (Sebillot, 1985, II : 78-79). A Rouen, saint Romain, “autre Moïse”, était réputé pour faire refluer les inondations de la Seine, grâce à la très fameuse “Procession de la Gargouille” (Dontenville, 1948 : 165-166). Une étude plus élargie, à l’échelle de l’Europe, démontrerait le

lien omniprésent entre les rites caniculaires d'été et les cérémonies saisonnières de l'automne, ainsi que la relation qui unit grandes plaines fertiles et réserves d'eau alpines comme des vases communicants. En Pyrénées, les fleuves et les lacs, tel celui d'Issabit, sont ainsi personnalisés en la forme d'un serpent ou dragon géant.

Des coutumes analogues, observées dans les piémonts alpins et en Provence, attestent la permanence de ce schéma rituel et symbolique, et permettent des rapprochements avec les miracles des ermites de Haute-Egypte, du Sinaï et de Syrie (Carenini, 1989). Le thème du "bâton sec qui reverdit", porte fleurs et fruits en pleine sécheresse, est ici rapproché des "Jardins d'Osiris", autrefois associés à la résurrection d'Adonis (Frazer, 1911, Vol. II) puis d'Osiris, qui personnifiait le Nil et ses fluctuations saisonnières. Saint Gaudérique, dont l'aiguillon (*agulló*, *agullada*, *agullana*) renvoie au registre sémantique de l'irrigation, et au nom du ruisseau lui-même (*agulla*), offre bien des points communs avec ces saints ermites. Signalons ici divers miracles au cours desquels son "aiguillon" reverdit, produit un arbre et une source (Olive, 1992a), ainsi que l'aiguillon fleuri et enrubanné des laboureurs qui accompagnaient autrefois ses processions en val de Têt (Jampy, 1928 : 216)

Notons à ce propos que l'itinéraire des grandes processions de saint Gaudérique se superpose ou s'identifie à celui du cours de la rivière Têt, jalonnée de communautés, de stations et de saints protecteurs que l'on associe au passage du thaumaturge. Nous avons mentionné ailleurs de nombreuses attestations toponymiques qui "enracinent" la tradition processionnelle du saint (cols, gués et passages, fontaines et bornes, etc.) (Olive, 1992a). Une légende atteste que la fondation de Perpignan, attribuée à un autre bouvier-laboureur, "Père Pigne" (*Pere Pinya*), se serait accomplie avec l'aide et la complicité du fleuve (Vidal, 1897 : 2-4). Parti des Cortals de la Tosa, près de La Llagonne en Cerdagne, il aurait suivi la "voix" de la Têt, jusqu'à atteindre la plaine promise, et décrite comme un site prospère et édénique. Nous savons également qu'à l'instar du mythe de Romulus, ce héros cerdan aurait tracé les limites de la ville en creusant un sillon avec sa charrue, après en avoir délimité le site par un certain nombre de fontaines, elles-mêmes associées à des fondations romanes, sur des sites paléo-chrétiens, et nettement antérieurs (Vassal, 1890), lieux de culte notamment dédiés à des vierges noires (Donnezan, 1933 : 73-84)⁷.

Rappelons aussi que les vierges noires catalanes, "Mères de Dieu trouvées" (*Mares de Déu trobades*) passent génériquement pour être soulevées de terre par le sabot d'un taureau beuglant, et mises à jour par le bouvier qui l'accompagne, près d'une fontaine qui est ensuite associée à leur culte (Delcor, 1970 : 23 ; Prat i Carós, 1983). En plaine du Roussillon dont la nappe phréatique "vieille de Mille ans" alimente en eau potable la Ville de Perpignan, on a coutume de décrire ces fontaines comme procédant directement d'une "veine du Canigou" (*una pena que baixa del*

⁷ Tout récemment, sur ce mythe, voir aussi : Sergent, 1994.

Canigó) ; attestation que l'on retrouve dans le cartulaire de l'abbaye de Saint-Pierre de Roda (XII^e s.) (Pladevall & Catalá Roca, 1974 : 150-156). On ne peut s'empêcher de penser ici aux débordements mythiques du Lac Albain et aux crues du Tibre, bien étudiés par Dumézil et mis en relation avec les rites caniculaires ligures, étrusques et romains, voire avec des modèles répandus dans toute l'Europe (Dumézil, 1981-86, Vol. III-1 : "La saison des rivières").

Par cet ensemble de faits, dont nous donnons ici un bref aperçu, saint Gaudérique, le "saint de la pluie", peut être interprété comme un substitut ou un avatar chrétien du "Dieu de l'orage", de l'archaïque "maître de la foudre", commun à de nombreuses mythologies, depuis Indra, le guerrier oriental, jusqu'à Thor, le marteleur scandinave, en passant par divers dieux méditerranéens, qui semblent sémantiquement associés à Jupiter (Dumézil, 1966 : 187). Commentant les inondations du 16 octobre 1757 en Vallespir, le premier Consul de Prats-de-Mollo ne parlait-il pas explicitement du *Dieu des Vengeances* ? (Ribes, 1980, III : 43). Pour les folkloristes catalans, saint Gaudérique a lui-même été un vindicateur redouté, dont les pouvoirs magiques s'exprimaient en termes de "souffle" et de "grêle de pierres" (*L'Alenada i la Pedregada de sant Galderic*) (Amades, 1950, V : 485). Les hagiographes rapportent également divers miracles qui caractérisent le saint comme un puissant vindicateur, écrasant ses ennemis (envahisseurs maures au IX^e siècle, troupes de bandouliers au X^e siècle, ou armées d'occupation franco-espagnoles au XVII^e siècle, etc.). On lui a notamment attribué le pouvoir de soulever un vent violent, porteur de tempêtes terrifiantes, de grêles ou de déluges anéantissant les païens et les incrédules (Domenech, 1602 ; Jampy, 1928 : 97, 230).

SAINT GAUDÉRIQUE ET LE DÉLUGE : UNE MÉMOIRE MYTHOLOGIQUE

Chaque année, le 8 mai, les habitants de Saint-Hippolyte de la Salanque et des paroisses côtières environnantes portent en procession les statues de saint Michel, protecteur titulaire, et de saint Gaudérique, protecteur général, sur les bords de l'étang de Salses, où l'on immergeait autrefois ses reliques et sa statue. Cette "Bénédiction des étangs", toujours en vigueur, n'était pas censée condamner les inondations de la Têt, réputées profitables à la basse-plaine sablonneuse de la Salanque (Fortaner, 1839 : 160). Par ailleurs, elle n'est pas sans rappeler celle qui avait cours dans les montagnes du *Callau* (région de la *Garrotxa* nord-catalane), jusqu'à la chute de l'Ancien Régime, voire jusqu'au début du XX^e siècle (Cazes, 1968 : 262-272 ; 1978 : 3-19 ; Payré, 1994 : 67). En ces lieux réputés maudits et dangereux, on procédait à la "Bénédiction des étangs de Nohèdes", afin de prévenir leurs éventuels débordements, cause de la formation d'orages spontanés ou artificiels. Pour les Catalans, les pluies proviennent donc bien des masses d'eau dont la terre regorge.

Divers auteurs des XIX^e et XX^e siècles ont également insisté sur la nécessité d'exorciser ces sites maléfiques, que l'on croyait hantés par des démons et par des sorcières. Les diatribes de prêtres et érudits célèbres accusent ces lieux maudits d'être à l'origine des tempêtes (*temporals*) qui ravagent les cultures, les ouvrages et les maisons des plaines catalanes. L'Abbé Bonafont et l'Abbé Joffre, qui parlèrent respectivement des étangs de Comalada (haut-Vallespir) et de Carençá (haut-Conflent), de part de d'autre du mont Canigou, furent de ceux-là, et leurs héros, à l'image des anciens évangélisateurs, n'hésitent pas à troubler l'eau noire des étangs d'altitude d'un jet de pierre. Provocation délibérée ou métaphore inversée du geste fertilisateur de la magie paysanne, la lutte moderne entre le prêtre exorciste et les sorcières occupant les étangs noirs, anciennement considérées comme des fées, ne fait que reproduire et prolonger une légende "classique" spécialement attachée au mont Canigou (Joffre, 1882).

Dans la chronique d'un moine bénédictin du XIII^e siècle, Fra Salimbene, nous apprenons que le roi Pierre III d'Aragon, dit "Le Grand", escalada la montagne, en dépit des conseils de ses proches, et il y défia un énorme dragon en jetant une pierre dans les eaux du "lac noir" où résidait la bête (Arabia i Solana, 1891 ; Vidal, 1903 : 359-367). Les chroniques historiques du XVII^e siècle rapportent des légendes comparables, ou embellies, comme celles du seigneur de Nohèdes, Pedro de Mesa, dont la fille fut retenue sept ans par les démons de l'étang noir (Pujades, 1609, I : 25-27) ou celle du seigneur Paracols, dont la fille-fée gardait le trésor de "l'Etang mauvais" (Chauvet, 1899 : 32 ; Payré, 1994 : 29). D'autres rapportent simplement l'énigme de la pierre jetée dans l'eau de l'étang (De La Peña y Farrell, 1709, I : 8, 27). En Pyrénées ariégeoises, la même légende s'attache à d'autres lacs, tel l'Etang de Tabe, réputé pour ses nuées noires et ses orages (Sebillot, 1904 : II-78). Issu de la tradition romantique du XIX^e siècle, et d'un syncrétisme religieux particulier aux sociétés pyrénéennes, le prêtre-poète Jacint Verdaguer (1886) rassembla toutes ces légendes en un seul poème épique, et fit des lacs nord-catalans les demeures électives des fées dont la mère, liée au mythe de Mélusine (sa sœur Palestine), demeure dans le sein du Canigó.

Au XVI^e et XVII^e siècles, almanachs et traités empiriques théorisaient et projetaient les cycles agraires et saisonniers par une alternance d'années stériles et fertiles, selon un mode de calcul appelé "roue perpétuelle" (*roda perpètua*), comme celle utilisée à Perpignan vers 1617 (Agustí, 1627). Lorsque les prévisions ainsi élaborées étaient invalidées par des conditions atmosphériques défavorables, on accusait volontiers les sorcières d'avoir troublé "l'ordre naturel". Ce fut notamment le cas en Catalogne lors des sécheresses de 1567, 1584 et 1602 (Pujades, 1609 : I : 174, IV : 108-120), et en Roussillon, lors des procès de sorcellerie de 1618-1619 (Mémoires de saint-Jean, G241, f. 52), ou encore lors des inondations catastrophiques survenues en octobre 1566 et 1618 (Vidal, 1897 : 518-529), puis de 1621 à 1623 (Pujades, 1609, III : 71-50, 85-98, 159-184), ou bien encore en 1632 à Perpignan (Olive, 1992b : 142). A l'instar de ce mythe répandu en anthropologie européenne, nous savons que les sorcières catalanes passaient pour

provoquer de violents orages en frappant l'eau des "étangs noirs" avec une baguette de noisetier (Chauvet, 1947). De même, leurs homologues païennes, les fées des Pyrénées, passaient-elles pour accomplir le même genre de "miracle" à l'aide d'un rameau de laurier (Verdaguer, 1886, Chant VII-80). Cette technique de magie analogique n'est pas sans rappeler le "don de l'agriculture", qu'avec ceux de la métallurgie et du tissage, la tradition attribue aux fées d'Ariège et de Catalogne, accoucheuses, éducatrices et protectrices des hommes (Joisten, 1962 : 20 ; Roure, 1965 : 132). De même évoque-t-elle peut-être les pouvoirs de l'aiguillon des saints érémitiques et des bouviers-laboureurs, comme saint Gaudérique : plantés en terre, ils font sourdre une fontaine et se couvrent de fleurs et de fruits ⁸.

La fondation du monastère de Saint-Martin du Canigou, par le Comte Guifred de Cerdagne-Conflent - dont l'épouse *Guisla* fut une fée, selon l'attestation légendaire d'une nappe du XI^e siècle - fut sanctifiée par le vol sacré et la venue des reliques de saint Gaudérique, avec naissance de sources. Or, les moines bénédictins fondateurs, dont l'abbé Sclua, étaient originaires de l'abbaye voisine et célèbre de Saint-Michel de Cuixà, dont la légende de fondation rapporte qu'elle était elle-même due à la destruction d'une abbaye antérieure par une violente crue (Font, 1903 ; Ponsich, 1952). Notons au passage que cet événement, survenu le 2 novembre 878, et mêlant l'hagiographie à l'historiographie, s'avère contemporain de la *Vita santi Gauderici* (840-900). Voici en quels termes un éminent scientifique du XIX^e siècle commente l'événement :

« Environ à une lieue au-dessus d'Olette, à la descente appelée "Les Graus" (degrés), on reconnaît à droite partie d'une muraille et de la voûte d'une petite église, ainsi que l'enceinte peu étendue d'un édifice qui paraît avoir été de forme carrée. Ce sont là, dit-on, les ruines de l'ancienne abbaye de Saint-André d'Eixalada, dont la fondation remonte vers l'an 840. Vers l'an 878, la rivière Têt aurait pris un tel accroissement que, dans cette gorge resserrée, elle se serait élevée à la prodigieuse hauteur de 300 mètres au-dessus de son niveau actuel, et aurait renversé le monastère et noyé la plupart de ses habitants (...). Aucun document ne prouve que ce monastère se trouvât précisément en cet endroit ; mais il est certain que le couvent fut emporté par une terrible inondation, et que les moines échappés à ce désastre allèrent s'établir à Saint-Michel de Cuixà »
(Companyo, 1862-1864, I-61).

Pour les mythologues et les hagiographes, l'origine de cet "*Aiguat*" est directement liée à la fondation du village de la Llagonne (*La Llaguna* en catalan, c'est-à-dire "La Lagune", site également à l'origine du voyage de "Père Pigne",

⁸ Parmi les saints devenus papes et pourvus d'un "bâton sec qui reverdit", citons notamment saint Lin en Conflent, d'après le prêtre d'Orellà (1872/1882) ; Llopet, 1948 ; Cazes, 1980.

fondateur mythique de Perpignan), et dont les eaux auraient été précipitées dans la vallée de la Têt par la colère d'une fée, appelée la "Fée du Lanoux" (étang de *Lanós*) ou "Fée d'Envetg". Nous avons dit ailleurs le caractère mythologique de cette fée, rattachée à la "famille des Fées du Canigou", et plus généralement au légendaire européen, notamment en Alpes suisses et italiennes. De nombreux mythes analogues s'attachent à d'autres fondations romanes, comme celles de : Saint-Pierre de Riufferrer, au-dessus d'Arles en Vallespir (Ponsich, 1954 ; 1980 : 74-75), Saint-Guillem de Combred, au-dessous de l'étang de la Comalada, en haut-Vallespir (Ribes, 1980, I : 136, 190), ou les ermitages de Notre Dame de Font-Romeu ⁹ et Notre Dame d'Err en Cerdagne (Cotxet, 1853) intimement associés à des points d'eau miraculeux, jaillissant sous le bâton du saint ou du héros guerrier repentini d'un crime.

Au cours du cycle de mai-octobre, accusé par la présence duelle de saint Isidore et de saint Gaudérique, l'urgence rituelle s'adresse explicitement aux divinités gardiennes des lacs d'altitude. L'intercession de saint Gaudérique et d'autres saints patrons pour les laboureurs se fait donc plutôt à l'adresse des génies tutélaires de la montagne qu'à celle du dieu céleste des chrétiens, même si les pratiques énumérées précédemment ont un caractère orthodoxe, et si leur métaphysique païenne se voile d'apparences, voire d'un appareil religieux. Lorsque toutes les pratiques énumérées s'avèrent inefficaces ou insuffisantes, ou bien par effet de redondance, c'est saint Gaudérique, "saint du dernier recours" ou "dieu de l'orage", que l'on a coutume d'invoquer, ou plutôt - si nous osons cette métaphore - de "réveiller".

Ce n'est certainement pas par hasard si les Catalans du Nord et leurs notables ont tenu à conserver les reliques de saint Gaudérique dans la prestigieuse "Abbaye du Canigou", et ce depuis mille ans. Perchée sur une éminence qui sépare les torrents redoutés du Cadi et du Saint-Vincent, cette fondation, attachée à la reconquête médiévale du territoire sur les Maures et sur les fées gardiennes du Canigou, fut elle-même détruite à plusieurs reprises. Sa célèbre restauration par Mgr de Carsalade du Pont, "Evêque des Catalans" (1902-1932) (Cortade, 1991) fut notamment marquée par la réintégration des reliques du saint, aujourd'hui régulièrement visitées par les Catalans de la Principauté, de même que la crypte mariale. Au lieu-dit "les Estagnols" (*Els Estanyols*), dans la "coupe" formée entre le pic du Canigou et celui du Trois-Vents (*Tresvents*), qui veillent respectivement sur le Conflent et sur le Vallespir, ne dit-on pas qu'il y eut autrefois un grand lac d'altitude, semblable à ceux du massif de *Carançà* et de *Nohedes* ? A chaque *aiguat*, c'est au mythe de son déversement sacré que l'on se réfère, tantôt comme à une malédiction, et tantôt comme à une cause physique de fertilisation. De nos jours, les paysans et les jardiniers qui, en cas d'assèchement des canaux d'arrosage (*rec*, *sèquia*, *eixau*), irriguent toujours leurs champs à partir de fontaines captées (*fonts*, *basses*), savent encore calculer et prévoir leur débit et leur fluctuation en observant

⁹ Autre cas de source née du bâton sec d'un héros coupable d'homicide et repentini : Rous, 1924.

le Canigou, de même que les moines bénédictins l'avaient consigné dans le cartulaire de Saint Pierre de Roda (Pladevall & Català Roca, 1974 : 150 -156).

Par homologie ou par métonymie, certains concepts et patronages renforcent l'idée de la circulation des eaux de ruissellement et des eaux souterraines, depuis le Canigou vers les centres fertiles de la vallée. Aux antipodes des processions de saint Gaudérique, leur conférant ainsi une sorte d'équilibre symbolique, n'observe-t-on pas la présence de deux vierges noires, réputées anciennes et chtoniennes : l'abbaye de Saint-Martin du Canigou est fondée sur la crypte de "Notre-Dame de Sous-Terre" (*Nostra Senyora la Soterrana*), et la cathédrale Saint-Jean de Perpignan est bâtie sur la crypte de "Notre-Dame des Ravins" (*Nostra Senyora dels Còrrechs*). On en revient donc toujours à une conception tellurique des eaux et, comme nous l'avons démontré ailleurs (Olive, 1992a), saint Gaudérique, divinité topique de la pluie pour les Catalans du Nord, ne passe-t-il pas tout autant pour un insatiable inventeur de sources ?

Pour illustrer encore ces propos "telluriques", citons le "*Livre de la Famille Planes de la Torra*", de Prats-de-Mollo (haut-Vallespir) : *Ce jour 16 octobre 1763, vers les trois heures du matin, il se produisit un tremblement de terre au Canigou. Il y eut de tels écroulements de rochers sur les contreforts que les vallées en furent obstruées ; en sorte que les fortes pluies qui suivirent le même jour provoquèrent une terrible inondation, pendant que soufflait un vent impétueux d'orient. Des maisons furent détruites, des passerelles emportées, ainsi que beaucoup de bétail. Douze personnes furent noyées* (Ribes, 1980, III : 20).

CONCLUSION

L'occurrence du 5 février, date dédiée à sainte Agathe de Catane, "patronne" de l'Etna, est réputée parmi les sismologues et volcanologues pour coïncider avec le plus fort taux de récurrence des séismes en Méditerranée occidentale. Pour exemple, le cas du 2 février 1428 est l'un des plus célèbres en Catalogne, avec celui du 5 février 1783, dont le foyer se situait dans les Calabres (Ribes, 1980, III-I : 12 ; Mengel, 1909). De la même manière, la date du 16 octobre, indissociable de saint Gaudérique en Pyrénées Catalanes, est devenue une sorte de référence auprès des spécialistes des inondations catastrophiques (*aiguat*). Nous remarquerons en guise de conclusion que le mythe et l'histoire, les récits traditionnels et les observations scientifiques se recoupent fréquemment, voire presque systématiquement, pour conférer à cette échéance énigmatique un caractère magique, une dimension imaginaire, dont il semble désormais impossible de faire l'économie. C'est peut-être ici que le rôle de l'ethnologue, spécialiste du temps (dans les deux acceptions du terme, chronologique et climatique), s'avère précieux et symptomatique dans le champ des problématiques modernes. Les sociétés à

forte résolution scientifique et technique - se distinguant de la sorte d'autres sociétés, présumées traditionnelles et irrationnelles - se seraient-elles enfin inclinées à admettre des critères différentiels, des normes allogènes, des appréciations qu'elles avaient considérées jusque-là comme obsolètes ou douteuses, en matière de connaissance du milieu et en manière de progrès de l'homme sur la nature ?

Certes, c'est selon d'autres critères de mesure et d'expérimentation quantitative que les climatologues, potamologues et géomorphologues s'efforcent de prévoir les tendances pluviométriques et les périodes de retour des crues. Très tôt, l'équipe du Pr. G. Soutadé a relevé des précipitations exceptionnelles en bas-Vallespir (13 octobre 1986) et s'est inquiétée de la "Protection du risque naturel" (colloque de Vernet-les-Bains, octobre 1990). Le Midi de la France a récemment connu la tragédie d'inondations catastrophiques, à Nîmes (3 oct. 1988), à Vaison-la-Romaine, Rennes-les-Bains et dans les Pyrénées Orientales (25-27 sep. 1992). D'autres problèmes et paradoxes se posent d'ailleurs ici, comme les aménagements urbains en zone dangereuse et une certaine irrationalité comportementale face aux risques "naturels".

L'Europe chrétienne n'échappe certainement pas à l'incidence culturelle des mythes de fertilité, souvent décrits comme "païens", c'est-à-dire, en réalité, anciens. Dans la définition même de son identité ethnique, la Catalogne tout entière se réfère à de telles croyances historiées. Celle de saint Gaudérique, brièvement évoquée ici, en offre un aspect exemplaire, qu'il partage cependant avec d'autres saints patrons, que nous avons partiellement énumérés. A sa manière, et parmi d'autres, le célèbre poète catalan Jacint Verdaguer n'a-t-il pas lui aussi stigmatisé en ces termes la formation récente et les transformations constantes du vieux sol roussillonnais, mêlant et confondant astucieusement les puissances naturelles, les mythes fondateurs et les gestes culturels de l'homme : *"Ce qui est herbe fut eau ; la verdure a pris la place de l'azur (...) Cette terre, les eaux l'ont descendue des cimes grain par grain ; les pierres de la plaine sont les ossements de la montagne"* (Verdaguer, 1886, Chant VI).

Là aussi, on pourrait déceler divers indices de la présence légendaire de la "Baleine", notamment en Vallespir, au dévers sud du Canigou (nom vernaculaire du Mont Hélène, ex-voto en forme d'"os de baleine" à l'église de Prats-de-Mollo, contes, etc.), de même qu'au Mont Bégo (Claude Gaignebet, *France Culture*, 05.09.1994). Dans les mythologies indo-européennes et les récits diluviens, celle-ci représente la pluie, que les "Neveux des Eaux" percent avec les "Flèches du Feu" (Donnezan, 1933 : 73-84 ; Sergent, 1994) ; mais c'est encore une autre histoire.

BIBLIOGRAPHIE

- A.D.P.O. — Archives Départementales des Pyrénées-Orientales.
- ALCOVER A., de B. MOLL F. 1959-1968 — *Diccionari Català-Valencià Balears* (DCBV). Miramar, Palma de Mallorca, 10 Vol.
- AMADES i GELATS J., 1950-56 — *Costumari Català* (C.C.). Impr. Salvat, Barcelona (rééd. Ed. 62, Barcelona, 1982-83 : 5. Vol).
- ARABIA i SOLANA R., 1891 — Una ascensió del rey Pere III d'Aragó lo Gran al Canigó. *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya* (Barcelona), 1.
- BATAILLE H., 1932 — *Le régime des eaux dans le département des Pyrénées Orientales*. Thèse de Doctorat de Droit, Université de Montpellier, 155 p.
- BATLLE M., GUAL R., 1981 — *L'Aiguat. Les inondations de 1940, témoignages de la presse nord-catalane*. Terra Nostra (Prades), 42. (Réed. C.R.E.C. Université de Perpignan, 1990, 200 p.)
- BECAT J., SOUTADÉ G. *et al.*, 1993 — « L'Aiguat del 40. Les inondations catastrophiques et les politiques de prévention en Méditerranée nord-occidentale ». In : Actes du Congrès de Vernet-les-Bains : *Les inondations d'octobre 1940 en Catalogne : 50 ans passés*. Université de Paris X, Université de Perpignan / C.R.E.C., Ed. Generalitat de Catalunya, Barcelona, 484 p.
- BELLMUNT i FIGUERAS J., 1992 — *La Cerdanya, Batllia i Baridà*. Lleida, Pagès Ed., Coll. *Fets, Costums i Llegendes*, 17 : 385 p.
- BRUTAILS J. A., 1889 — *Notes sur l'économie rurale en Roussillon à la fin de l'Ancien Régime*. Perpignan, Ed. Charles Latrobe : 236 p.
- CANCEL C., 1941 — *Le Séisme aquifère des Pyrénées Orientales en octobre 1940. Son rattachement aux eaux thermales de la région et au système orogénique du Canigou. La légende des étangs de Nohèdes*. Perpignan, Impr. l'Indépendant, 12 p.
- CAPEILLE, Abbé J., 1901 — L'inondation de 1763 dans le Vallespir. *Revue d'Histoire et d'Archéologie du Roussillon*. Perpignan : 406-408.
- CAPMANY A., 1951 — *Calendari de llegendes, costums i festes tradicionals catalanes*. Barcelona, Dalmau i Jover (Ed.) : 357 p.
- CARENINI A., 1989 — « Gestualité et symboliques dans la culture orale des Alpes méridionales ». In : Actes du 1^{er} Atelier d'Ethnologie Européenne *Eurethno : La culture orale européenne* (juillet 1989). Strasbourg, Conseil de l'Europe : 112-127.
- CASAMAJOR, Abbé E., 1869 — *Vie de Sant Gualdric*. Perpignan, Impr. Bardou-Job, 54 p.
- CAZES, Abbé A., 1968 — En parcourant les cartulaires. La bénédiction des étangs de Nohèdes. *Conflent* (Prades), 48 : 262-272.
- CAZES, Abbé A., 1978 — En parcourant les cartulaires. La procession aux étangs. *Massana* (Argelès), 35 : 3-19
- CAZES, Abbé A., 1980a — La légende de saint Lin. *Massana* (Argelès), 39 : 83-85.
- CAZES, Abbé A., 1980b — *Saint-Julien de Vinça*. Prades, Ed. Conflent, 86 p.
- CHAUVET H., 1899 — *Folklore Catalan. Légendes du Roussillon*. Perpignan, Impr. l'Indépendant, 121 p.
- CHAUVET H., 1947 — *Traditions populaires du Roussillon*. Perpignan, Impr. du Midi, 245 p.

- COMPANYO, Dr L., 1862-1864 — *Histoire naturelle du département des Pyrénées Orientales*. Perpignan, J. B. Alzine, 3 Vol., 448 p., 940 p., 942 p.
- COROMINES J., 1980-89 — *Diccionari Etimològic de la llengua Catalana* (DECAT). Barcelona, Impr. Curial /"La Caixa", XII Vol.
- CORTADE, Abbé E., 1991 — *Jules de Carsalade du Pont, l'Évêque des Catalans*. Perpignan, Ed. S.A.S.S.L. des Pyrénées Orientales, XCIX, 474 p.
- COTXET, Abbé B., 1853 — *Notícia històrica de la Imatge de Nostra Senyora d'Err (...) seguida de una curta relació de la sequedat de 1847*. Perpignan, J. B. Alzine, 83 p.
- De la PENA y FARRELL N. F., 1709 — *Anales de Cataluña y epilogo breve de los progressos y famosos hechos de la nación catalana, de sus santos, reliquias, conventos y singulares grandezas*. Barcelona, Impr. Josep Llopis, III Vol.
- De MARLIAVE O., 1993 — *Petit Dictionnaire de Mythologie Basque et Pyrénéenne*. Paris, Entente : 296 p.
- DELCOR, Abbé M., 1970 — *Les Vierges romanes de Cerdagne et de Conflent*. Barcelona, Ed. Dalmau : 120 p.
- DIETARI, 1390-1839 — *Dietari del Antich Consell Barceloni*. Barcelona, Institut Municipal d'Història, "Consell de Cent", 15, 49 Vol.
- DOMENECH, Fra A. V., 1602 — *Flors Sanctorum. Història general de los Santos y Varones illustres en santidad del Principado de Cataluña*. Barcelona, Impr. Graells y Dòtil, 2 Vol.
- DONNEZAN, Dr. R., 1933 — *La chanson des vieilles fontaines de Perpignan. Bulletin de la Société Agricole, Scientifique et Littéraire des Pyrénées Orientales* (Perpignan), 57 : 73-84.
- DONTENVILLE H., 1948 — *Mythologie Française*. Paris, Payot, 227 p.
- DUMÉZIL G., 1966 — *La Religion Romaine Archaïque*. Paris, Payot, 677 p.
- DUMÉZIL G., 1981-86 — *Mythe et Épopée*. Paris, Gallimard, 3 Vol.
- FINES, Dr. J., 1868 — *Observations pluviométriques faites dans le département des Pyrénées-Orientales. Bulletin de la Société Agricole, Scientifique et Littéraire des Pyrénées Orientales*. Perpignan, 63 : 145-176.
- FONT, Chanoine F., 1903 — *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Martin-du-Canigou, suivie de la légende et de l'histoire de l'abbaye de Saint-André d'Eixalada*. Perpignan, Charles Latrobe, 233 p.
- FORTANER, Abbé J., 1839 — *Mémoire sur les débordements des rivières dans la plaine du Roussillon. Bulletin de la Société Philomatique de Perpignan*, 4 : 157-173.
- FRAZER J. G., 1911 — *Le Rameau d'Or*. Paris, Schleicher, 4 Vol.
- GIBRAT, Abbé J., 1918 — *Aperçu historique sur la paroisse de Corneilla-de-la-Rivière*. Impr. Catalane, Extr. *Revue Catalane* (Perpignan), 11: 5-28.
- GOMIS i MESTRE C., vers 1910 — *La Bruixa Catalana*. (Réed. Alta Fulla, Etude préliminaire de Llorenç Prats, Barcelona, 1987, 217 p.).
- GUITER H., 1955 — *Quelques enseignements du lexique paysan. Bulletin de la Société Agricole, Scientifique et Littéraire des Pyrénées Orientales* (Perpignan), 70 : 159-187.
- HENRY D. M. J., 1835 — *Histoire du Roussillon*. Paris, Impr. Royale, 2 Vol., 558p, 676 p.

- JAMPY, Abbé M., 1928 — *De l'admirable et mutuel amour d'un saint et d'un peuple depuis Mille Ans : Saint Gaudérique et son culte en Roussillon*. Perpignan, Imp. de l'Agence des Voyages, 264 p.
- JAUBERT DE PASSA F., 1821 — *Mémoire sur les cours d'eau et les canaux d'arrosage des Pyrénées Orientales*. Paris, Huzard, 311 p.
- JOFFRE A., 1882 — *Las bruxas de Carançà*. Perpignan, Charles Latrobe, 42 p.
- JOISTEN C., 1962 — Les êtres fantastiques dans le Folklore de l'Ariège. *Via Domitia* (Toulouse), 9 : 16-82.
- LLOPET, Abbé J., 1948 — De la vallée de Cabrils. Deux légendes. *Tramontane* (Perpignan), 295 : 52-55.
- LLORY M., 1990, *L'expulsion*. Paris, Stock, 195 p.
- LLOT DE RIBERA Fra M., 1591 — *Llibre de la translació dels invincibles y gloriosos martyrs de Jèsu Christ, ss. Abbon y Sennen, y de la miraculosa aygua de la sancta tumba del monestir de Sanct Benet en la vila de Arles en lo Comptat de Rosselló*. Perpinyà, Impr. Sampsó Arbus, in - 4 (8), 177 ff.
- MANEIKIS KNIAZZEH C. & NEUGAARD E. J., 1977 — *Vides de Sants Rosselloneses. Text Català del segle XIII*. Version catalane de la "Legenda Aurea" de J. de Voragine, Fondation Salvadot Vives Casajuana, Ms. R2 2430. Barcelona, Ed Dalmau, 3 Vol. 215 p., 523 p., 537 p.
- MARCÉ, Abbé, 1785 — *Essai sur la manière de recueillir les denrées de la province de Roussillon*. Perpignan, Ed. Charles Latrobe : 108 p.
- MAURETTE M., 1982 — *La crue*. Introduction de Joë Bousquet, préface de Ludovic Massé. Marcevol, Ed. du Chiendent, 153 p.
- MEMOIRES DE SAINT-JEAN., 1438-1743 — *Llibre de Memòrias de la venerable comunitat de Sant Johan*. Archives de la Cathédrale Saint-Jean, Perpignan. 7 Cahiers ms. in-fol. A.D.P.O. G 236-241 ; B.M.P. ms. n° 80, 82, 96 bis : G 241, f. 52.
- MENGEL O., 1909 — Monographie des Terratrèmols de la région catalane. *Bulletin de la Société Ramond* (Toulouse), 1 : 1-21.
- NELLI R., 1958 — *Le Languedoc et le Comté de Foix. Le Roussillon*. Paris, Gallimard, 75 p.
- OLIVE J. L., 1992a — « Saint Gaudérique du Canigou et l'espace catalan : aspects mythiques, linguistiques et symboliques d'un saint patron pyrénéen ». Communication, XV^e Congrès de Mythologie Française (Tende, Vallée des Merveilles, sep. 1992), sous presse, *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, 15 p.
- OLIVE J. L., 1992b — L'étrange affaire de Llorens Carmell, sorcier de Besalú et chasseur de sorcières en Roussillon au début du XVII^e siècle. *VII Assemblea d'Estudis sobre el Comtat de Besalú*. Ed. Delta, Olot, t. 2 : 135-158.
- OLIVE J. L., 1995 — « Saint Gaudérique du Canigou et le discours identitaire en Pyrénées catalanes et occitanes : indicateur de territorialité historique et vindicateur d'identité ethnique ». In Brunet S. (éd.) : Actes du Colloque de Foix "Pays Pyrénéens et pouvoirs centraux. XVI^e-XX^e siècles". Foix, Centre Universitaire de l'Ariège, t. 1 : 553-568.
- OLIVE J. L., 1996 — « Un saint patron de l'identité catalane : Gaudérique le laboureur, de la conquête des Pyrénées à celle de l'Europe ». In Carbonell Ch.-O. (éd.) : Actes du Congrès Euro Histoire 92 : De l'Europe. Identités et identité, mémoires et mémoire. Toulouse, Presses de l'Université des Sciences Sociales de Toulouse : 191-202.

- OLIVE J. L., 1997 — De Wald-Rik à Galdric : étude d'un anthroponyme fondateur de l'identité ethnohistorique en Pyrénées catalanes. *Cahiers de l'Université de Perpignan*, 24 : 226-244.
- OLIVE J. L., sous presse — *Galdericus versus Isidorus*. Réflexions ethnopolitiques sur un cas d'identité transfrontalière en Pyrénées Catalanes. Revue *Politiques*. Paris.
- PALAU i MARTI M., 1987 — *Andorra. Història. Institucions. Costums*. Lleida, Ed. Virgili & Pagès S.A., 157 p.
- PALUSTRE B., 1900 — Notre-Dame du Pont. *Revue d'Histoire et d'Archéologie du Roussillon* (Perpignan), I : 275-283.
- PAYRÉ D., 1994 — *Mémoires de Nohèdes. Légendes et tradition orale*. Association Gestionnaire de la Réserve Naturelle de Nohèdes, 213 p.
- PLADEVALL A. & CATALÀ ROCA P., 1974 — *Els Monestirs Catalans*. Barcelona, Ed. Destino, 389 p.
- POC, Presentado Fray R., 1627 — *Compendio de la vida, muerte y milagros de los dos gloriosos labradores San Galderique de Canigón y San Isidro de Madrid*. Perpinyà, Impr. Lluys Roure, in - 12 de 197 ff. (A.D.P.O. L 1124).
- PONSICH P., 1952 — Les origines de Saint Michel de Cuixà (Saint-André d'Eixalada et Saint-Michel de Cuixà). *Etudes Roussillonnaises* (Perpignan), II: 7-19.
- PONSICH P., 1954 — Les origines de l'abbaye d'Arles. *Etudes Roussillonnaises* (Perpignan) : 69-99.
- PONSICH P., 1980 — *Toponymie catalane (...)*. Prades, *Terra Nostra*, 37, 200 p.
- PRAT i CAROS J., 1983 — Les Verges trobades : cristianització de cultes a la fecunditat ? *Ciència* (Barcelona), 26 (3) : 244-249.
- PUJADES G., 1609 — *Corónica Universal de Cataluña*. Barcelona, H. Margarit, 8 Vol.
- QUERALT J., GRANDO R., 1980 — Octobre 1940. Le temps du déluge. *Journal L'Indépendant*, 7 octobre 1980.
- RIBES J., 1980-84 — *Haut et Moyen-Vallespir au fil du Temps*. Vol. III : *Séismes et Inondations. Le cataclysme de 1940*. Perpignan, Impr. du Castillet, 190 p.
- ROURE N., 1964-65 — La Sorcellerie en Roussillon. *Cerca* (Perpignan). 1964 : 26 : 311-330 ; 27 : 32-56 ; 1965 : 28 : 117-138.
- ROUS, Abbé P., 1924 — La fontaine du pèlerin. Légende de Font-Romeu. *Revue Historique et Littéraire du diocèse de Perpignan* : 19-23.
- SAINTYVES P., 1912 — Le miracle de l'apparition des eaux (spécialement à Arles-sur-Tech) dans ses relations avec les liturgies païennes et chrétiennes. *Revue de l'Université* (Bruxelles), 12 : 265-294.
- SAINTYVES P., Rééd. In NOURRY E., 1923 — *En marge de la Légende Dorée*. Chap. IX : *Les reliques et les images légendaires*. Paris : 596 p. ; Rééd. R. Laffont, Paris, 1987 : 1194 p.
- SARRETE, Abbé J., 1901 — La reconstruction de l'église de Vinça (1734-1769). *Revue d'Histoire et d'Archéologie du Roussillon* (Perpignan): 22-25; 33-45; 86-96.
- SEBILLOT P., 1904-1907 — *Le Folklore de France*. Paris, E. Guilmato, (Rééd. Imago, Paris, 1985, IX Vol.).

- SERGET, B., 1994 — « Le Père Pigne, les Vierges Noires et les Hittites ». Communication. XVII^e Congrès de Mythologie Française, *Mythologie de l'eau*, Vernet-les-Bains, sept. 1994. Actes à paraître, Olive J.-L. (éd.), Presses de l'Université de Perpignan, 12 p.
- SIMON C., 1988 — *L'acacia*. Paris, Ed. de Minuit, 380 p.
- SOUTADÉ G., 1993 — *Les inondations d'octobre 1940 dans les Pyrénées-Orientales. Dossier Maurice Pardé. Témoignages des instituteurs du Département présentés et commentés par G. Soutadé*. Perpignan, Direction des Archives Départementales, 352 p.
- TALAYRACH, Abbé F., 1923 — Corneilla-de-la-Rivière : Relique de saint Martin (1736). *Revue Historique et Littéraire du diocèse de Perpignan*, 12 : 184-188.
- TORREILLES, Abbé P., 1907 — Les inondations de Perpignan en 1632. *Revue Catalane* (Perpignan), 1 : 120-124.
- TROGNO-BONHOMME M. J., 1982, *Les saints protecteurs en Roussillon*. Paris, Thèse d'Histoire EHESS, III Vol.
- UNE VIEILLE ILLOISE (anonyme)., 1979 — La Procession des Rogations à Ille-sur-Têt. *Cahiers des Amis du Vieil Ille* (Ille-sur-Têt), 67 : 27-29.
- VASSAL J., 1890 — *Les origines chrétiennes du Roussillon : Notre-Dame dels Còrrechs, son nom, son église, sa statue, son culte*. Perpignan, Charles Latrobe : 48 p.
- VERDAGUER i SANTALÓ M. J., 1886 — *Canigó. Llegendes pirenaïques del temps de la reconquesta*. Barcelona, Llibreria Catòlica (Rééd. bilingue Privat, à l'occasion du centenaire du poème, Toulouse, 1986, 140 p.).
- VIDAL P., 1897 — *Histoire de la Ville de Perpignan, depuis les origines jusqu'au Traité des Pyrénées (1659)*. Paris, H. Welter, 652 p.
- VIDAL P., 1903 — Ascension du Canigou par Pierre III d'Aragon en 1285 (d'après la chronique de Fra Salimbene de Parme). *Revue d'Histoire et d'Archéologie du Roussillon* (Perpignan) : 359-367.

RISQUE CLIMATIQUE ET CHANGEMENT SOCIAL DANS LA RÉGION DE MARADI (NIGER)

Anne LUXEREAU *

RÉSUMÉ

Le climat semi-aride de l'Afrique sahélo-soudanienne est contraignant pour la végétation comme pour les hommes. Une bonne année s'accompagne de risques pesant sur les activités de production comme sur la santé. Les systèmes sociaux et techniques des agro-pasteurs du Niger sont également adaptés à ces contraintes climatiques fortes. Ils anticipent le risque, allègent la dépendance vis-à-vis des aléas climatiques récurrents. Aujourd'hui cependant, les transformations sociales, initiées antérieurement à la crise climatique actuelle, contribuent par leurs effets à la rendre particulièrement grave.

La sécheresse a contribué à la fragilisation des milieux, exploités selon des techniques qui restent, pour le plus grand nombre, celles d'une agriculture extensive, s'exerçant dans des conditions drastiques de blocage foncier. La santé et le statut nutritionnel s'en trouve affectés de manière cette fois chronique. Elle a également accéléré des changements en germe dans la société et nourri des stratégies nouvelles et individuelles de différenciation sociale qui accroissent les disparités.

ABSTRACT

Climatic risk and social change in Maradi region (Niger)

The semi-arid climate of Sahelo-Sudanese Africa is restrictive for vegetation as well as men. A good year doesn't mean there are no risks concerning production and health. The social and technical systems of farmers and stockbreeders in Niger, are equally adapted to those strong climatic constraints. They anticipate the risk, lighten the dependence towards the recurring ups and downs of rainfall. However today, social transformation initially brought about by the present climatic crisis, contributes to a drastic worsening of the situation.

The aridity contributes to impairment of the environment, which is made worse by the use of techniques which remain, for the most part, adapted for extensive agriculture, but not suited to present conditions of severe land limitations. Health and nutrition are chronically affected. It has also accelerated changes in society and led to new and individual strategies of social differentiation, which increase inequality.

* UMR 8575 APSONAT CNRS-MNHN. Laboratoire d'Ethnobiologie-Biogéographie. Muséum National d'Histoire Naturelle. 57 rue Cuvier. 75231 PARIS cedex 05.
E-mail : aluxereau@aol.com

Lorsqu'on évoque le climat sahélo-soudanien semi-aride, des images désormais familières de désolation et de désastre écologique surgissent. Les sécheresses seraient le signe d'une désertification naturelle et se traduiraient chaque fois par de graves pénuries alimentaires. Les mémoires conservent effectivement les noms de famines plus ou moins graves qui ont jalonné l'histoire locale ou régionale (et qui n'ont pas toutes été dues à des déficits de pluviosité mais aussi à des attaques de ravageurs et autrefois à des guerres). Mais on oublie que les systèmes sociaux et techniques des agriculteurs et des pasteurs qui habitent ces régions, sont également adaptés à ces contraintes climatiques fortes. Ils anticipent le risque, allègent la dépendance vis à vis des aléas climatiques récurrents. Aujourd'hui cependant, les transformations sociales, initiées antérieurement à la crise climatique actuelle, contribuent par leurs effets à la rendre particulièrement grave.

Les derniers épisodes de sécheresse, qui ont culminé en 1973-74 et 1984-85 ont bien montré en effet que deux crises s'articulaient. L'une est proprement écologique : la détérioration climatique entraîne une aridification des sols et un

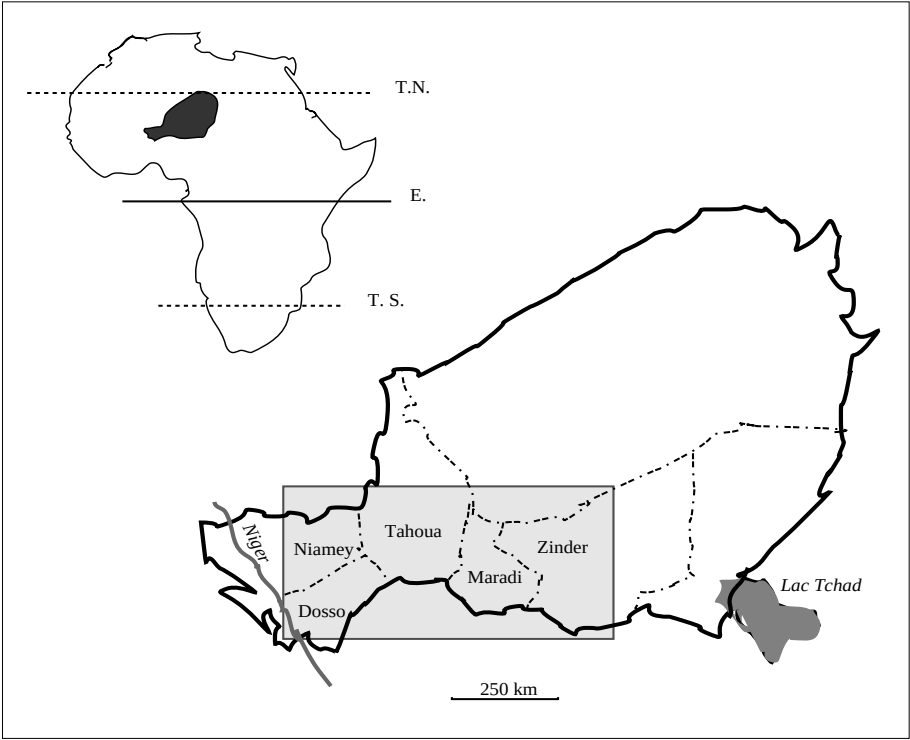


Fig. 1 : Situation du Niger et limites des départements
(l'encadré renvoie aux fig. 4 & 5)

appauvrissement du couvert végétal d'autant plus sévères qu'ils interviennent dans des régions soumises à une surexploitation. L'autre est sociale : elle se note en particulier dans la transformation du rapport à la nature liée à l'islamisation massive mais récente de la population, dans l'évolution du mode de gestion des ressources, dans l'alternative entre une agriculture demeurée extensive et le recours à des techniques plus intensives. Dans la région bien particulière de Maradi¹, ces deux dernières sécheresses ont contribué à accélérer des processus de changement social qui sont loin de profiter à tous.

UNE BONNE ANNÉE, UNE BONNE SANTÉ

Les deux grands modes de penser le monde, *asna* préislamique et islamique, ont chacun leur calendrier². L'année islamique est mobile et ne tient pas compte des saisons locales. L'année *asna* est par contre calée sur l'événement majeur qu'est l'unique saison des pluies. Elle débute avec la première lunaison sèche, aux alentours du mois d'octobre³.

L'opposition majeure porte sur l'humide et le sec et se traduit en opposition de genre. Dans la pensée *asna*, l'ensemble des êtres et des choses constitue des couples dont l'union fonde l'équilibre du monde et de la santé. La saison sèche, *rani*, est de genre masculin tandis que la saison des pluies, *damana*, est féminine. Pour Guy Nicolas (1975 : 234-235) *Rani* est « l'êtr^e mâle par excellence [...] Il gouverne les activités exclusivement masculines que sont la chasse et le défrichement, formes parallèles d'action directe sur la nature "sauvage" (daji). C'était aussi, jadis, l'époque des guerres locales. C'est alors que l'époux emmène son épouse pour la déflorer et la féconder. [...] Damana s'oppose à Rani, tout en lui étant complémentaire, comme la femme se situe par rapport à l'homme : elle est avant tout humide et féconde ».

Cette première opposition, fondée sur le degré d'humidité, s'articule avec une seconde, fondée, elle, sur le degré de chaleur. On a donc une combinatoire de quatre états, sec, humide, chaud et froid, qui différencie les saisons ou les époques

1. Située dans la région centre-sud du Niger, frontalière de la Fédération de Nigéria, cette région est en dessous de 13°30 de latitude N, autour de 7°25 de longitude O et son altitude est inférieure à 400 m.

2. Ces calendriers sont lunaires. Existents en outre le calendrier officiel semblable au nôtre et un calendrier stellaire de 364 jours, connu des seuls lettrés musulmans, faisant intervenir des mansions.

3. Ce premier mois est donc, lui aussi, mobile et n'a qu'une valeur locale. Dans la vie courante, ce comput n'est vraiment effectué que pendant la saison sèche et permet de caler les rituels préislamiques qui ont lieu avant la saison des pluies (3^e, 4^e et 7^e mois majoritairement). Si, après réflexion, les gens peuvent affirmer qu'ils sont dans le 10^e ou 11^e mois, dans le langage quotidien, on ne mentionne les mois que jusqu'au 8^e qui coïncide normalement avec l'établissement de cette saison des pluies. "*L'année s'étend entre ce jour (de la dernière pluie) et celui où tombe la première pluie*" précise un agriculteur de Hamdallaye, à l'ouest du pays (Laya, 1975 : 58) En cas de retard, comme en 1994, l'avis des informateurs est d'ailleurs loin de coïncider : il semble que selon la portée, étatique ou lignagère, des rituels, on puisse ou non les avancer d'une lunaison, pour les harmoniser avec les autres calendriers.

de l'année (*lokaci*). Ces mêmes états régissent la santé des hommes qui résulte, pour partie, de deux systèmes physiologiques principaux : la circulation d'humeurs dont le sang (chaud) et l'eau (froide), et la digestion qui détermine des états de chaleur sèche, différents selon les sexes. Les référents symboliques sont identiques et les variations du climat influent sur ces équilibres internes.

Au début de la saison sèche, juste après l'arrêt des pluies intervient *kaka*, "la récolte", qui est féminine. Assez mal individualisée, cette période intermédiaire entre la fin des pluies et le début de l'hiver, n'est pas toujours considérée comme une saison à part entière et porte le nom d'une activité. La Discontinuité Intertropicale (ou Front Inter-Tropical, FIT) commence sa descente vers le sud et l'humidité atmosphérique est encore élevée. La température qui avait légèrement baissé pendant la saison des pluies, remonte vers un premier pic thermique en octobre avec une moyenne de 27,7° à Maradi (Koechlin, 1980 : 2) (cf. fig.2). "*Transpiration dans les cases, moustiques au dehors*" commente le proverbe⁴. Le travail agricole est encore intense : il faut couper les épis des céréales et les rapporter

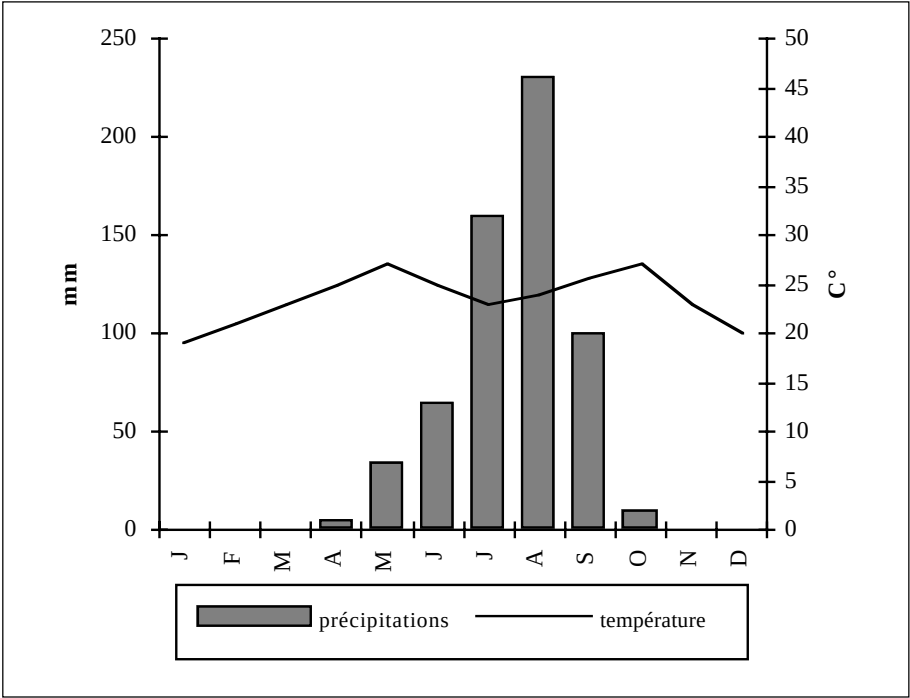


**Fig. 2 : Diagramme ombrothermique de Maradi :
moyennes de l'origine de la station à 1984
(Source : Météorologie Nationale, Niamey)**

4. 'Daka zuffaa, wuri sabroo (Donaint, 1975 : 120).

au village pour les engranger dans les greniers. Le premier mil, laiteux, considéré comme mil de santé (*tumu*), a été dégusté rituellement par tous les membres de la famille étendue dans la période appelée *agajere*, célébrant le commencement d'une année de santé. Ce premier mois (*wata*, mot masculin qui désigne d'abord la lune) met fin à une période de diète réduite ainsi que l'indique son nom, *cika ciki*, "le ventre plein".

Au moment des dernières récoltes, celle des haricots, des mils et sorghos tardifs, intervient "le froid-sec", '*dari*, masculin. Il s'agit au départ d'une période agréable. Succédant à la frugalité et au travail intense de la saison agricole, les récoltes renouvellent l'abondance et les nombreux mariages favorisent les retrouvailles. Mais alors que le régime de sobriété laborieuse est considéré comme sain, l'oisiveté et l'abondance (voire la pléthore des repas de fêtes) sont tenus pour responsables d'une maladie appelée "la chaleur" (*zahi*). Donnant des symptômes diversifiés, elle valorise le mode de vie propre à des catégories sociales : les paysans (*talakawa*) sont censés y être moins sensibles que les membres de la chefferie (*sarauta*) et les femmes pilant chaque jour le seraient aussi moins que les hommes, peu actifs après les récoltes.

En décembre-janvier, les journées sont encore clémentes, avec des moyennes de 30°, mais la température des nuits est particulièrement froide et peut descendre jusqu'à 10-15°. Or «*nous n'avons que le feu et nos couvertures*». L'humidité de l'air est alors particulièrement basse (5%) et le vent presque constamment présent⁵. On considère qu'il propage les épidémies comme la rougeole ou la méningite. Pendant ces périodes d'hiver, l'harmattan (*hunturu*), sec, froid, chargé de poussière, souffle de l'est-nord-est et provoque une "brume sèche" quasi permanente (*buda*). Les ophtalmies sont fréquentes. S'il tourne et vient du nord, la brume disparaît mais le froid est intense (*jaura*). Dans les cases, les femmes entretiennent de petits feux et il arrive que les enfants endormis y roulent : le froid est aussi la saison des brûlures.

Les humeurs qui circulent dans le corps sont affectées par ce "froid-sec", '*dari*, qui détermine des synergies pathogènes : "il "attrape" le sang, il l'épaissit ; le cœur ne travaille pas beaucoup, le sang ne circule pas, seule l'eau (froide-humide, sanyi) circule. Le corps est mou comme s'il n'avait pas d'os, on n'a pas de force. Pendant le froid-sec, tu ne sors pas, tu ne manges pas, tu ne bois pas. Si ta femme n'est pas énergique, elle ne pile pas non plus quand il fait très froid. Les ouvriers agricoles ne travaillent plus, ils n'ont plus d'argent. Donc on a faim". Par delà les rhumes ou les toux, un déséquilibre s'installe : la "force" et la "chaleur"

5. Le vent se dit *iska* mais ce même terme, utilisé généralement au pluriel, *iskoki*, s'applique aux divinités préislamiques sans qu'aucune association plus précise puisse être décelée. Une exception pourtant s'applique aux tourbillons de poussière (*guguwa*) qui se développent pendant toute la saison sèche et qui sont censés pouvoir provoquer la mort ou la folie.

générées par la nourriture et transmises aux organes par le sang renouvelé qui entretient “la vigueur” et “la vie”, sont moindres. Le corps est sans défense, “*toutes les maladies y entrent mais elles ne circulent pas, elles se tiennent coi*”.

A partir de février-mars l’hiver se termine. La saison qui lui succède, toujours très sèche (15% d’humidité atmosphérique) devient rapidement très chaude, est par excellence *rani*, la saison chaude et sèche, ou *lokacin zahi*, “le temps de la chaleur”. Le bilan hydrique est catastrophique et l’évaporation est très forte. Cette période correspond au repos végétatif de la plupart des plantes, des ligneux en particulier. Mais très vite, dès avril, la remontée de la Discontinuité Intertropicale provoque une augmentation régulière de l’humidité atmosphérique. Les alizés humides soufflent du secteur sud-sud-ouest, les nuages (*gizagizai*) apparaissent, quelquefois tombe “la pluie des mangues”. La chaleur est à son maximum en avril-mai avec des moyennes mensuelles de 31,7° et 31,6° (Koechlin, 1980: 2) et surtout des températures diurnes qui dépassent 40°. C’est la dernière partie de la saison sèche, *bazara*, courte, moite et féminine. “*Si la saison des pluies doit être prospère, c’est depuis bazara qu’on le voit*”⁶. Des signes avant-coureurs permettent en effet de supputer la date d’arrivée de ces pluies qui détermineront le bien-être : le retour des Cigognes d’Abdim, vers le septième mois ; la pousse du feuillage des ligneux notamment des *Combretaceae* et des *Prosopis* dont les souches ébranchées reverdissent ; le comportement des animaux domestiques qui se frottent les uns les autres et hument l’air.

Tous les hommes s’activent à l’essartage et la préparation des champs (*sasabe*). “*La pluie de bazara fait se lever les hommes*” dit le proverbe⁷ ; il faut en effet être prêt à semer dès la première pluie utile. La nourriture est redevenue chiche car, normalement, les réserves nécessaires à la saison des pluies sont demeurées intactes sous les toits des greniers⁸. Le réchauffement de la température fait pourtant peser un risque sur la santé. “*Le soleil réveille le sang* (ce sang “gâté”, épais et immobile de la saison froide). *Il le liquéfie comme du beurre que tu mets au soleil ; le soleil fait bouger le sang, il fait bouger les maladies et alors les gens sont malades*”. C’est la saison des varicelles et des oreillons pour les enfants. Pour les adultes, “*ou bien on urine ce sang gâté ou bien il se mélange avec le sang neuf et c’est ça qui donne les maladies que la médecine (bio-médicale) ne peut pas guérir*”.

Damana, la saison des pluies (appelée l’hivernage en français colonial) débute aux alentours de mai. C’est la seule période où le bilan hydrique est positif. L’évaporation toujours intense, est compensée par la pluviosité et l’humidité

6. *Daamanar da za ta yi albarkaa tun daga bazaraa akan ganii* (Donaint, *op. cit.* : 124)

7. *Ruuwan bazara may taa da maza a tsaye* (Donaint, *op. cit.* : 120).

8. L’engrangement de céréales devant assurer la nourriture de la prochaine saison des pluies et des cultures n’est plus guère effectué. La gestion de la nourriture se pratique de plus en plus à la semaine, voire au jour le jour et la période de “soudure” s’étend souvent depuis *bazara* jusqu’aux toutes premières récoltes des épis peu fournis en grains.

atmosphérique peut atteindre 80%. Les pluies sont dites “eaux du ciel” (*ruwan sama*) par opposition aux “eaux de la terre” (*ruwan ‘kasa*). Dans la pensée *asna*, où l’homme est constamment en relation avec des êtres de la surnature, ces averses résultent de la rencontre de *Damana*, la saison des pluies et de son époux *Dodo*, le tonnerre (tandis que la foudre, *tarnatsa* est sa deuxième épouse) (Nicolas, 1975: 234-235). Un autre dieu, *Masharuwa* “le buveur d’eau”, relie les eaux des puits aux eaux du ciel.

Les premières averses (*hadari*), sont souvent des tornades violentes et précédées de vents de sable. En début de saison, le phénomène peut s’arrêter à ce stade de tornade sèche (*daraniya*). Le proverbe met d’ailleurs en garde car “*la tornade n’est pas la pluie, c’est une indication*”⁹. La première véritable pluie déchaîne les rires et les danses des jeunes filles, même si elle se révèle insignifiante, non utile (*yayyafa*). “*La saison des pluies est la mère de la prospérité*” dit le proverbe¹⁰, venue à temps, elle autorise tous les espoirs. Elle s’installe progressivement et le tiers des précipitations tombe au mois d’août. Les “grandes pluies noires” (*ba’ka malka*) deviennent des “pluies blanches” (*fara malka*). Alors que certaines peuvent être très localisées (*ginariya* dans le Konni) ou violentes (*ambaliya*) et faire verser les tiges ou créer des ruissellement qui déchaussent les racines, ces dernières et longues pluies douces sont “le plaisir de la culture” (*da’da’da noma*). Mais passé le début de la récolte, toute averse isolée (*hadarin kaka*, “averse de la récolte”) est par contre considérée comme une calamité. Heureusement la plupart du temps elles avortent (et au Konni, leur nom *holo’ko* traduit cette idée). Si la pluie mouille les épis coupés et mis à sécher avant d’être engrangés, elle réduit en effet notablement leur durée de conservation : ils devront être mangés dans l’année.

Ce climat est, on le voit, contraignant pour la végétation comme pour les hommes. Une bonne année s’accompagne de risques pesant sur les activités de production comme sur la santé. La recherche d’une plus grande sécurité, d’une atténuation des dépendances est constamment mise en œuvre, en relation avec les différentes visions du monde qui coexistent aujourd’hui.

Dans les deux systèmes de pensée actuels, les aléas du climat prennent sens dans la relation des hommes au sacré. Dans la pensée islamique largement dominante aujourd’hui, l’ampleur des phénomènes climatiques est perçue comme l’œuvre d’Allaa. Les marabouts veillent au respect de la foi ; ils tirent des présages sur l’année à venir et fixent des aumônes réparatrices. Dans la cosmologie préislamique encore prégnante, ce sont les êtres surhumains, invisibles mais peuplant l’univers de manière concrète, les *iskoki*, qui agissent sur l’équilibre et la succession des saisons. Chaque lignage entretient des relations de proximité (d’héritage) avec une de ces divinités. Aux intersaisons leurs responsables actualisent ces relations par

9. *Hadarii baa ruwaa ba nee, alaama cee* (Donaint, *op. cit.* : 121).

10. *Daamanaa uwar albarkaa* (Donaint, *op. cit.* : 126).

des sacrifices effectués au nom du groupe familial, villageois et régional. Les activités et la santé des hommes et du pays sont ainsi sous leur sauvegarde conjointe.

C'est dire que dans les deux systèmes, la responsabilité des hommes se trouve directement engagée. Ainsi la péjoration climatique récente a reçu des explications qui font appel aux deux registres : les *iskoki* ne sont plus honorés et se vengent ; les valeurs islamiques d'amitié, de respect et de droiture s'érodent et Dieu punit les hommes. Ce syncrétisme se manifeste particulièrement au cours des accidents climatiques : en 1984, le Chef de l'État demanda aux officiants de tous les cultes d'"appeler la pluie". Cependant entre les représentations et les pratiques retenues comme licites, la marge devient nette. Alors que ce rituel "d'appel de la pluie" avait été effectué en 1984 dans le village de Garin Magaji, il ne le fut pas en 1993, les plus pieux des villageois musulmans s'y étant opposés.

Cet ordre saisonnier, encore ponctué par ce qui reste des anciens rituels *asna*, se caractérise également par des degrés différenciés de cohésion familiale. Après le rituel des prémices, effectués dans le cadre de la famille étendue, la cérémonie de "l'ouverture de la brousse" (*bu'den daji*), consacre l'inversion des lieux d'activité et la dispersion des hommes. Elle intervient à la fin du "froid" (au début du quatrième mois au Gobir) et est effectuée au niveau de l'État. Les divinités associées au cycle agraire se retirent alors sous le toit des greniers qui abritent les céréales résultant du travail collectif. Les divinités des espaces non cultivés deviennent agissantes et les travaux se déroulent hors des champs : chasse, exode des jeunes hommes, défrichage, toutes activités rassemblées sous le terme de *cin rani*, "nourriture de la saison sèche". C'est une période de grande autonomie voire de débrouillardise. Chacun vit sur la portion de céréales reçues avant la clôture des greniers, sur ses propres récoltes, sur les revenus de métiers, du commerce, de salaires. Au septième mois, soit environ un mois avant l'arrivée normale des pluies, des rituels effectués sur les piliers des greniers familiaux et sur des arbres-autels du village, rétablissent la prééminence des divinités agraires. Tous les hommes sont rentrés au village, participent aux travaux agricoles et la nourriture du groupe familial provient normalement à nouveau des récoltes collectives.

DES PRATIQUES QUI ANTICIPENT LE RISQUE

Commencer cet exposé par la description d'une bonne année est évidemment un artifice qui pourrait avoir un caractère propitiatoire de la part de l'ethnologue, tant ces années deviennent rares depuis plus de 20 ans. A Maradi, les moyennes pluviométriques annuelles attestent l'assèchement, peut-être temporaire, du climat : elles ont baissé de 650 mm pendant la décennie 1956-65 (qui fut la plus humide depuis 1936) à 447 mm pendant la décennie 1976-85 (fig. 3). Les isohyètes ont glissé d'environ 100 km vers le sud (fig. 4 & 5)¹¹.

11. mais la saison des pluies 1994 a été longue et faste avec pourtant seulement 522,3 mm à Maradi.

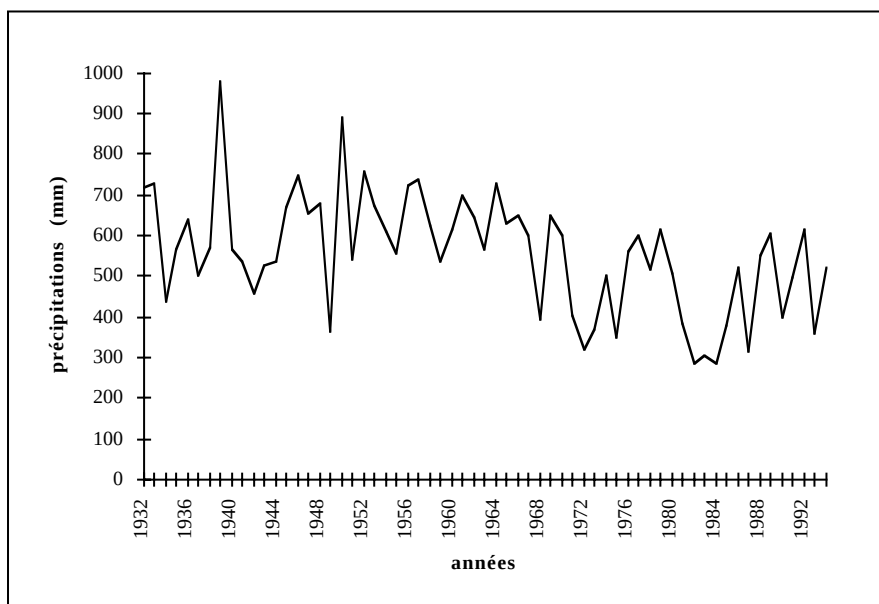


Fig. 3 : Variations des précipitations annuelles à Maradi de 1932 à 1994

Outre sa faiblesse, la pluviosité est caractérisée par une très grande variabilité. D’une année à l’autre, les écarts peuvent être considérables : 366,7 mm en 1949 contre 890,7 en 1950. Le coefficient de variation des précipitations est estimé pour Maradi à 23% pour la période 1932-1975, soit un écart type de 141 mm autour de la moyenne de 600 mm (Koechlin, 1980: 6). Mais les années déficitaires peuvent aussi se succéder (1971-72-73 ou 1981-82-83-84-85) provoquant très tôt l’épuisement des réserves alimentaires et des semences. Même si elles sont bonnes en quantité, les pluies peuvent être mal réparties dans le temps. Elles peuvent s’interrompre pendant des périodes plus ou moins longues (*ban iska*, *fari* et *‘kuduji* lorsqu’elles ne bloquent pas totalement la croissance des mils mais réduisent l’épiaison comme le fait le *Striga*, plante parasite qui porte ce même nom)¹². Elles peuvent être au contraire trop abondantes, faire “couler” les fleurs ou provoquer des inondations comme celle de 1945 qui détruisit une partie de la ville de Maradi. Des rituels d’“arrêt des pluies”, symétriques de ceux d’“appel”, sont alors effectués. Elles peuvent être trop précoces ou trop tardives. Enfin elles sont par excellence

12. En 1973, en pleine disette, un agriculteur de l’ouest du Niger signale que “il y a des vieillards âgés de quatre-vingts ans environ qui ont affirmé n’avoir jamais vu de récoltes aussi belles que celles de cette année, au point qu’ils sont effrayés de cette quantité de mil” (Laya, 1975: 70). A titre d’exemple, voici des relevés pluviométriques réalisés en juin 1987 près de Keita (en Ader largement au nord de Maradi) dans deux stations distantes de 8 km : la première reçut 15,1 mm et la seconde 243 mm (Bouzou Moussa, 1988).

erratiques, bonnes au sud du village et mauvaises au nord, créant des poches de sécheresse localisées.

En vérité ces aléas sont la norme. La période active de végétation estimée en moyenne à un peu moins de 2 mois 1/2 est chaque année différente. Les récoltes sont aléatoires et *“s’il n’y a rien à manger, où est la santé ?”* La hantise de la famine (*yunwa*, la faim) est constante. Exode, décimation, recul démographique à court ou moyen terme sont constamment rappelés par les vieillards. Dès qu’ils ont une dizaine d’années, les enfants connaissent un certain nombre de plantes de disette.

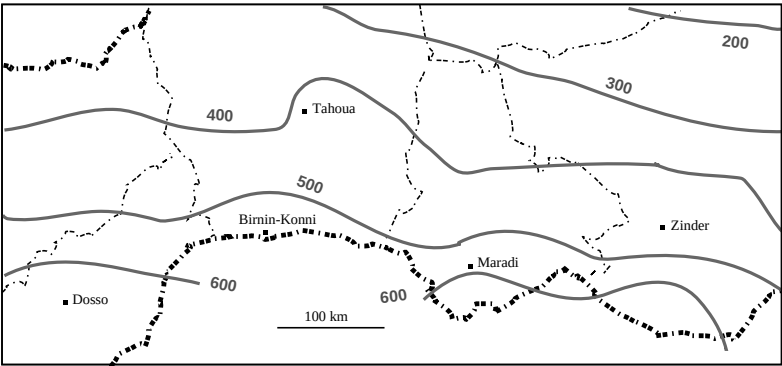


Fig. 4 : Pluviosité moyenne annuelle en mm : isohyètes moyennes de 1951 à 1980
(Source : Météorologie Nationale, Niamey)

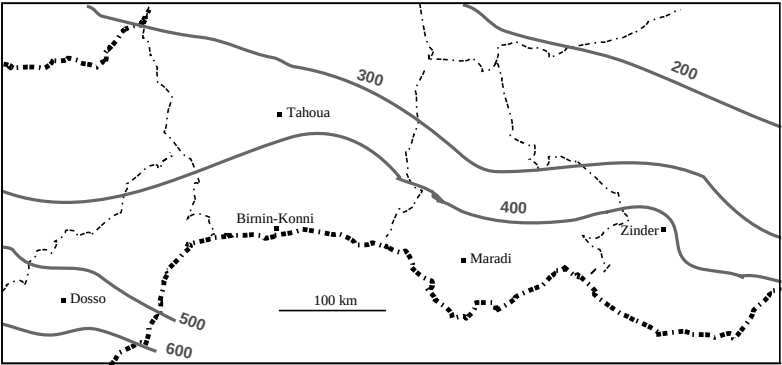


Fig. 5 : Pluviosité moyenne annuelle en mm : isohyètes moyennes de 1981 à 1990
(Source : Météorologie Nationale, Niamey)
(voir localisation en fig. 1)

Les pratiques sociales ont été - sont encore - adaptées à ce régime d'irrégularités. Dans l'échelle de la réussite, l'accumulation de richesses agricoles (puis matérielles) et leur redistribution sont fortement valorisées. Le mil a toujours donné lieu à des transactions marchandes limitées car le souci des chefs de famille était de se constituer des réserves suffisantes pour combler deux voire trois mauvaises années. Les greniers pansus sont toujours l'objet d'un grand prestige. A l'intérieur de la classe des paysans, la progression sociale s'articulait sur les résultats agricoles : pour accéder au titre de "maître de culture" (*sarkin noma*) il fallait avoir réalisé une récolte d'au moins 1000 gerbes d'épis, témoignant du savoir-faire, de la vigueur au travail, de la parfaite union du "maître" avec les divinités. Les solidarités étaient fortes à l'intérieur des lignages, ainsi qu'entre les deux classes de la chefferie et de la paysannerie : les impôts en grains alimentaient des réserves largement redistribuées en période de famine. Aujourd'hui, une partie de ces circuits de redistribution existe toujours comme les dons, encore attestés, aux chefs de village ou de canton (Raynaut *et al.*, 1988). L'islam n'a pas érodé ces valeurs puisque la dîme coranique a pour objet de redistribuer une partie des récoltes aux pauvres et que l'usure sur le mil est interdite. Les greniers des gros producteurs s'ouvrent en période de famine. Les "richards" de Maradi affectent une partie importante de leur récolte à des aumônes pendant le carême.

Les techniques agricoles anticipent également ce risque pluviométrique (comme d'ailleurs le risque d'érosion éolienne et hydrique). Les mils et sorghos sont remarquablement adaptés au climat comme aux sols. Ils sont cependant sensibles à des déficits hydriques à certains stades de la croissance (après la germination, à l'épiaison, à la maturation des grains) ou à des excédents (période de floraison, séchage après la coupe). Plus que la quantité globale des pluies, importante pour les éleveurs, c'est leur répartition dans la saison qui est un facteur limitant pour les agriculteurs. Aussi cultivent-ils des variétés à cycles décalés qui multiplient les chances de récolte. Elles permettent en outre de procéder à des semis et des façons culturales échelonnés dans le temps : mils hâtifs en premier lieu, puis mils tardifs (de moins en moins semés), niébé et sorghos. A l'intérieur du finage, voire à l'intérieur d'une seule parcelle, les semis sont différenciés en fonction de la topographie et de la qualité des sols : les mils sont semés sur les sols sableux bien drainés tandis que les sorghos le sont dans les cuvettes et les bas-fonds argilo-sableux où la nappe peut affleurer en période humide. Les billons retiennent l'eau d'écoulement et de petits barrages végétaux peuvent être établis pour casser les ruissellements nés d'un orage intense.

Les semis interviennent lorsque la pluie est jugée suffisante¹³ : en sol sableux meuble, l'humidité (*lema*) du sol doit être au moins égale à la taille d'une main et

13. "On appelle pluie utile, la première pluie égale à 15 mm en 24 heures ou à 20 mm en 48 heures, à condition que la décade qui suit ne totalise pas moins de 40 mm" (SOGETHA, 1963, cité par Bougère, 1978). Les critères des agronomes ne peuvent à l'évidence pas être comparés à ceux des agriculteurs.

du poignet. Il faut alors semer très rapidement pour que les jeunes pousses puissent résister à l'arrêt des précipitations, fréquent en début de saison, ainsi qu'à l'évaporation intense. Dans ces conditions, les mils peuvent survivre jusqu'à 3 semaines sans pluie. Certains agriculteurs effectuent des semis à sec (*bizne*) surtout lorsque ces premières pluies tardent. Cette technique leur permet d'emblaver de grandes surfaces - et donc de profiter au mieux de la première pluie - mais les semences risquent aussi d'être détruites par les ravageurs. Compte tenu de l'erratisme des pluies, ils se réservent cependant le choix d'abandonner ensuite les champs les moins arrosés et de concentrer les sarclages sur les parcelles les mieux venues. Bien entendu, le risque de voir les premiers mils sécher sur pied oblige à réserver des semences pour recommencer ces semis jusqu'à la mi-juillet, autant de fois que nécessaire, du moins tant que des réserves existent. Les travaux de démariage et les sarclo-binages ont ensuite pour effet de protéger les plants de la vive concurrence des adventices pour l'eau. Les champs mal sarclés donnent des épis petits et peu remplis. Ceux qui sont les mieux fumés, près du village, sont aussi ceux qui sont le plus envahis par les mauvaises herbes et qu'il faut sarcler au moins trois fois.

En relation avec le climat, la récolte dépend donc directement de la force de travail ou de la nature des outils disponibles pour ces travaux (houe, iler et, depuis une vingtaine d'années dans la région de Maradi surtout, lames sarcleuses-souleveuses tractées par des animaux). Lorsque le travail est effectué à la main, tous les membres de la maisonnée sont requis pour travailler sur les champs collectifs pendant quatre journées (qui sont dits "jours du *gandu*", c'est à dire du champ collectif)¹⁴. Les anciens systèmes de groupes de travail de jeunes hommes venant sarcler le champ d'un adulte à honorer (*gayya*), permettaient d'effectuer rapidement - si non très efficacement semble-t-il - ces sarclages. Les agriculteurs qui possèdent des outils tractés dispensent leurs épouses du travail sur les champs collectifs. Certains prêtent leurs outils à des amis, des parents ; d'autres les louent à façon.

L'éclatement des familles, de plus en plus réduites à des familles conjugales et donc à peu de bras, la disparité croissante des surfaces et des outils disponibles, l'état de santé des travailleurs, se font ici directement sentir. Ceux qui ont une grande famille ou qui ont les moyens de salarier des ouvriers agricoles, d'acheter des outils tractés, bénéficient de rendements meilleurs. La différence est particulièrement nette entre les rendements obtenus par les hommes sur les champs familiaux où tout le monde travaille et par leurs épouses qui s'occupent seules ou avec leurs enfants de leurs parcelles, voire entre ces épouses selon qu'elles ont ou non des enfants en âge de travailler. A Garin Magaji par exemple, Cima, en fin de

14. Ils peuvent travailler leurs parcelles personnelles pendant les trois journées restantes, appelées "jours de *gamana*" en référence au nom de ces parcelles. Cette répartition peut varier selon les régions (5 et 2 jours). Elle est surtout appliquée au moment des semis qui doivent être effectués le plus rapidement possible et s'assouplit ensuite.

grossesse, récolte 3 bottes de mil en 1992 tandis que sa co-épouse en récolte 12 sur une parcelle voisine de même surface. A Tofa, Mari mère de deux filles jeunes, récolte 16 bottes en 1993, tandis que sa co-épouse Habi, mère de deux garçons en âge de travailler, en récolte 31.

L'ARIDIFICATION ACTUELLE ET SES CONSÉQUENCES SOCIALES

Les produits de cette agriculture pluviale, vulnérable aux aléas climatiques, ont été complétés par ceux de la cueillette, de la chasse, de métiers et, localement, par ceux d'une agriculture de décrue (produisant du sorgho, des oignons, du tabac, du riz, du blé, du manioc, de la canne à sucre ...). Le Sahel a longtemps été considéré comme un vaste grenier, nourrissant une population certes beaucoup moins nombreuse qu'aujourd'hui. Les disettes et les famines étaient graves mais on s'en souvient comme des épisodes transitoires.

Le risque climatique, longtemps considéré comme le plus important, se conjugue aujourd'hui avec d'autres qui sont nouveaux. L'augmentation de la population, de ses besoins monétaires, des surfaces mises en culture ont abouti presque partout à une surexploitation et une fragilisation des sols. La baisse continue depuis une vingtaine d'années du régime des pluies tend à les aridifier. L'agriculture pluviale extensive qui résolvait naguère assez bien les problèmes de régénération des sols (par la jachère, l'association agriculture-élevage, la mobilité), est délicate à mettre en œuvre, faute de réserves foncières suffisantes. La baisse de la fertilité est une donnée récente, indépendante des pluies, encore mal compensée par de nouvelles pratiques qui s'écartent du domaine de la tradition. Les récoltes sont devenues chroniquement insuffisantes pour une majorité de la population et la région de Maradi est largement tributaire des importations en provenance du Nigéria¹⁵. Les solidarités deviennent en outre parfois difficiles à mettre en œuvre.

Intervenant dans un contexte de changement social profond, les sécheresses qui ont sévi depuis 1968 ont exacerbé les disparités sociales. Les dernières crises climatiques ont permis à ceux qui en avaient les moyens, de se porter acquéreurs de terres et de bétail que les paysans ou éleveurs démunis vendaient à faible prix pour subvenir à leurs besoins immédiats. La sécheresse de 1973 a fortement accru le mouvement de ventes des terres agricoles, resté jusqu'alors discret¹⁶. Naguère sans valeur vénale, la terre alimente désormais partout un marché actif et un fort mouvement de capitalisation. Dans les zones les plus peuplées, des paysans sans

15. Ainsi la sécheresse de 1984-85 a dû son extrême gravité à la fermeture de la frontière. Elle a d'ailleurs reçu le nom de "celle de Buhari" (*'ebbuhari*), du nom du Président de la Fédération du Nigéria à cette époque.

16. Cette sécheresse a été appelée "l'année de l'impôt". L'obligation de s'en acquitter fut en effet une cause majeure des ventes de champs, en nette progression cette année-là.

terres produisent sur des parcelles prêtées, deviennent des salariés agricoles ou s'exilent. *"Parmi les hommes aussi, il y a des balbela"* (ces hérons garde-bœuf qui se nourrissent des insectes levés par le passage des troupeaux). Les hiérarchies anciennes peuvent être remises en cause car ce contrôle nouvellement exercé sur la terre est rarement le fait des anciennes chefferies de villages¹⁷. La production agricole, un temps exclue des stratégies d'enrichissement surtout basées sur les plus-values commerciales rapides, est redevenue attractive. Les pénuries successives et l'augmentation du cours des céréales ont revalorisé l'accumulation des grains, dans un but sécuritaire mais aussi spéculatif.

La sécheresse de 1984 a amplifié, dans la région de Maradi, la modernisation - fortement inégalitaire - de l'agriculture pluviale. Les anciennes variétés céréalières ont reculé au profit de nouvelles, à cycle court, mises au point par des instituts de recherche. Le prix relatif des intrants agricoles a baissé vis-à-vis de celui du mil. L'intensification, perçue comme un moyen de sortir de la crise actuelle, est cependant loin d'être accessible à la majorité des agriculteurs. Cette sécheresse a aussi contribué au développement de l'exploitation agricole des fonds de vallées où la nappe phréatique peu profonde permet l'irrigation de cultures pendant la saison sèche. Des campagnes étatiques de creusement de puits, de vulgarisation horticole et de création de périmètres irrigués se sont multipliées, donnant à penser que l'agriculture pluviale ne pouvait générer de richesses suffisantes. Ces bas-fonds, en réalité fort peu nombreux, étaient déjà inclus dans les finages, les appropriations et les mises en valeur existant bien avant la généralisation de cette agriculture de contre-saison. Sa logique sociale est différente de celle de l'agriculture pluviale¹⁸. Elle est perçue comme produisant un complément alimentaire et, surtout par les propriétaires capitalisant de grandes surfaces, comme un mode individuel d'enrichissement.

Aujourd'hui apparaît une catégorie de riches entrepreneurs agricoles, ruraux et urbains parmi lesquels on compte de nombreux fonctionnaires. Ils sont à l'abri de la pénurie grâce à leurs réserves, ils produisent en agriculture pluviale et de contre-saison, jouent sur les techniques extensives (jachères de longue durée) et intensives (engrais organiques et minéraux, outils, semences sélectionnées), vendent leurs surplus mais les redistribuent aussi, ce qui contribue à augmenter leur prestige social.

17. De nombreux chefs de villages, âgés, se sentent faire partie, à leur niveau, de la "chefferie". A ce titre certains s'interdisent les spéculations commerciales. Par contre ils se considèrent comme investis d'une responsabilité à l'égard des villageois qu'ils contrôlent. De nombreux chefs ont ainsi pris en charge les impôts de familles démunies et prêté à long terme, des terres aux nouveaux arrivants ou à des paysans sans terre.

18. Comme les activités de saison sèche, le travail sort des contextes encore fortement ritualisés et de l'organisation collective de l'agriculture pluviale. L'appropriation de la terre, les revenus, les choix appartiennent au travailleur. Les techniques sont intensives et reposent sur la maîtrise de l'eau (cf. Luxereau & Roussel, 1998).

CONCLUSION

“Il n’y a plus de brousse, il y a trop de monde, la terre est usée, les pluies ont diminué”. La crise est à la fois sociale et écologique mais d’autant plus forte que les contraintes écologiques sont plus sévères. Les villages, créés pendant les années de bonne pluviosité, sur un front pionnier au Nord, ceux installés sur des sols compacts très sensibles à la sécheresse, sont particulièrement touchés. En année très mauvaise, ils sont tout simplement abandonnés ; si le déficit est moindre, ils alimentent un fort mouvement d’exode de saison sèche qui fournit une main d’œuvre bon marché dans les régions plus favorisées.

Malgré les adaptations à la sécheresse, naguère perçue comme le risque majeur, elle a souvent frappé les populations sahélo-soudaniennes, mettant en cause leur reproduction physique. Elle se conjugue maintenant avec une fragilisation du milieu, exploité selon des techniques qui restent, pour le plus grand nombre, celles d’une agriculture extensive, s’exerçant dans des conditions drastiques de blocage foncier. La santé et le statut nutritionnel s’en trouvent affectés de manière cette fois chronique.

Mais ces années de sécheresse ont également accéléré des changements en germe dans la société et nourri des stratégies individuelles de différenciation sociale. Si fertilité, santé et ordre social restent intimement liés dans les représentations, si l’ampleur des phénomènes climatiques renvoie aux relations entre les hommes et leurs dieux, l’exploitation de la nature est de moins en moins soumise à des rituels, de plus en plus à des raisonnements techniques, économiques et de prestige.

BIBLIOGRAPHIE

- ALPHA GADO B., 1988 — *Sécheresses et famines au Sahel. Crises alimentaires et stratégies de subsistance en Afrique sahélienne (Burkina-Faso, Mali, Niger)*. Thèse de Doctorat de Connaissance des Tiers-mondes, Université de Paris VII.
- BOUGÈRE J., 1978 — Saison sèche, saison humide : approche méthodologique pour les régions à longue saison sèche. *Bull. Ecol.*, 9 (4) : 301-305.
- CHARE J., 1974 — *Le climat du Niger central*. Thèse Univ. Scientifique et Médicale de Grenoble.
- COPANS J. (ed.), 1975 — *Sécheresses et famines du Sahel*. 2 t. Paris, Maspéro.
- DALBY D. (ed.), 1973 — *Drought in Africa I*. London, Center of African Studies/S.O.A.S.
- DALBY D. (ed.), 1977 — *Drought in Africa II*. London, International African Institute.
- DERRIENNIC H., 1977 — *Famines et dominations en Afrique Noire. Paysans et éleveurs du Sahel sous le joug*. Paris, L’Harmattan.
- DONAIN P., 1975 — *Les cadres géographiques à travers les langues du Niger. Contribution à la pédagogie de l’étude du milieu*. Niamey, IRSH, Études Nigériennes n° 37.

- KOECHLIN J., 1980 — *Rapport sur le milieu naturel et les systèmes de production*. Université de Bordeaux II, Programme de recherches sur la région de Maradi - DGRST, ACC Lutte contre l'aridité en milieu tropical.
- LAYA D., 1975 — A l'écoute des paysans et des éleveurs du Sahel. *Environnement Africain*, 1 (2) : 53-101
- LUXEREAU A., 1991 — *Croissance urbaine et santé à Maradi (Niger) : préserver sa santé. Représentations de la personne en santé, de la maladie, des recours thérapeutiques*. Université de Bordeaux II-ORSTOM, GRID ed.
- LUXEREAU A., 1994 — Usages, représentations, évolution de la biodiversité végétale chez les Haoussa du Niger. *JATBA*, nouvelle série, 36 (2) : 67-86.
- LUXEREAU A. & B. ROUSSEL, 1998 — « L'exploitation des bas-fonds en pays haoussa (Niger) : permanence et innovation ». In Chastanet M. (éd.) : *Plantes et paysages d'Afrique : une histoire à explorer*. Paris, Karthala-CRA : 551-571.
- MOREL A., 1980 — « Climat » In : *Niger*. Les atlas Jeune Afrique. Paris, éd Jeune Afrique : 14-17.
- NICOLAS G., 1975 — *Dynamique sociale et appréhension du monde au sein d'une société hausa*. Paris, Institut d'Ethnologie - MNHN.
- NICOLAS G., 1986 — *Don rituel et échanges marchands dans une société sahélienne*. Paris, Institut d'ethnologie.
- RAYNAUT Cl., KOECHLIN J., BRASSET P., CHEUNG Cl., STIGLIANO M., 1988 — *Le développement rural de la région au village. Analyser et comprendre la diversité*. Bordeaux, GRID-Projet de Développement Rural de Maradi.
- RAYNAUT Cl., 1989 — La culture irriguée en pays haoussa nigérien. aspects historiques, sociaux et techniques. *Études Rurales*, 115-116 : 105-128.
- RAYNAUT Cl. (éd.), 1997 — *Sahels. Diversité et dynamiques des relations sociétés/nature*. Paris, Karthala.

LA PLUIE ET LE SOLEIL, LE SOLEIL AVEC LA LUNE CLIMAT, ANOMALIES DU CIEL ET MALADIES DES PLANTES DANS LA SIERRA NEVADA (ANDES VÉNÉZUÉLIENNES)

Pascale de ROBERT *

RÉSUMÉ

La régularité du climat, qui permet de gérer les risques agricoles et rythme la vie de la société, est parfois troublée par des événements météorologiques et astronomiques compris ici comme des manifestations divines et rapportés aux maladies des hommes et des plantes. Les représentations des éléments du climat sont plus particulièrement étudiées en relation avec les problèmes phytosanitaires qui préoccupent de plus en plus les habitants. Ceux-ci semblent voir dans les changements climatiques, agricoles et sociaux le signe d'une dégradation des rapports qui lient les hommes à leur environnement naturel et surnaturel.

ABSTRACT

**The rain and the sun, the sun with the moon
Climate, anomalies of the sky and plant diseases in the Venezuelan Andes**

The regularity of climate, which permits management of farming risks and gives a certain rhythm to the life of society, is sometimes disturbed by meteorological and astronomical events which are interpreted as divine manifestations and related to human illnesses and plant diseases. Representations of the elements of climate are studied with particular references to the phytosanitary problems that are of ever increasing concern to the inhabitants. They seem to perceive in climatic, agricultural and social change the sign of degradation of the bonds that tie people to their natural and supernatural environments.

C'est l'alternance régulière des saisons où dominant la pluie et le soleil qui assure une croissance harmonieuse aux cultures non irriguées. Les habitants des terres marginales des Andes vénézuéliennes donnent donc un rôle important au

* IRD (Institut de Recherche pour le Développement) / LAGET-UFRJ, Rio de Janeiro, Brésil.
E-mail : pascalederobert@aol.com

climat : en ajustant leurs activités aux variations spatiales et saisonnières des éléments naturels, ils savent faire face aux rigueurs caractéristiques du milieu montagnard, comme par exemple les basses températures. Leurs pratiques se fondent toutefois sur l'expérience d'un climat "moyen" auquel on ne pardonne que quelques écarts et qui rythme autant le calendrier agricole que la sociabilité paysanne.

Mais le temps est par nature même variable. Les habitants en font quotidiennement l'expérience puisqu'ils associent nombre de leurs problèmes de santé avec certains phénomènes météorologiques qui ne rentrent pas dans la norme climatique. Ces anomalies sont souvent comprises comme le fait d'êtres surnaturels capables de manipuler astres et météores pour troubler l'équilibre qui garantit la bonne santé des hommes et des animaux mais aussi celle des plantes cultivées. Il revient à chacun de préserver cet équilibre en observant certaines conduites et en évitant de provoquer les éléments et les êtres de l'atmosphère. Lorsque des calamités semblent mettre en péril la reproduction de la société, en particulier quand les récoltes sont compromises, on se remémore certaines irrégularités du ciel comme, par exemple, l'inhabituelle rencontre du soleil avec la lune. A travers le prisme des relations qu'ils reconnaissent entre anomalies du ciel et désordres sanitaires et sociaux, les habitants doivent affronter, entre autres, des problèmes phytosanitaires posés par l'introduction de nouveaux pathogènes dans les cultures.

L'ORDRE DU CLIMAT

Encastré dans la Sierra Nevada dont le point culminant, à 5 007 mètres, domine Mérida, la capitale de l'état andin, le bassin versant du río Nuestra Señora s'étend entre 8°20'-8°33' de latitude nord et 70°58'-71°22' de longitude ouest. On y trouve les villages les plus élevés de la région des Pueblos del Sur que les citadins ne connaissent bien souvent qu'au travers d'anecdotes, pour ses pistes périlleuses ou les manières rustiques de ses habitants (Fig. 1).

Sous un climat qu'ils qualifient de "*cordial*" et disent être "ni trop chaud ni trop froid pour nous", les habitants des hameaux de Apure installés en amont de la vallée Nuestra Señora cultivent principalement du blé et de la pomme de terre en association avec un élevage extensif de bovins. L'organisation du paysage agricole révèle ici les savoirs mis en jeu dans la gestion de phénomènes climatiques et microclimatiques. A la diversité du milieu montagnard correspond l'étagement des cultures, aux variations saisonnières s'ajuste le calendrier agricole mais aussi les temps forts et les temps faibles de la sociabilité villageoise.

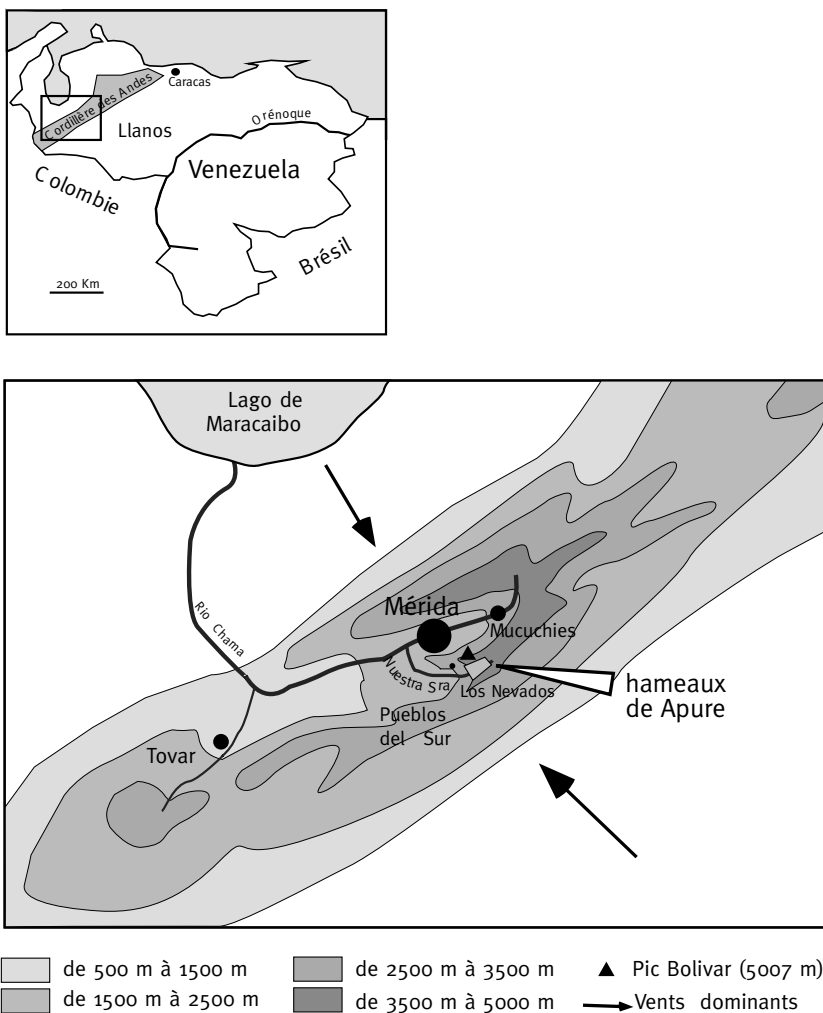


Fig. 1 : Les hameaux de Apure dans la Sierra Nevada (Vénézuéla)

Variations verticales

Le Nuestra Señora prend sa source près des plus hauts sommets pour rejoindre, quelques 3 000 mètres plus bas et 35 kilomètres plus loin, le fleuve Chama bordé à cet endroit d'une maigre végétation xérophytique. Les reliefs qui retiennent les masses nuageuses provenant du Lago confèrent en effet à la vallée un climat assez sec pour l'aire andine vénézuélienne (Redaud *et al.*, 1991). Cette particularité est toutefois tempérée en amont avec l'altitude et l'influence pluviométrique de vents alizés qui remontent des Llanos (Andressen, 1986). La période pluvieuse s'étend entre les mois d'avril-mai à octobre-novembre (Fig. 2). Pendant la saison sèche où

le ciel est dégagé, l’amplitude thermique diurne est élevée et peut dépasser les 20 °C aux plus hautes altitudes. La sécheresse relative de l’endroit favorise les gelées constatées à partir de 3 200 mètres lorsque le bilan de rayonnement est négatif certaines nuits claires.

En amont de Los Nevados, les terres et les maisons des habitants de Apure s’éparpillent entre 2500 et 3400 mètres d’altitude. Ces hameaux bénéficient en moyenne de 950 mm de précipitations annuelles pour des températures moyennes qui varient selon l’altitude entre 11°C et 5°C (les plus basses ne concernent pas la frange habitée de façon permanente). Le climat y est donc un peu plus frais et humide que dans le reste de la vallée mais reste favorable au blé jusqu’à 3 100m sur les terres exposées au sud.

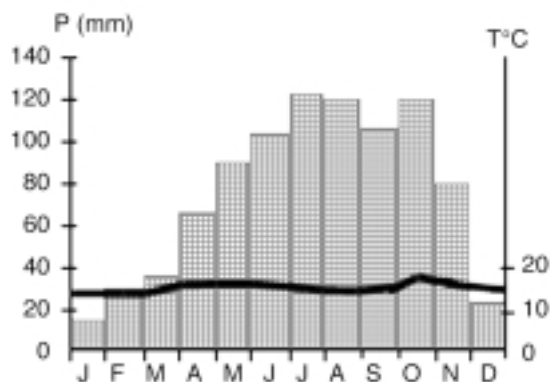


Fig. 2 : Diagramme ombrothermique de Los Nevados (2 600 m)

Source : Redaud et al. (1991)

La céréale est cultivée suivant un cycle biennal, parfois en rotation avec des pois, et occupe une place privilégiée dans le paysage. Les temps de jachère étant plus longs qu’en aval (de même que les cycles végétatifs de la plupart des plantes cultivées à cette altitude), les champs consacrés au blé dessinent une mosaïque diversifiée en fonction des capacités de drainage des sols et de l’exposition des versants. Les champs ne sont pas irrigués et la croissance des plantes annuelles, semées avec les premières pluies, dépend donc du rythme et de l’intensité des précipitations. Les bas des pentes, humides, moins ensoleillés et pentus, procurent le bois de consommation domestique et de même, l’étroit fond de vallée et les dépressions humides sont rarement cultivés puisque l’air froid s’y accumulant, il y gèle quelquefois.

Au cœur des terres à blé et près des habitations, les jardins (*huerta*) bénéficient de soins plus intensifs : labours et désherbages plus nombreux, irrigation localisée en temps de sécheresse. Les murets de pierres, l'ombre de quelques arbres ou l'aménagement de la topographie permettent de sélectionner le microclimat considéré comme mieux adapté à chacune des plantes. Pommes de terre et fèves dominent largement la *huerta* même s'il peut y pousser un peu de maïs et des haricots noirs à moins de 2700 m d'altitude. On y trouve aussi des légumes, des condiments divers et des plantes médicinales.

Les habitants de Apure subissent régulièrement les conséquences du gel dans les petites parcelles de pomme de terre dispersées entre 3100 et 3400 mètres d'altitude (*rozás*). Pour éviter une perte généralisée due à ce phénomène, chaque famille entretient plusieurs *rozás* situées en différents endroits (topographie et microclimat variables), plantées d'un mélange de variétés plus ou moins résistantes et selon un calendrier assez souple qui permet d'échelonner les récoltes. Ces pratiques qui assurent chaque année une récolte minimale en dépit des aléas climatiques, ont d'ailleurs été analysées dans les Andes comme une stratégie de dispersion des risques agricoles (Morlon, 1989).

Enfin, plus haut encore, là où les plantes des hommes ne poussent plus, les troupeaux des habitants paissent en semi-liberté la plus grande partie de l'année dans le *páramo*¹. La plupart des bovins ne sont ramenés près des maisons que pendant la saison sèche pour accomplir les travaux agricoles mais aussi pour se nourrir : lorsque les pâturages d'altitude sont affectés par la sécheresse, les champs moissonnés ou en jachère procurent le fourrage nécessaire.

L'organisation étagée des cultures et pâturages s'appuie sur les variations altitudinales et saisonnières des particularités climatiques et écologiques de l'endroit (de Robert, 1999). Les habitants d'Apure s'accordent d'ailleurs pour reconnaître qu'ils bénéficient d'un "bon" climat, un "climat bon pour nous, bon pour le blé et les fèves". C'est en se référant à ce même climat qu'ils aiment à se différencier des populations installées loin des "terres froides" et même de certains villageois de l'aval, au "sang plus léger", trop sensibles aux basses températures et moins bons marcheurs.

Le rythme des saisons

A ces latitudes où la durée du jour et les températures moyennes mensuelles restent sensiblement les mêmes toute l'année, la marche des saisons est subordonnée à celle des pluies. L'hiver (*invierno*) désigne ici la saison pluvieuse – l'été astronomique dans l'hémisphère nord – pendant lequel les hauts sommets restent couverts de neige.

1. Le *páramo*, étage d'altitude des Andes tropicales humides du Nord, se caractérise par un climat et une végétation déjà reconnus à partir de 2700 m dans la vallée. Toutefois, ce terme est utilisé ici dans son acception locale pour désigner les terres d'altitude non cultivées et inhabitées.

Les dernières pluies de novembre annoncent donc l'été (*verano*) mais signalent aussi le début du cycle agricole avec les labours de jachère (*barbechadura*) réalisés collectivement sur les terres à blé. Après avoir révisé l'état des araires et ramené quelques paires de bœufs et taureaux du *páramo*, les hommes retournent ensemble les champs qui seront semés quelques mois plus tard. Juste après ces labours, la moisson et le dépiquage du blé semé l'année précédente mobilisent la population entre les mois de décembre et février. Enfin pour les semailles, bien amorcées aux premières pluies de l'hiver, les terres sont encore labourées en commun. Les principes de la *mano vuelta* permettent aux petits groupes de familles reconstitués chaque année de travailler plus efficacement leurs parcelles en suivant un ordre codifié où les jours de travail sont comptabilisés ("un jour pour toi, un jour pour moi").

L'été est ainsi la saison de l'échange pendant laquelle la culture du blé occasionne des réunions d'autant plus attendues que les maisons sont éloignées les unes des autres. Ces travaux sont assurément d'une grande importance pour les habitants qui en font le support d'une vie sociale plus dense. Du petit matin jusqu'à la nuit, les membres de plusieurs maisonnées se retrouvent dans la même ferme (*finca*) : les hommes travaillent aux champs et les femmes préparent, dans la cuisine et avec les ingrédients fournis par le bénéficiaire de la journée de travail, l'abondante nourriture répartie en trois repas principaux à cette occasion. C'est l'époque où se consolident les liens de voisinage et de parenté réelle ou rituelle, le temps où se préparent de futurs échanges et où l'on ressort les faits de l'hiver qui n'avaient pas eu l'occasion d'être commentés. L'été est aussi ponctué de dates religieuses importantes qui peuvent réunir la plupart des habitants de la haute vallée : fêtes de décembre, *paraduras* de janvier (Clarac, 1981) et Semaine Sainte qui marque le passage d'une saison à l'autre.

À l'été s'oppose l'hiver (*invierno*), une morte saison propice à "l'ennui" (*aburrimiento*) qui décrit un état dépressif grave auquel les habitants des terres froides résisteraient mieux. Une fois la saison des pluies bien installée et les semailles terminées, la plupart des plantes cultivées poussent sans entretien. Les désherbages réguliers des jardins ne mobilisent qu'une main-d'œuvre réduite et familiale, tout comme les soins donnés aux vaches gardées pour leur lait, ou l'essartage, très occasionnel, décidé lorsque le besoin d'une nouvelle *roza* se fait sentir. Les travaux agricoles de l'hiver sont moins lourds et ceux qui restent indispensables - désherbages et petites récoltes dans la *huerta*, fabrication du fromage- reviennent souvent aux femmes. Les hommes de la haute vallée sont donc nombreux à profiter de cette période pour s'embaucher comme ouvriers saisonniers dans les zones agricoles plus dynamiques près de Mucuchíes et dans les alentours de Mérida. En leur absence, les travaux de construction qui demandent une organisation collective sont parfois compliqués à mettre en place. Le mauvais temps, les chemins abîmés par la pluie ou le pont emporté par la rivière rendent les trajets plus difficiles, même pour aller rendre visite à ses voisins. En hiver, chaque maisonnée semble se replier sur elle-même.

La saison des pluies, c'est aussi *los junios*, les mois de la faim (juin - août), où il faut parfois se contenter d'un repas par jour en attendant les premières pommes de terre. En raison du manque de nourriture et des intempéries, les habitants se sentent plus vulnérables à la maladie, soignée avec des tisanes et de longues journées taciturnes passées près du foyer.

Comme ailleurs, les saisons rythment la vie des hommes : à l'été où se concentre l'essentiel des activités agricoles, s'oppose l'hiver où les relations sociales sont moins denses. Les variations climatiques se reflètent dans la sociabilité et l'intimité même des habitants, comme une alternance entre le vide et le plein, la fête et l'ennui, la vie et la mort. Les références à l'époque pluvieuse et plus généralement à des manifestations du "mauvais temps" sont d'ailleurs récurrentes dans l'étiologie des maladies des hommes et des plantes.

Prévoir le temps

La prévision de changements climatiques suscite assez peu de commentaires parmi les habitants de la haute vallée qui ne se reconnaissent pas de spécialistes du climat. Pourtant, ils pratiquent aussi quelquefois la prévision du temps, en particulier pendant les intersaisons lorsque les pluies ou le soleil tardent à s'imposer. Sur ce point, ceux de l'amont se sentent privilégiés parce qu'ils peuvent labourer avant les premières pluies alors que les sols de l'aval, plus argileux et compacts, sont impénétrables par temps sec.

Au mois de janvier, le temps qu'il fera pendant l'année qui commence peut être évalué grâce à des observations météorologiques : les phénomènes atmosphériques des douze premiers jours donnent les tendances climatiques de chaque mois (*pinta*) et ceux des douze jours suivants permettent de confirmer ou de corriger ces prédictions (*repinta*). Cette pratique dite *pinta y repinta* est assez répandue dans les Andes vénézuéliennes (Clarac, 1981)².

L'Almanach vendu sur le marché de Mérida et dans tout le pays propose aussi des prévisions climatiques annuelles en indiquant les phénomènes météorologiques dominants suivant les cycles lunaires. On aurait ainsi, pour le mois d'avril 1994 par exemple, des "vents forts" après le dernier quartier, des "pluies fines" (*llovizna*) entre la nouvelle lune et le premier quartier, un temps "brumeux et chaud" jusqu'à la pleine lune et, enfin, des "pluies fréquentes"³. Dans la haute vallée, on consulte quelquefois l'Almanach, sans ferveur ou par pure curiosité, mais les rares adultes disant savoir le lire s'appuient aussi sur des observations personnelles.

2. Où elle est aussi connue (dans le proche Etat de Trujillo) sous le nom de "*las cabañuelas*", c'est-à-dire avec le terme utilisé également en Espagne (Mesa *et al.*, 1997). Ce système de prédiction se retrouve, avec quelques variantes, dans de nombreux pays d'Amérique et d'Europe (Katz, 1994 ; Rivière, dans ce volume).

Les couleurs de certains crépuscules indiquent un changement de temps (rouge) ou encore de la pluie (jaune), la lune “tournée vers les *llanos*” prévient généralement de l’arrivée d’un temps “d’hiver”, le comportement de quelques animaux annonce la pluie (les fourmis sortent en grand nombre, le *pato chupapiedra* vole vers l’amont...) ou un changement de temps (les taons sont plus nombreux). Comme en d’autres endroits des Andes vénézuéliennes, le passage des oiseaux (Echevarria, 1988) ou l’aspect de plantes sauvages et cultivées (López, 1990) peuvent aussi être utilisés dans l’art des prévisions météorologiques. Mais certaines de ces règles laissent sceptique un bon nombre des habitants d’Apure qui préfère s’en tenir à des prévisions moins risquées : il pleut et vente en hiver, il fait soleil en été.

Cet apparent désintéret pour les techniques divinatoires du climat, dont la maîtrise est laissée à des savants citadins (Almanach), pourrait être un résultat de l’érosion de savoirs traditionnels dans la haute vallée. Mais il montre aussi un certain fatalisme face aux aléas climatiques, lequel doit être relié aux représentations locales du climat. En effet, le climat n’est pas seulement déterminé par des positions géographiques particulières ou le mouvement régulier des astres, il dépend aussi du bon vouloir d’êtres invisibles qui peuvent entraver à tout moment le cours ordinaire des saisons. Dans ces conditions, on comprendra que les habitants accordent une valeur toute relative aux prédictions météorologiques locales et nationales.

LES ANOMALIES DU CIEL

Les particularités climatiques de l’endroit font ainsi partie de l’ordre du monde contre lequel les hommes peuvent peu de chose même s’ils réduisent, par exemple, la probabilité des risques agricoles en répartissant de façon judicieuse leurs parcelles cultivées. Les habitants d’Apure s’attendent donc à subir les effets de la pluie et du vent en hiver, ceux du soleil et du gel en été. Mais ce climat ordinaire, ce “bon” climat, peut être troublé par des phénomènes inattendus dont la nature ou l’ampleur restent difficiles voire impossibles à prévoir. Qu’ils soient localisés ou de grande extension, ils dérèglent le temps et touchent directement la société à travers la maladie ou en affectant la production agricole. Souvent interprétés comme des manifestations surnaturelles, ces événements font réponse à des conduites humaines négligentes ou irrespectueuses. Certaines anomalies -ou leurs effets supposés sur le corps humain- peuvent donc être évitées ou tempérées par chacun de ceux qui observent quelques règles élémentaires en ménageant les différents maîtres du climat. D’autres, généralement plus graves, sont interprétées comme des signes néfastes pour

3. Extrait de *ALMANAQUE VENEZOLANO, Religioso-Histórico-Astronómico-Onomástico*. Editorial Belloso Rossell, Maracaibo. L’année 1994 est la 81e de cet almanach.

l'ensemble de la communauté. Enfin, chacune d'entre elles semble aussi se produire plus volontiers dans certains endroits et à certains moments de l'année.

Les eaux, les airs, le brouillard

Des phénomènes météorologiquement semblables sont parfois différenciés, par exemple selon la saison où ils se manifestent (Berque, 1986). Dans la vallée, une pluie fine, un vent sec ou un brouillard persistant peuvent être attribués, dans un certain contexte ou en des lieux particuliers, aux êtres de la nature capables de jouer avec les éléments du climat. Les habitants savent donc distinguer les phénomènes météorologiques ordinaires -telle la pluie de l'hiver nécessaire à la croissance des plantes- de ceux, moins réguliers, au travers desquels se manifestent les "arcs" (*arcos*) par exemple⁴. Leur identification tient un rôle particulièrement important dans la mesure où ils sont susceptibles d'être la cause de nombreuses maladies. Ces êtres invisibles qui peuplent l'atmosphère et font un peu le temps, montrent l'importance singulière accordée ici aux aléas climatiques.

Les "arcs" sont des êtres aquatiques qui préfèrent les eaux stagnantes à l'eau vive et les eaux du ciel à celles de la terre. C'est donc tout naturellement dans les terrains détrempés par la pluie, les trous d'eau et les marécages qu'ils ont leurs demeures privilégiées. Leur présence est d'ailleurs attestée par les algues de couleur rouge-ocre qui tapissent parfois la surface de ces eaux dormantes et qu'on appelle "merde des arcs" (*mierda de arco*). Mais toute eau peut être habitée par un "arc", même l'eau de consommation domestique quand on lui trouve des reflets irisés, ce qui explique que les paysans évitent de marcher tête nue sous la pluie et qu'ils préfèrent l'eau bouillie gardée en permanence près des foyers à l'eau crue des ruisseaux.

Les "arcs" sont tenus responsables de la plupart des maladies de peau qui couvrent des pathologies diverses (eczéma, gales, ulcère) et on ne leur attribue que des actions maléfiques. Ainsi la "morsure de l'arc", pour celui qui aura imprudemment mis le pied dans un trou d'eau, se manifeste comme une blessure incurable qui peut mener lentement la victime à la mort. Des symptômes proches de ceux de la gale sont attribués au contact avec une eau trop froide ou contaminée en particulier si on se laisse mouiller par la *brisa de arco*. Dans cette pluie fine et pénétrante également appelée "urine d'arc" (*orina de arco*), les paysans reconnaissent les reflets aux couleurs de l'arc-en-ciel qui ne colorent pas la *llovizna* ou *brisa* ordinaire (voir aussi Clarac, 1981). Sur les terres habitées et cultivées, les différentes catégories de précipitation (pluie, averse, crachin, grêle, orage...) ne

4. "Les arcs sont ceux qui donnent les couleurs à l'arc-en-ciel" (*Los arcos son los que pintan el arco iris*) dit-on à Apure. L'importance accordée à l'arc-en-ciel est largement attestée dans toute l'Amérique.

sont pourtant ramenées à des manifestations maléfiques que lorsqu'elles se produisent hors-saison (de façon répétée pendant la saison sèche, par exemple) et lorsqu'elles permettent d'expliquer, *a posteriori*, le mauvais état de santé de certains individus. La santé du corps repose en effet sur un équilibre -ni trop "chaud", ni trop "froid"- qu'il convient de préserver ou de rétablir par des conduites et une alimentation adéquates (de Robert, 1993)⁵. Les personnes plus sensibles (avant et après un accouchement, en état d'ivresse, pendant les règles, après un travail intense) sont particulièrement exposées aux maladies dues aux météores qui sont plutôt de nature "froide".

Les "airs" (*aires*) se manifestent par des vents brusques ou d'imperceptibles mouvements de l'air. Ils sont susceptibles de provoquer des enflures diverses ou de déclencher les fièvres et les frissons du *pasmo*. Dans le mois qui suit la naissance de son enfant, la femme y est très sensible, son bébé est aussi soigneusement protégé des éléments climatiques et un courant d'air peut occasionner un strabisme qu'il gardera toute sa vie.

Ces entités que sont les "airs" et les "arcs", ces "esprits" dit-on parfois, sont associés à des pathologies très diverses et exercent leurs activités maléfiques dans le territoire des hommes. Les demi-saisons et l'époque pluvieuse sont les moments les plus propices à la fois à ces maladies et aux événements météorologiques "extraordinaires". De même que certains phénomènes du ciel troublent l'ordre des saisons et du temps ordinaire, de même ils sont directement associés aux dérèglements de l'équilibre du corps humain.

Le brouillard n'occasionne pas de maladies particulières. Au contraire, les montagnards comme les citadins ne manquent pas de s'extasier sur la "beauté du jour" lorsqu'ils découvrent leurs paysages familiers dans les brumes matinales. Pourtant, dans le *páramo*, le brouillard est une manifestation privilégiée des *cheses* qui comme les "arcs", sont des êtres de l'eau. Ils habitent le fond des lacs et prennent souvent l'apparence de personnes humaines. Ces *cheses* semblent disposer de plus amples pouvoirs que les "arcs" mais ne sont pas toujours hostiles aux hommes. Le brouillard qu'on rencontre à haute altitude est pourtant de mauvais augure et invite en tout cas au respect et au silence. Plus qu'un simple phénomène de condensation, et de même qu'une pluie peut-être "l'urine de l'arc", le brouillard est aussi "l'haleine de *ches*" (Echevarria 1988). D'ailleurs, même les montagnards installés dans la capitale andine baissent la voix les matins de brouillard.

5. La plupart des plantes, aliments et maladies sont ainsi dotés d'une nature "chaude" ou "froide" ; les plantes froides sont utilisées pour soigner les maladies chaudes, etc. Ces principes sous-tendent les pratiques médicinales de très nombreuses populations.

Les colères du páramo

Comme il est des époques plus fertiles en “anomalies” climatiques, il existe un lieu où le climat est plus particulièrement imprévisible : le *páramo*. Les terres d’altitude peu fréquentées par les hommes subissent aussi les variations saisonnières du climat marquées par des changements dans la végétation - bien connus de ceux qui y cueillent des plantes médicinales - et par les allées et venues du bétail. Pourtant, c’est surtout l’expérience du mauvais temps (vent, pluie, brouillard, neige, tempête ou orage) que les paysans retiennent du *páramo*.

Ils distinguent aussi différents types de *páramo* : apprivoisé (*manso*), mauvais (*bravo*) et vrai (*verdadero*) selon la force des pouvoirs surnaturels de cet espace fortement personnalisé⁶. La fréquentation humaine, la présence des animaux domestiques atténuent les caractères maléfiques du *páramo* selon un processus d’apprivoisement dans lequel le bétail, dont les soins motivent la plupart des incursions vers les cimes, joue un rôle particulièrement important puisqu’il est censé maintenir des connivences particulières tant avec les hommes qu’avec les *cheses*. Paradoxalement, les bovins d’origine européenne servent aujourd’hui de trait d’union entre la population andine et les derniers représentants d’un panthéon terni par des siècles de christianisation.

Sur leur territoire, les *cheses* qu’on appelle aussi les “maîtres du *páramo*” (*dueños del páramo*) manipulent les éléments du climat selon une logique qui se joue des lois météorologiques les plus élémentaires du monde des hommes. Le temps qu’il fait dans le *páramo* dépend aussi, sinon d’abord, de l’humeur de ses habitants et maîtres que sont les *cheses*. Lorsque le *páramo* “se met en colère”, le promeneur d’un jour sans nuage peut se perdre, devenir fou, voire disparaître à jamais dans une tempête soudaine. A d’autres, plus chanceux, il laissera voir avec l’éclaircie miraculeuse d’un épais brouillard, le parterre de plantes médicinales rares ou le bœuf perdu depuis longtemps. Les paysans ne s’aventurent pas sans nécessité dans le *páramo*, contrairement aux citadins randonneurs qui y vont pour le plaisir.

Il est remarquable de constater qu’au travers de ces phénomènes météorologiques, le *páramo* manifeste le sentiment que lui inspire une personne particulière à un moment donné. On dit ainsi qu’il éprouve de la colère (*se pone bravo*), de la rage et de la fureur (*le dio rabia, se puso furico*), mais aussi de la sympathie (*le cae en gracia*) et même de la tendresse ou de l’amour (*le agarró cariño, le quiere bien*). Et pour tenter d’amadouer cet espace insoumis au caractère ténébreux, les paysans adoptent des comportements et usent de rituels particuliers à chacun de leurs passages dans le *páramo*. Ses caprices peuvent être tempérés par

6. Dans le “vrai” *páramo*, qui s’oppose normalement à toute activité humaine, le mauvais temps devrait presque régner en permanence (López-Zent, 1995 ; de Robert, 1996).

l'intermédiaire de saints, invoqués par la prière dans la tempête. Mais il faut d'abord éviter de troubler la quiétude de la montagne avec ses cris ou le bruit d'un éboulement, montrer de la crainte et du respect en gardant en particulier ses distances d'avec les lacs où on ne pêche pas et faire régulièrement des offrandes d'alcool fort et de pâte de tabac très prisés des *cheses*. C'est ainsi qu'on peut espérer apprivoiser le *páramo*, qui reste libre d'entretenir des rapports privilégiés avec les personnes de son choix ou de signaler un climat de discorde par du mauvais temps.

Dans ces montagnes, et comme l'écrit Bernand (1985) à propos de l'Equateur, "*le páramo possède son propre climat que nul ne peut prévoir*". Le temps qu'il fait près des cimes dépend ici de la relation particulière que chaque visiteur aura su établir avec les êtres de la montagne.

Des astres et des météores : les "choses de Dieu"

Les désordres climatiques ne se limitent pas aux espaces sauvages du *páramo*. Sur le territoire des hommes, les "arcs" ou les "airs", acteurs importants dans l'étiologie des maux des habitants, ne se manifestent que discrètement. Ils désignent leurs victimes au cas par cas parmi les imprudents et ne sauraient donc régner en maîtres sur le climat dont ils maîtrisent faiblement les éléments. La succession harmonieuse des pluies qui arrosent et du soleil qui fait mûrir le blé est ici l'œuvre de Dieu, et il en est de même pour tout événement capable de rompre l'ordre dont dépendent les récoltes et par conséquent les habitants.

Depuis les terres habitées et cultivées, les manifestations divines se reconnaissent par leur caractère spectaculaire ou/et par leurs effets catastrophiques sur la production agricole. Elles s'expriment par l'intermédiaire des météores, avec une ampleur ou des effets non égalés comparés aux anomalies déjà recensées, et celui des astres comme la lune, le soleil et la terre dont les comportements se rapportent également au climat et aux maladies⁷. En fait, les habitants se réfèrent aux "choses de Dieu" (*cosas de Dios*) pour tous les événements jugés anormaux, c'est à dire excessifs, trop extrêmes, inhabituels ou répétitifs, et en cela dangereux pour la société et non plus seulement pour des individus comme c'était le cas jusqu'à présent. Des fléaux comme la grêle qui détruit des récoltes entières, de graves épidémies, un tremblement de terre ou même une guerre et le très ancien Déluge sont mis en relation avec des phénomènes célestes⁸. Dans ces événements extra-ordinaires qui troublent le monde et renversent l'ordre des éléments naturels, les habitants reconnaissent la main de Dieu qui se manifeste aux hommes. Ces désordres astronomiques, telluriques ou météorologiques sont interprétés comme des avertissements, des rappels à l'ordre visant à renforcer la foi ou la crainte par l'exposition de puissances mais aussi

7. La lune, et plus encore la pleine lune, est de nature "chaude". Elle donne son nom à une maladie des bovins (*luna*) quand les rayons lunaires pènètrent une blessure.

quelquefois des punitions. C'est le cas lorsque des mouvements de la terre ou des anomalies du ciel s'accompagnent de catastrophes agricoles.

Au moment d'évoquer les "choses de Dieu", l'éclipse solaire est généralement le premier exemple cité. Du nom de ce phénomène astronomique spectaculaire dériverait le terme de *clis*, une notion qui recouvre des phénomènes de différentes natures et à laquelle les paysans donnent actuellement une importance toute particulière. Si la *clis* peut être l'éclipse solaire dite aussi *oscurana*, elle décrit plus fréquemment certains phénomènes météorologiques et des problèmes bien précis qui affectent les plantes cultivées⁹. On appelle *clis* les averses qui troublent un jour sec et chaud ou une nuit claire, les rafales de vent et de pluies intermittentes, les pluies fines des jours ensoleillés parfois agrémentées d'un arc-en-ciel, bref le mélange ou la succession rapide dans un laps de temps court de phénomènes qui caractérisent l'hiver et l'été, d'astres ou de météores de nature "chaude" et "froide". Une *clis* est enfin reconnue dans les symptômes qui mènent à la perte d'une récolte ; les tiges et les feuilles "brûlent" et les tubercules pourrissent ou la plante sèche avant que les grains ne soient à terme¹⁰.

Même si certaines de ces *clises* peuvent sembler banales voire même passer inaperçues, elles décrivent également un certain état de confusion des éléments : un temps d'été en hiver témoigne à ce titre aussi bien qu'un instant de nuit dans le jour ou un tremblement de terre. La combinaison de deux états opposés dans la même plante (feuilles sèches et racines pourries) est bien la réplique, dans les champs des paysans, des désordres observés parmi les astres et les météores.

Toutes les "anomalies du ciel" observées dans le *páramo* et le territoire des hommes se rapportent à une rupture d'équilibre, une mise en demeure de l'ordre ordinaire (saisons, santé, cycles de production). Il faut remarquer que les "arcs", les "airs" et les *cheses* s'attaquent à l'intégrité physique des individus, à leur corps, alors que les "choses de Dieu" affectent d'abord la production. Mais alors que les paysans peuvent espérer obtenir la bienveillance des premiers par la vigilance, à travers une relation individuelle et en négociant éventuellement avec eux, les "choses de Dieu" semblent plus difficiles à gérer puisque c'est toute la communauté qui est mise en cause. Lorsqu'elles troublent le cours habituel du climat, dont la régularité et la modération sont nécessaires au bon déroulement des cycles agricoles, elles sont généralement assimilées à des punitions collectives qui sanctionnent des actes (non-respect des jours saints et des pratiques religieuses, rupture des règles de sociabilité) auxquels les victimes n'ont pas toujours pris part.

8. On raconte par exemple qu'un homme inconnu, "c'était un ministre de Dieu", avait annoncé une éclipse solaire suivie d'une guerre de sept ans.

9. Dans les Andes équatoriennes, des "poudres" tombées du ciel qui abîment les cultures sont considérées comme des punitions divines et liées à des anomalies climatiques (hiver terrible, gel), tellurique (éruption volcanique) et astronomiques (éclipse de lune) (Bernand, 1985).

10. Torres décrit le phénomène "*clis*" ou "*clises*" à Los Nevados comme un flétrissement soudain des plantes (Torres, 1976).

LES DÉSORDRES DE LA PRODUCTION

Lorsque les aléas climatiques affectent les cultures, c'est la survie de la famille dont les terres ont été touchées qui est menacée voire celle de la communauté toute entière. Les irrégularités climatiques peuvent prendre des proportions d'autant plus alarmantes que les habitants disposent d'une seule récolte annuelle et n'ont pas de moyens pour compenser, par exemple, l'insuffisance des précipitations avec un système d'irrigation. Même si certaines pratiques culturelles permettent de gérer les risques agricoles, elles n'évitent donc pas toujours les effets de fluctuations climatiques trop inhabituelles. D'ailleurs, jusqu'au moment d'engranger, les paysans s'abstiennent de pronostics quant à la qualité de la récolte laissée au bon vouloir de Dieu (*si Dios quiere*).

Cette attitude un peu fataliste traduit aussi l'impuissance des habitants face à la dégradation de leurs conditions et moyens d'existence. Certains événements ne peuvent être compris comme les seules conséquences de négligences personnelles. Les représentations du climat, et plus particulièrement des aléas climatiques, s'inscrivent dans une problématique plus globale du rapport au changement où les transformations des conditions climatiques, agricoles, sanitaires et sociales restent intimement liées. En même temps qu'ils voient se multiplier les irrégularités climatiques, les habitants assistent à la prolifération de maladies parmi les plantes et les hommes et à l'affaiblissement de certaines des valeurs qui font la cohésion de leur communauté. Les relations qu'ils reconnaissent entre l'évolution du climat et les problèmes des cultures traduisent peut-être les difficultés nouvelles auxquelles est confrontée cette petite société restée en marge des programmes de développement régional.

Les jours funestes

Alors que les colères du *páramo* sont dirigées vers des individus, les anomalies du ciel relevées depuis les terres cultivées sont susceptibles d'affecter toute la population. Pour ne pas risquer d'en provoquer, chacun doit respecter le calendrier religieux et en particulier les "jours funestes" (*días aciagos*) qui commémorent un événement du passé attribué à une intervention divine. Ces jours-là, comme c'est le cas chaque dimanche et en de nombreuses dates festives du calendrier catholique, les paysans s'abstiennent de travailler, de réaliser des travaux agricoles ou des tâches qui demandent un effort physique. Ceux qui se laisseront tenter par "l'envie" de travailler risquent un grave accident de travail (retournement de la paire de bœufs, grave blessure, mort accidentelle) durant un laps de temps court mais fixé par Dieu et connu de lui seul.

Les jours funestes se fêtent le 6 février, le 28 avril, le 16 novembre mais encore le premier lundi d'août où l'on boit une tisane de rue (*Ruta graveolens*) qui protégerait des morsures d'animaux pour toute l'année. Certaines familles

considèrent aussi le 5 mars, le 22 janvier et le 7 août comme des jours funestes, ce qui laisse penser que la liste de ces dates particulières est susceptible de s'allonger dans un calendrier religieux assez souple et constamment remodelé en fonction d'expériences locales. A ces dates, les anciens auraient vécu un tremblement de terre (*temblor*) ou une éclipse solaire (*oscurana*) que les habitants d'aujourd'hui savent raconter avec moult détails. *“Ils disaient que pendant 15 jours, la terre a tremblé toutes les demi-heures... C'est ça les choses de Dieu et il faut respecter les jours funestes”*. Les jours funestes commémorent donc des “choses de Dieu” plus particulièrement spectaculaires et rappellent que les manifestations du Créateur peuvent prendre des dimensions terribles. Curieusement, le souvenir de certaines calamités terrestres qu'auraient pu annoncer ou accompagner ces désordres astronomiques et telluriques semble moins sûr puisque la population évoque indifféremment la *clis* des récoltes, la guerre ou une grave tempête.

Alors que la mémoire collective a conservé de nombreux détails en termes descriptifs de références spatiales ou chronologiques de ces jours funestes très précisément situés dans le calendrier annuel, il est difficile de déterminer avec certitude la date précise des événements dans le temps long, dans l'histoire de cette société. Toutefois, la collaboration de l'astronome Pierre Laques permet justement de montrer la force de ce souvenir dans une société où les faits et gestes vieux de plus de deux générations tendent à se confondre avec le passé mythologique. Pour le tableau suivant, il a déterminé les dates, heures et pourcentage de superficie solaire cachée par la lune de toutes les éclipses partielles et totales observables à partir d'Apure depuis 1850. La plus spectaculaire, une éclipse totale dont le maximum fut atteint à 10h49, a eu lieu le 3 février 1916. A trois jours près, elle correspond au jour funeste du 6 février qui commémore un événement qu'une doyenne de Apure situe dans sa petite enfance : *“La nuit est tombée vers 10 h du matin. Ma mère me racontait que le ciel est devenu si obscur que les poules sont allées se coucher”*¹¹.

Mais tous les jours funestes ne se rapportent pas à des événements cosmiques, de même que toutes les éclipses solaires n'ont pas pris place dans le calendrier religieux. La mémoire de certaines a pu être ternie par d'autres dates importantes du calendrier religieux, telles les éclipses partielles du dernier jour de l'an 1861 ou de la veille de Noël 1973. D'autres auront pu être peu visibles et moins impressionnantes à cause des conditions de nubosité (celle du 11/07/91 en pleine saison des pluies) ou de luminosité (celles qui atteignent leur maximum au petit matin). Le système de failles de Boconó explique la fréquence des secousses sismiques qui affectent la région et il serait sans doute aussi possible de relier d'autres jours funestes (le 16 novembre commémore un *temblor*) à des dates de tremblements de terre plus violemment perceptibles.

11. L'éclipse a eu lieu un jeudi et c'est donc la date du dimanche, jour du Seigneur, qui a été conservée pour commémorer l'événement.

année	date	type	local	hauteur	heure (TU)	C (TU)
1861	31/12	CT	80%	17°	12:18	13:50
1886	29/07	CT	> 90%	9° 15'	11:17	12:55
1916	03/02	CT	± 100%	59° 15'	15:49	16:02
1940	01/10	CT	80%	7° 15'	11:05	12:43
1973	24/12	CA	80%	36° 31'	13:48	15:04
1991	11/07	CT	80%	37° 01'	20:23	19:07

Tableau 1 : Éclipses solaires observables depuis Apure

(L : 71° O, lat : 8°30' N) depuis l'an 1850, en heures diurnes (de 6 à 18 h) et montrant un obscurcissement d'au moins 80 % de la superficie du soleil (Pierre Laques, communication personnelle).

Type : CT = centrale totale, CA = centrale annulaire.

Local : pourcentage de superficie du soleil cachée ici par la lune.

Hauteur : angle avec l'horizon du soleil au moment du maximum.

Heure : heure du maximum de l'éclipse (Temps Universel).

C : conjonction = heure du phénomène en relation avec la terre.

Quoiqu'il en soit, la mémoire de ces événements du passé reste quand même sélective. Il convient à ce propos de remarquer que les jours funestes imposent un jour chômé aux trois moments de l'année les plus chargés en travaux agricoles, ceux qui ponctuent le cycle du blé : pendant la moisson (6 février), les semailles (28 avril) et les labours de jachère (16 novembre). Quant au premier lundi d'août, il se situe au cœur de la saison des pluies pendant laquelle les cultures sont plus exposées aux *clises* en raison de l'humidité. Cette observation semble donner aux jours funestes une fonction de "garde-fou" : c'est aux moments de l'année où l'intensité des travaux collectifs et l'ampleur des moyens déployés pour travailler la terre risquent de faire oublier la fragilité des œuvres humaines que la société choisit de commémorer la puissance de Dieu.

Néanmoins, les manifestations divines à travers des événements aussi extraordinaires que les éclipses et les tremblements de terre, sont assez rares. En revanche, tous les habitants s'accordent sur le fait que les *clises* rapportées à des phénomènes météorologiques anormaux sont plus nombreuses et, dans la mesure où elles affectent les plantes cultivées, c'est la reproduction de la société toute entière qu'elles mettent en péril. Ces événements moins spectaculaires mais répétitifs sanctionnent des comportements humains irrespectueux ; mais cette responsabilité, même ainsi partagée, est parfois bien lourde à porter pour les habitants de la haute vallée.

Des plantes malades

Bien qu'ils disposent de plantations assez saines, les paysans de la haute vallée reconnaissent deux sortes de problèmes susceptibles de nuire, en affaiblissant les plantes cultivées : ceux attribués à la présence de petits animaux dans les sols et sur les plantes et ceux dont l'origine est à chercher dans les irrégularités climatiques. Il faut d'ailleurs souligner que mis à part les dégâts dus à la fréquentation des parcelles par les animaux domestiques et sauvages, tous les dommages affectant les plantes cultivées sont plus ou moins directement liés à la météorologie locale. Ainsi les *meones*, un hémiptère non identifié, prolifèrent par temps sec dans les champs de blé alors que certaines larves sont censées être plus nombreuses dans les terres humides ou par temps pluvieux. Mais les vers, chenilles, larves ou insectes bien visibles et dont on soulage parfois manuellement les plantes du jardin, ne préoccupent pas outre mesure¹². Puisqu'ils sont intégrés à la chaîne alimentaire où "chacun doit trouver sa nourriture", on s'accommode de leur présence qui a toujours occasionné quelques dégâts sans vraiment mettre les récoltes en danger. Leur caractère nuisible (*dañino*) est d'ailleurs compensé par certains avantages puisqu'ils servent de complément alimentaire aux animaux domestiques (poules, chiens) et que la faune pélagique est utilisée comme indicateur biologique de la qualité des sols agricoles¹³. Certains se plaignent pourtant de la *rosquilla*, du *gusano blanco* ou du *pasador* qui auraient été introduits il y a quelques années avec des semences de pomme de terre infectées¹⁴.

Les problèmes phytosanitaires que les habitants mettent en relation avec les aléas climatiques restent ceux qui les préoccupent le plus à l'heure actuelle. Les gelées et la sécheresse affectent normalement une faible proportion des cultures et les pertes qu'elles risquent d'occasionner sont déjà plus ou moins prévues au moment d'organiser les semis. Sauf exception, elles sont considérées comme d'incontournables particularités du climat local. C'est donc la *clis* que les paysans considèrent aujourd'hui comme la plus grande cause de dégâts dans les cultures et en tout cas la plus anormale. Avant le pourrissement de la racine et la mort de la plante, elle se reconnaît au jaunissement des parties foliaires froissées, séchées ou tachetées sans évidence de la présence de parasites et procure des pertes plus ou moins graves selon la "force" de l'événement. Associées à des anomalies du ciel déjà commentées, les *clises* sont plus fréquentes par temps humide et chaud ou alternent pluies et éclaircies c'est à dire pendant l'hiver et certaines années plus

12. En revanche, des oiseaux s'attaquent plus sévèrement aux grains (blé, pois) comme cette sorte de tourterelle sauvage (*torcasa*) dont la chasse est interdite.

13. Ainsi la *igua* (larve du coléoptère *Ancognata scarabaeioides*) préfère les sols noirs riches en matière organique qui sont favorables à la culture de la pomme de terre, les lombrics sont associés à des terres aérées, légères (*sueitas*) appréciées par les plantes du potager. D'une manière générale, les paysans associent la présence de cette faune aux sols fertiles.

14. Il est probable que ces noms communs désignent respectivement *Spodoptera* sp., *Premnotypes* sp, et *Liriomyza* sp.

humides. Elles toucheraient aussi plus souvent les parcelles situées près d'un point d'eau stagnante ou même en bordure des cours d'eau "à cause des pluies qui tombent dans la rivière". Même si elle s'attaque désormais aux fèves et plus rarement au blé, la *clis* est surtout une maladie de la pomme de terre.

La mise en relation de phénomènes météorologiques avec des maladies de plantes aux symptômes similaires est signalée par plusieurs auteurs : en Equateur, la *lancha* est une "pluie très fine accompagnée de grêle, provoquant une sorte de *"gangrène"* (...) sur tous les haricots, les fèves et les épis de blé" (Bernand 1985). Nates Cruz & Cerón (1997) évoquent la *chamusquina* colombienne qui jaunit les feuilles du maïs immature en temps de pluie et de soleil et attire "*arco*" alors que Katz (dans ce volume) décrit le *chahuistle* qui fait sécher ou pourrir les plants de maïs des Mixtèques. En Honduras, Bentley (1991) a cherché à croiser les savoirs traditionnels et agronomiques relatifs aux maladies des cultures, en étudiant la notion de *hielo* qui englobe des problèmes phytosanitaires comparables à la *clis*.

La propagation par temps chaud et humide ainsi que les symptômes observés laissent penser à un champignon comme par exemple *Phytophthora*, le mildiou de nos champs de pommes de terre, mais il est probable que les *clises* puissent aussi être dues à d'autres parasites, des bactéries, des virus, voire à des problèmes d'oligotrophie, d'excès d'humidité, de déshydratation ou de gel. En effet, pour réaliser leur diagnostic au moment de constater la maladie, les paysans confrontent le type et l'ampleur des dégâts à leurs souvenirs météorologiques récents tout en considérant les particularités de la parcelle : microclimat et risques de gelées, variétés semées plus ou moins résistantes, problèmes antérieurs qui n'auraient pas su être traités. Mais on découvre parfois trop tardivement les effets de la *clis* dans les *rozcas*. Parce qu'ils ne bénéficient pas des actions de soutien technique organisées dans certaines régions agricoles plus favorisées, les habitants de la haute vallée manquent certainement de connaissances phytopathologiques pour déterminer les causes réelles des maladies de leurs cultures. Pour les mêmes raisons, leurs moyens d'action sont limités. Si une "forte *clis*" a affecté tous les plants, la parcelle est laissée à l'abandon pendant un ou deux ans. Certaines parties de la *huerta* cultivée de façon plus intensive peuvent bénéficier en forme préventive de cendres du foyer. L'année suivant la maladie, on y essayera une autre plante et on privilégiera les associations et les rotations de cultures.

Quelle qu'en soit la cause, les *clises* témoignent toujours, pour les paysans, d'un dérèglement dans le cycle végétatif des plantes cultivées et d'une confusion certaine dans l'ordre du climat. Les maladies des plantes comme les maladies des hommes sont décrites en termes de rupture d'équilibre où les phénomènes météorologiques tiennent une place toute particulière. C'est parce qu'elles semblent plus fréquentes et généralisées qu'autrefois que ces maladies inquiètent aujourd'hui les habitants.

Le temps qui passe, le temps qu'il fait

Les paysans parlent de ces problèmes phytosanitaires comme d'une sorte de gangrène diffuse et insidieuse bien difficile à maîtriser pour l'instant. Selon les anciens, il en allait autrement dans le passé où les résultats agricoles étaient meilleurs et les *clises* plus spectaculaires mais aussi beaucoup plus rares. Les plantes d'aujourd'hui semblent pouvoir être affectées par la moindre irrégularité climatique et tout le monde en subit les conséquences, même ceux dont les pratiques agricoles et religieuses paraissent irréprochables. Alors, à qui la faute ? Pour expliquer ces changements d'une grande importance pour eux, les paysans se réfèrent d'abord à l'évolution de la société et de l'agriculture depuis quelques décennies.

La progression des maladies des plantes cultivées s'est vue favorisée par des semences sélectionnées (pomme de terre essentiellement) que les ouvriers saisonniers ont acquises dans les zones agricoles "modernes". L'échange de produits agricoles est une pratique très ancienne dans les Andes mais les habitants de la haute vallée ont de plus en plus de mal à se procurer les différentes variétés autochtones de pommes de terre "noires" (*Solanum andigenum*) qu'ils cultivent encore¹⁵. Lorsque les pénuries alimentaires les obligent à entamer la part de tubercules réservée comme semence ou que celle-ci se révèle insuffisante (nouvelle plantation, mauvaise récolte), ils essaient donc parfois des variétés obtenues en d'autres régions. Celles qui inondent désormais les marchés, en particulier les pommes de terre "blanches" à haut rendement et cycle court (variétés de *Solanum tuberosum*), ne sont pourtant pas appréciées pour leur "goût d'eau" ou de "sable", leur mauvaise conservation en terre, leur faible résistance aux *clises* et aux gelées. Bien qu'elles soient sans doute vecteurs de pathogènes, c'est leur nature même, "faible" et inadaptée à la "terre" et au "climat d'ici", qui les rend plus vulnérables mais aussi capables "d'affaiblir" les variétés locales¹⁶. La seule pomme de terre vraiment "forte" qui résisterait à tout est d'ailleurs la *papa monte* qui pousserait à l'état sauvage¹⁷.

Pour cultiver les nouvelles variétés de pomme de terre, les producteurs des régions plus riches disposent d'engrais et de traitements phytosanitaires : ces "*cliniques* qui évitent et soignent les *clises* à Mucuchíes". Les rares essais menés dans ce sens à Apure n'ont pas été concluants et beaucoup d'habitants en redoutent les effets secondaires : ces apports chimiques seraient selon eux la cause principale de l'affaiblissement des plantes mais aussi des sols, incapables de produire alors sans cette assistance, qui de plus coûte cher. Mais les effets d'une gestion trop intensive des sols ne sont pas réservés aux seuls agriculteurs "modernes". La

15. Les plus âgés disent avoir goûté et cultivé une dizaine de variétés dont la moitié aurait aujourd'hui disparu à cause des *clises*, par manque de nourriture ("on mange la semence") et négligence (mélanges mal contrôlés des variétés), voir de Robert (1996).

dégradation des sols de la vallée sert aussi à expliquer la nouvelle importance des *clises* : une terre fertile est dite “bien nourrie” mais mal entretenue, elle devient “maigre” et “fatiguée comme tout un chacun en vieillissant”. Les plantes cultivées y sont alors plus sujettes à la maladie comme c’est le cas lorsque les temps de jachère sont raccourcis.

De façon générale, c’est avec cette notion de faiblesse qu’on se réfère aux désordres de la production : faiblesse des plantes habituées ou non aux engrais et qui ne supportent plus ni les gelées ni les *clises*, faiblesse de la terre usée et maltraitée qui n’est plus capable de donner de belles récoltes mais encore faiblesse des enfants et même des adultes moins endurants à la maladie, aux restrictions alimentaires, à l’effort physique et aux rigueurs du climat. A Los Nevados, même les personnes peuvent ainsi être affectées par les *clises* (“*Uno está clisao*”) (Torres, 1976). Si les hommes et les plantes semblent plus fragiles qu’autrefois, c’est parce que la société a changé et, avec elle, certaines des valeurs dont le respect garantissait, c’est du moins l’avis des anciens, la bienveillance des dieux et la clémence du temps.

Ainsi, les nouvelles habitudes alimentaires troublent l’équilibre dont dépend l’état de bonne santé, car la consommation des produits manufacturés dits “froids” et “légers” a augmenté. Certaines pratiques actuelles paraissent irrespectueuses : on néglige le culte des saints et ses devoirs de chrétiens, les temps de jachère ne sont plus observés et les travaux collectifs menacés par le salariat, on vend les épis de blé à des fins décoratives (“*Alors, pourquoi Dieu nous donnerait-il du grain ?*”), les montagnes sont escaladées sans précaution. Tous ces changements sont raccordés à un climat qui paraît plus désordonné et plus imprévisible que dans le passé : saisons moins bien marquées, nombreuses *clises* qui peuvent même se produire en été, tendance au réchauffement¹⁶. Les hommes, par leur conduite, auraient altéré les sortes de contrats qui les mettent en relation avec les différents maîtres du temps. Ainsi, en évoquant les causes de maux qui semblent nouveaux, les habitants d’Apure s’en remettent souvent à la formule “il n’y a plus de respect” (*ya no hay respeto*) qui lie les irrégularités du climat aux désordres de la société. Ne fait-elle pas écho au “il n’y a plus de saisons” qui en inquiète d’autres ? Ici ou là, les dérèglements du climat et les anomalies météorologiques sont interprétés comme des signes précurseurs de la fin d’un monde.

16. Par contre, les habitants d’Apure reconnaissent que les parasites macroscopiques se propagent bien en contaminant les plantes saines voisines.

17. Très préoccupés par cette érosion génétique, les paysans restent pourtant favorables aux innovations agronomiques et techniques. Hommes et femmes procèdent à de nombreuses expérimentations dans les jardins et chacun peut citer des noms d’espèces ou de variétés “de l’extérieur” essayées avec succès puis adoptées.

CONCLUSION

Lorsqu'ils parlent de leur climat, les paysans se réfèrent bien aux "états de l'atmosphère au-dessus de ce lieu dans leur succession habituelle" (Sorre, cité par Brunet *et al.*, 1992). Mais si le climat caractérise un lieu géographique et impose son rythme à la société, le temps est aussi ici le moyen d'expression privilégié d'êtres "surnaturels" qui trouvent souvent de bonnes raisons de jouer avec la pluie et le beau temps. Difficile, dans ces conditions, de réduire certains phénomènes à l'expression logique de lois physiques. La modération des éléments dépend aussi des conduites des hommes, qui partagent donc une certaine responsabilité face aux aléas climatiques et aux problèmes sanitaires associés.

Quand les récoltes s'abîment plus qu'à l'accoutumée, le souvenir d'un temps plus clément n'est pas seulement nostalgique. Il dit aussi le désarroi et les incertitudes des habitants qui voient leurs plantes, leurs sols et leurs enfants "faiblir", sans pouvoir lutter avec les moyens techniques dont leurs voisins - citadins ou agriculteurs "instruits" - semblent disposer avec plus de succès. En dépit de la méfiance qu'ils suscitent dans la haute vallée, les poudres, cachets, liquides et granulés que proposent docteurs en médecine et techniciens agricoles ont une efficacité incontestable. Mais n'est-ce pas justement cette efficacité, encore mal maîtrisée ici et cependant partiellement importée avec de nouveaux aliments et des semences améliorées, qui menace aussi un peu la petite société paysanne ? C'est ce que semblent suggérer les habitants en raccordant ces nouveaux traitements et comportements à des changements climatiques et à des problèmes agricoles. Alors que les anciens savaient, dit-on, négocier avec les maîtres du climat, interpréter les signes de leurs courroux et moduler en conséquence leurs comportements individuels et communautaires, on se sent aujourd'hui plus souvent victime de "punitions" collectives qui sont impossibles à éviter, plus difficiles à gérer mais qui préfigurent peut être aussi une plus grande intégration à la société globale. La multiplication des problèmes phytosanitaires avec les *clises* est aujourd'hui la plus claire expression de cette mutation. Les uns espèrent pouvoir adopter bientôt de nouveaux remèdes, les autres regrettent le temps où les anomalies du ciel et les maux des hommes semblaient ne dépendre que d'eux-mêmes.

18. En témoigne le recul des derniers glaciers de la Sierra Nevada que les citadins déplorent également chaque hiver mais en incriminant eux la croissance désordonnée de leur ville.

REMERCIEMENTS

Je remercie Pierre Laques pour ses enseignements sur la lune et les étoiles, Claudine Kauman et Adalberto González pour leurs lectures attentives.

BIBLIOGRAPHIE

- ANDRESSEN R., 1986 — « Precipitación, erosividad y erodabilidad de los suelos en una cuenca montañosa tropical ». In : *II Jornadas Nacionales de Hidrología, Meteorología y Climatología*. Caracas.
- BENTLEY J., 1991 — ¿ Que es hielo ? Percepciones de los campesinos hondureños sobre las enfermedades del frijol y otros cultivos. *Interciencias*, 16 (3) : 131-137.
- BERQUE A., 1986 — *Le sauvage et l'artifice*. Paris, Gallimard.
- BERNARD C. 1985 — *La solitude des Renaissants. Malheurs et sorcellerie dans les Andes*. Paris, Presse de la Renaissance.
- BRUNET R., CHARRE J., BERQUE A. et al. 1992 — « Climat ». In Brunet R., Ferras R., Théry H. (éd.) : *Les mots de la géographie, dictionnaire critique*. Montpellier, Reclus/ La Documentation Française : 102-103.
- CLARAC DE BRICEÑO J., 1981 — *Dioses en Exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida*. Caracas, Fundarte.
- ECHEVARRIA E. 1988 — *Leyendas de la alta Venezuela*. Mérida, Talleres Gráficos Universitarios.
- KATZ E., 1994 — « Meteorología popular mixteca : tradiciones indígenas y europeas ». In Iwaniszewski S., Lebeuf A., Wiercinski A., Ziótkowski M. (eds.) : *Tiempo y astronomía en el encuentro de los dos mundos*. Warszawa, Centro de Estudios Latinoamericanos, Uniwersitet Warszawski : 105-122.
- KATZ E., dans ce volume. — « Rites, représentations et météorologie dans la Terre de la Pluie ».
- LÓPEZ-ZENT E. 1995. — Percepciones locales del ecosistema páramo : un análisis de atributos criterios y variación del informante. *Scientia Guaiana*, 5 : 238-268.
- MESA S., E. BLANCO & A.B. DELGADO., 1997 — « Ritos de lluvia y predicción del tiempo en la España mediterránea ». In Goloubinoff M. et al.. (eds) : *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*. Quito, Abya-Yala. T. I : 93-128.
- MORLON P., 1989 — « Du climat à la commercialisation: l'exemple de l'Altiplano péruvien ». In Eldin M., Milleville P. (éd.) : *Le risque en agriculture*. Paris, ORSTOM : 187-224.
- NATES CRUZ B. & P. CERON. 1997 — « "El tiempo que hace". Percepción de los fenómenos meteorológicos entre los paeces (Colombia) ». In Goloubinoff M. et al.. (eds) : *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*. Quito, Abya-Yala. T. II : 57-82.

- REDAUD L., de ROBERT P., MOTHES M. *et al.* 1991 — « Caracterización del Sistema de Producción Agrícola de Los Nevados, Sierra Nevada de Mérida, Venezuela ». In San José J.J., Celecia J. (eds) : *Enfoques de Ecología Humana Aplicados a los Sistemas Tradicionales del Trópico Americano*. Caracas, CIET/UNESCO : 153-198.
- RIVIÈRE G., dans ce volume — « Temps, pouvoir et société dans les communautés aymaras de l'altiplano (Bolivie) ».
- ROBERT P. (de), 1993 — Le café dans la montagne, quels enjeux pour les populations marginales non productrices ? *Caravelle*, 61 : 165-176.
- ROBERT P. (de), 1996 — *Gens de l'amont. Usages et représentations de l'environnement dans les Hautes Andes du Venezuela*. Thèse de Doctorat en Ethnologie, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- ROBERT P. (de), 1999 — Pratiques paysannes et dynamique des paysages : une haute vallée de la Sierra Nevada. *Les Ateliers de Caravelle*, 12 : 21-52.
- TORRES J. E., 1976 — *Marginalidad rural en los Andes, el caso de Los Nevados*. Mérida. Cuadernos de Difusión Científica, Editions du CDCHT, Université des Andes.

QUAND SÉCHERESSE SE CONJUGUE AVEC « CONJONCTURE »

Les aléas contemporains du climat selon les Gouro de Côte d'Ivoire

Claudie HAXAIRE *

RÉSUMÉ

Les Wagye, Gouro de Côte d'Ivoire, autrefois chasseurs, collecteurs, agriculteurs et désormais planteurs, vivent dans une zone qui, en 1959 encore, présentait une couverture forestière de plus de 70 %, mais dont il ne reste plus que des lambeaux de forêts pratiquement tous secondarisés. Les caféières et les cacaoyères ont de plus pratiquement toutes brûlé lors des grands feux de brousse dus à la sécheresse exceptionnelle des années 1983 puis 1984, durant lesquelles la crise économique ("conjoncture") commençait à faire cruellement sentir ses effets. Ils sont désormais contraints de cultiver le coton plus sensible aux variations climatiques dont la génération actuelle doit penser les moyens de pallier les répercussions brutales. Nous nous interrogeons sur les techniques anciennes de prévision du temps, sur l'adaptabilité de l'organisation du travail aux nécessités des cultures de rente ; sur la perception des variations climatiques et leur interprétation ; sur l'éventuelle conscience qu'ont les acteurs du retentissement de leurs pratiques sur le climat. Mais quelle que soit l'acuité de cette conscience, la "conjoncture" leur laisse-t-elle le choix ?

ABSTRACT

When Drought pairs off with "La Conjoncture" The contemporary hazards of climate among the Guro of Ivory Coast

The Wagye, Guro of the Ivory Coast, used to be hunters, gatherers and farmers but are now planters. They live in an area which, still in 1959, was covered with more than 70 % of forest. Today, there are only remnants of forest which are nearly all secondary. Moreover, coffee and cacao plantations were nearly all burned in the big bush fires caused by the exceptional droughts of 1983 and 1984, during which the economic crisis ("la conjoncture") was beginning to show its cruel effects. The Wagye are now obliged to cultivate cotton which is more sensitive to climate variations and the present generation has to think about means to mitigate the brutal consequences of the hazards of climate. In this paper, we discuss ancient weather forecasting techniques, the adaptability of labor organization to cash crops, the perception of climate variations and their interpretation, and the eventual awareness by actors of the effects of their own practices on climate. But, however keen may be their consciousness, does "la conjoncture" leave them any choice?

* Département de Sciences Humaines, Faculté de Médecine, BP 815, 29285 Brest cedex.
E-mail : claudie.haxaire@univ-brest.fr .

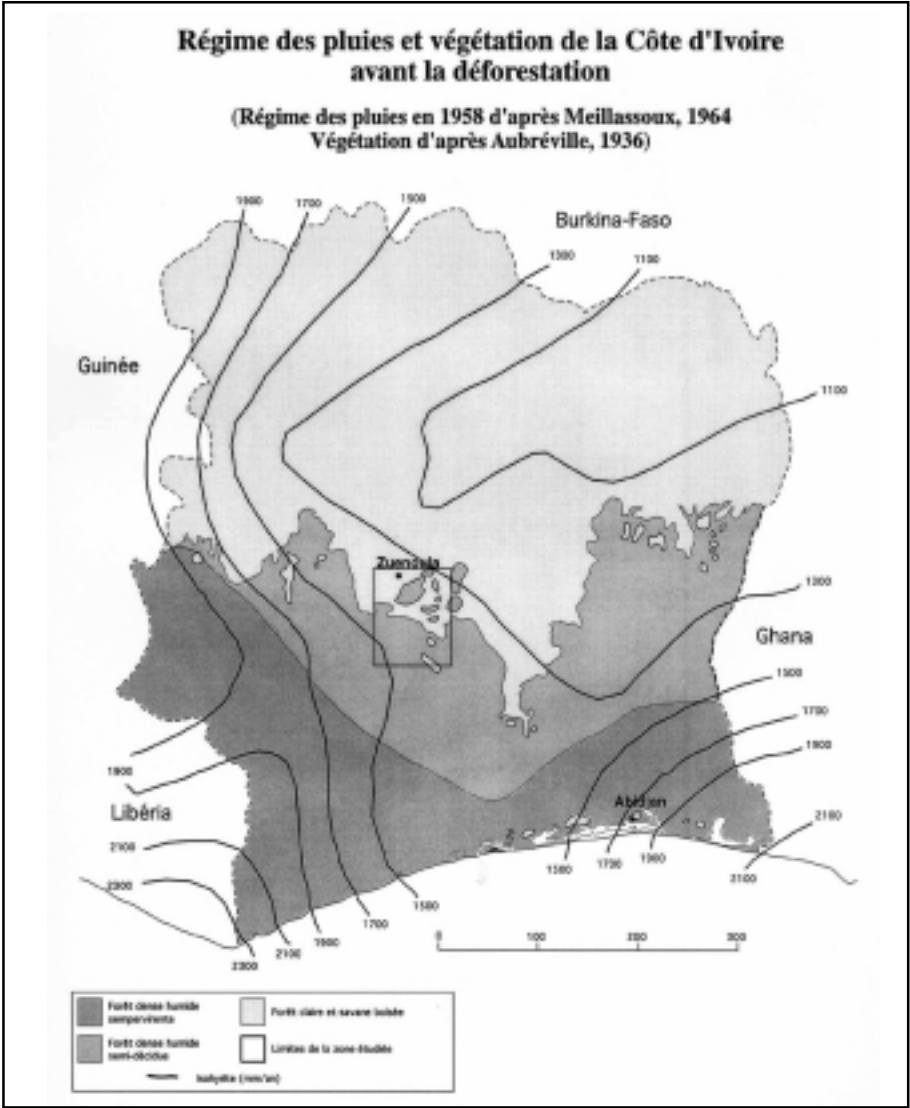
Les Gouro, traditionnellement agriculteurs, chasseurs, éleveurs, collecteurs, artisans et désormais planteurs, vivent au centre de la Côte d'Ivoire autour des villes de Sinfra, Daloa, Oumé, Vavoua, Bouaflé, Zuénoula, soit dans une région de forêt dense semi-décidue pour les premiers, dans une zone de transition ou de savanes à îlots forestiers pour les derniers. Il s'agit d'une société segmentaire à filiation patrilinéaire et résidence patrivirilocale, divisée en unités territoriales, b4E que les ethnologues ont traduit par « tribu » (Deluz, 1970). Avant la conquête coloniale, ces tribus n'étaient en contact que de proche en proche. D'après Meillassoux (1964), le peuple gouro se serait constitué à partir de divers petits groupes venant du nord (pays Mandé), de l'ouest et du sud-est, qui se seraient fondus pacifiquement dans le territoire qu'ils occupent actuellement. Depuis Tauxier (1924), on a coutume de différencier les Gouro du Nord, plus influencés culturellement par les peuples de savane, des Gouro de l'Ouest et du Sud, mais tous parlent une langue mandé-sud. Pour notre part, nous travaillons avec les tribus gouro Nord les plus méridionales, et en particulier avec les Wagye chez lesquels nous séjournons régulièrement depuis 1981. Les villages wagye les plus au sud disposaient d'une avancée de forêt encore classée sur la carte des réserves forestières établie en 1926 (Aubréville, 1936). Le dernier village s'est d'ailleurs déplacé légèrement il y a une trentaine d'années pour s'installer dans cette zone qui, selon la carte établie par Meillassoux d'après des données de 1959, présentait une couverture forestière de plus de 70% (cf. carte). En effet leurs cultures de rente - café et cacao - requéraient des arbres de couverture tandis que certaines de leurs cultures vivrières se faisaient en forêt. Par la suite, il ne resta plus que des lambeaux de forêt pratiquement tous secondarisés et qui, tout comme les caféières et les cacaoyères, devaient être détruits par les grands feux de brousse dus à la sécheresse exceptionnelle des années 1982, 1983 et 1984. C'est à cette époque que les effets de la crise économique (« conjoncture ») commencèrent à se faire cruellement sentir¹. De plus, les cours du café et du cacao ayant chuté, il était devenu inutile de replanter. Les Wagye, à l'instar de leurs frères du nord, sont désormais contraints de cultiver le coton, plus sensible aux variations climatiques, tout en ne parvenant pas à renoncer à la culture du riz, céréale d'une grande valeur symbolique² dont la récolte se trouve soumise aux aléas climatiques et à leurs conséquences comme les invasions de tisserins³. Devant l'ampleur de ces difficultés, certains en viennent à

1. La crise économique était due, aux dires des media, à la fameuse conjoncture mondiale, qui finit par prendre figure de personnage mythique. « Conjoncture l'a frappé » dit-on en français abidjanais du licencié économique qui se retrouvait ainsi « conjoncturé » et donc sans ressources. Par extension, les pauvres devinrent eux aussi des « conjoncturés » (Touré, 1985 ; Haxaire, 1993).

2. Outre l'obligation de consommer du riz lors de la sortie des masques yoro, spécifiques des Wagye, le riz est l'aliment de base nécessaire lorsque l'on reçoit un invité de marque ; il est de plus relativement économique pour la cuisinière qui doit partager son repas en de nombreux plats, donc avantageux pour les repas de fêtes.

3. *Ploceus* sp. *Ploceidae*.

s'exiler pour défricher des parcelles de forêt sur le finage de groupes plus méridionaux⁴, détruisant ainsi les derniers lambeaux de cette forêt qui pourtant, d'après les anciens, contribue à la venue de la pluie. Il faut savoir que déforestation, feux de brousse et changements climatiques sont liés dans l'esprit de nos



4. Il semble que pour ce qui est des Wagye, la pratique de se louer comme métayer soit transitoire et qu'ils visent à acheter des terres où s'installer, certains pouvant trouver de l'embauche comme main d'oeuvre agricole à la Sodesucre.

interlocuteurs. Pour eux, sur un autre plan, tous ces bouleversements ne sont pas sans rapport avec le désordre social et le mélange des genres qu'entraîne la modernité. En effet, si les périodes de sécheresse étaient bien connues par le passé, on avait les moyens de les prévoir et de pallier leurs effets, moyens aujourd'hui caducs. C'est ce que nous allons tenter d'étudier tout en exposant ce qu'il en était des représentations, prévisions et manipulations du temps par les anciens gouro.

CARACTÉRISTIQUES DU CLIMAT

Selon les données de Eldin (1971), le pays gouro dans son ensemble est soumis à un climat guinéen ; il correspond aux isohyètes 1 500 à l'ouest et 1 200 à l'est, la région qui nous intéresse constituant une étroite bande située actuellement entre les isohyètes 1 300 et 1 200 (cf. carte). En effet nous sommes sur la bordure nord-ouest du «V Baoulé», les isohyètes se disposant selon les branches de ce V (donc selon une orientation nord-ouest / sud-est et non pas parallèlement à la côte).

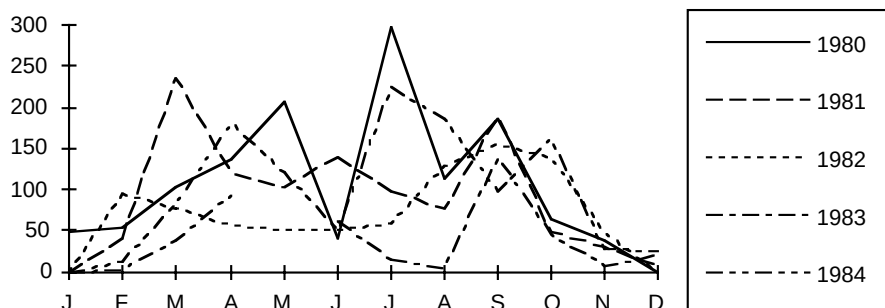
Ce climat est caractérisé par quatre saisons, une longue saison sèche coupée par une petite saison des pluies, puis une longue saison des pluies coupée par une petite saison sèche.

Selon le graphique dressé par Meillassoux d'après les données de 1941 à 1951, la longue saison de faible pluviosité s'étend de novembre à février, le mois le plus sec étant le mois de janvier (12 mm de pluie), suivie, de mars à juin, de la longue saison des pluies avec une pluviosité maximum en mai (194 mm). Viennent ensuite la petite saison sèche de juillet-août puis, petite mais intense, la saison des pluies de septembre-octobre, le maximum des pluies étant atteint en septembre (235 mm).

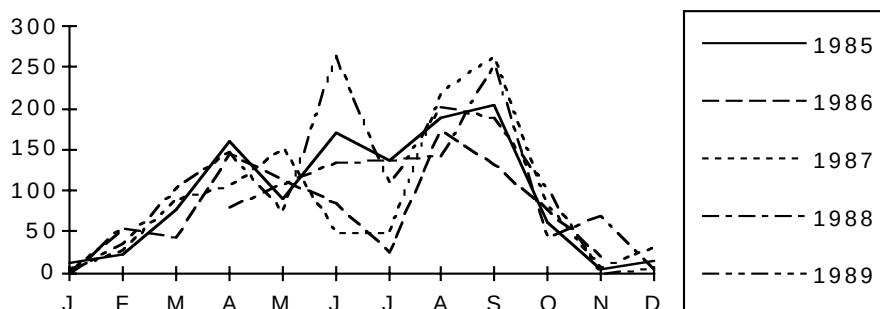
Sur les données fournies en 1971 par Eldin (1971) et selon les critères des auteurs, la zone dont nous parlons est située en C2, soit :

- régime climatique : 4 saisons, avec harmattan pendant 15 jours à 2 mois ;
- pluviométrie : de 1200 à 1800 ;
- déficit hydrique cumulé (mm): 250 à 400 ;
- durée de la grande saison sèche : 4 à 5 mois ;
- durée annuelle d'insolation : 1 800 à 2000 heures ;
- moyenne annuelle des températures : 25 à 28 °C ;
- valeurs annuelles limites des températures minimales et maximales mensuelles moyennes : 19 à 33 °C ;
- moyenne annuelle de tension de vapeur d'eau : 26 à 27mbar ;
- valeurs annuelles limites des moyennes mensuelles de tension de vapeur d'eau : 25 à 28mbar .

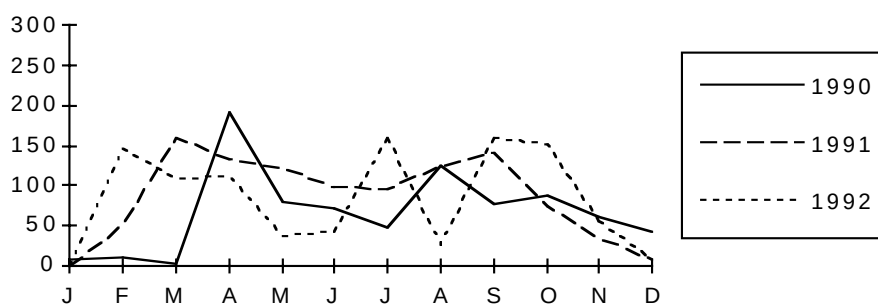
Hauteur de pluie en mm, station de Zuénoula



Hauteur de pluie en mm, station de Zuénoula



Hauteur de pluie en mm, station de Zuénoula



Il n'en est plus de même pour les dernières années écoulées, comme le montrent les courbes ci-après.

Les relevés de hauteur de pluie de ces dernières années, disponibles à l'ASECNA, confirment que les récessions pluviométriques qui ont affecté le Sahel ont bien touché l'ensemble de l'Afrique de l'Ouest et cette partie de la Côte d'Ivoire,

en particulier en 1983, année pour laquelle le déficit hydrique est maximum. Malheureusement, pour l'année 1983 sur la station de Zuénoula, le relevé du mois de mai manque, ne permettant pas de calculer la moyenne annuelle ; néanmoins seulement 859,7mm de pluie sont tombées durant l'année 1982, alors que la moyenne annuelle des 12 dernières années (1980 à 1992) est de 1 017mm. Si, au cours des années suivantes, les précipitations globales ont pu retrouver leurs valeurs moyennes, le nombre de jours de pluie est, sauf exception en 1989, resté largement inférieur à la moyenne depuis 1980. Nous constatons sur la dernière période (1990-92) un abaissement du maximum mensuel de précipitation ainsi qu'une diminution du nombre de jours de pluie (71 en 1990, 78 en 1991 et 61 en 1992 tandis qu'en 1980, il avait plu 96 jours). De plus, il est impossible d'apprécier la variabilité des petites pluies de février nécessaires aux plantules qui viennent de germer, car il s'agit d'orages très localisés, mais il apparaît sur les courbes ci-dessus que les premières pluies conséquentes tendent à se décaler vers les mois de mars-avril, bien que ce ne puisse être une règle, comme le montre l'année 1992.

LE CLIMAT SELON LES GOURO

Les Gouro perçoivent le climat (*tɔ*) comme une succession répétée de périodes sèches, «moments de soleil» (*yirí beléí*) et de périodes pluvieuses, «moments de pluie» (*lee beléí*)⁵. Or *tɔ* se traduisant également par «journée», faut-il comprendre que ce terme désigne précisément un cycle de périodes contrastées que ce soit celle de la lumière et de l'obscurité (jour/nuit) dans une journée ou que ce soit celle du soleil et des pluies au cours d'une année (saisons sèches/saisons des pluies), et que dans une expression comme *tɔ nɔɔla* //climat/ tourner// «le climat a changé», ce soit précisément la régularité de cette alternance qui serait mise en avant ?

Autrefois, l'année débutait par la saison de l'harmattan (*fuune bléí va* // vent froid/moment/chez//), qui soufflait fin décembre. Venait ensuite la période des feux de brousse, celle où l'on marche sur la cendre (*cɛ pa-a bo beléí*), c'est-à-dire celle où l'on va à la chasse au filet.

Puis venait la saison des grandes pluies *lee pleple da bléí va* //pluie/forte/venir/moment/chez//) qui se calmaient un moment en avril, à la période où les nuages sont arrêtés (*kuɔ do* //sombre/arrêter//) ou (*kuɔ da* //sombre/femelle//). Cette période fait ainsi référence à la saison sèche dite femelle car, gentille, elle ne dure

5. D'après le lexique de Benoist (1978: 62).

lee : pluie (on entend parfois /*lee*/).

lee à dana, «la pluie tombe» ; *lee sɔ́*, «il commence à pleuvoir» ; *lee kní*, «la pluie a cessé» ; *lee tie*, «le ciel est noir» ; *lee à wéna*, «le tonnerre gronde» ; *lee à yíé-wúo vɔna*, «il y a des éclairs dans le ciel» ; *lee le kalú gùlò da*, «il est tombé une grosse pluie» ; *lee ne*, «la pluie».

pas ; en effet les pluies ne tardent pas à reprendre de plus belle mais pour peu de temps (lɛɛ-plɛlɛ da blɛ́ɪ va //pluie/forte/venir/moment//). C'est la saison où les giraumons et les maïs mûrissent (jɛ la gòò tí blɛ̀ɪ).

C'était enfin la véritable petite saison sèche de juillet kúɔ̃ gɔ̃nɛ (//sombre/mâle//), qui précédait les grandes pluies d'août et septembre, faisant déborder tous les marigots (yí sɔ̃ blɛ́ɪ //eau/démarrer/ période//). Après la dernière grande pluie de novembre, celle qui emporte les feuilles tombées des fromagers (gwɛ lá sɪ́á lɛ́ɛ //fromager/feuilles/ramasser/ pluies//) ou nettoie les roseaux (ja ma sɔ̃ blɪ̀), venait le temps d'abattre une nouvelle parcelle de forêt primaire ; fin novembre était ainsi le «moment où l'on coupe la forêt» (plɔ̃ wo blɛ́ɪ vâ //forêt/couper/ moment/ /) l'abattis pouvant sécher puis brûler en décembre-janvier. A la fin de l'année revient le froid, alors que les champs de riz sont moissonnés : sáá gɔ̃ jɪ dɔ̃nɛ (//riz/vieux champ froid//).

A ces périodes, correspondaient des activités de chasse ou de travaux agricoles précis qui ont servi à les désigner. Outre le mois de la chasse au filet ou celui de l'abattage des parcelles de forêt déjà cités, on trouve par exemple que mars est la saison de «semier le riz» (sáá vɔ̃ blɛ́ɪ) ou de «faire les buttes de la variété d'igname précoce» (yáá wuo vɔ̃ jɛ blɛ́ɪ) ; la petite saison sèche est celle où l'on «récolte les arachides» (be kɔ̃lɪ) de juin à la mi-août. Ainsi, et nous allons y revenir, le cycle agricole est, ce qui ne saurait nous surprendre, étroitement dépendant des saisons.

L'enchaînement harmonieux de soleil et de pluie, celle-ci *ramollissant la terre et permettant aux plantes de pousser*, n'est pourtant pas un fait acquis : il se déséquilibre les années où il y a trop de soleil ou lorsque ce soleil (cette sécheresse) arrive trop tôt ou trop tard. Les anciens n'étaient pas sans avoir recherché des régularités dans ces phénomènes qu'ils interprétaient selon leur représentation du monde⁶. La terre, telle un immense plateau, dérive sur une vaste étendue d'eau et les précipitations atmosphériques semblent dépendre en partie du lieu où elle se trouve : *S'il ne pleut pas là où nous sommes, c'est parce que la terre est sur l'eau et tourne avec les gens. Elle tourne et lorsqu'elle arrive dans un pays où il ne pleut pas d'habitude, c'est alors que le soleil brille* (que survient la sécheresse) *tandis que si vous arrivez dans un pays où il pleut beaucoup, alors il pleut. La terre tourne sur la mer*. Autrefois, cette dérive amenait régulièrement la terre dans des zones où il ne pleuvait pas, et ceci à des intervalles de sept années, soit à chaque cycle (masculin-quatre plus féminin-trois): *Autrefois, chez nos ancêtres, nous*

6. Ce savoir commun est accessible à tout ceux qui le souhaitent ; les sages, certains vieux en sont les détenteurs. Il ne s'agit pas d'un « savoir du bois sacré » auquel, étant femme, nous n'aurions pas accès, même si nos interlocuteurs privilégiés sont en l'occurrence adorateurs d'objets sacrés.

cultivions pendant six ans et la septième année il y avait beaucoup de soleil. Alors il y avait la sécheresse, la famine, alors il ne pleuvait pas... Cette année écoulée, il fallait encore attendre sept ans pour que la famine revienne. C'est comme cela que cela se passait chez nos ancêtres. Mais de nos jours, particulièrement depuis la grande sécheresse de 1983, les cycles semblent perturbés. Si pour certains, 1993 peut être comptée comme une septième année⁷, les mêmes observent qu'il n'en était rien pour l'année 1983, où la saison sèche avait commencé trop tôt. Depuis lors, le riz ne donne qu'une année sur deux, ce qui ne se produisait pas auparavant. C'est comme si, poursuit notre vieux sage Zamb-le-bu-Gla, dieu était en train de monter la terre vers le haut, vers les zones où le soleil brille. Autrefois, il y avait des années où la sécheresse pouvait se produire ; maintenant que la sécheresse est devenue régulière, c'est comme si la terre tournait [en permanence dans la zone de sécheresse].

CALENDRIER AGRICOLE ET INDICATEURS DE CULTURE

Sécheresse et famine se conjuguent ; mais, hors ces cas extrêmes, la réussite des cultures traditionnelles était étroitement dépendante de la juste appréciation de l'arrivée des pluies. Pour s'aider dans ces prévisions et dans l'élaboration du calendrier des travaux agricoles, les Gouro se fiaient à un certain nombre d'indicateurs : floraison ou fructification de certaines plantes, apparition d'étoiles (les Pléiades).

On ne défrichait que pour les deux cultures vivrières de base (riz et igname) et par la suite pour les cultures commerciales. Les autres produits étaient cultivés sur les mêmes terres, soit en succession, soit en association. Meillassoux décrit l'association harmonieuse des deux cycles des travaux du riz et de l'igname, le premier étant plutôt du ressort des femmes, le second des hommes. Ce sont les femmes qui semailent le riz sur les champs débroussés par leurs compagnons, puis elles sarclaient tout en plantant les légumes associés, pour finir par récolter pendant la petite saison sèche. Ainsi, seuls les chefs de famille ayant de nombreuses femmes ou de nombreux dépendants travaillant pour eux disposaient d'une récolte importante de riz, aliment indispensable à toutes les prestations de prestige. Pendant que les femmes sarclaient le riz, les pluies ayant déjà commencé, les hommes préparaient les buttes d'ignames (travail des associations d'hommes par excellence). Les plants d'igname étaient alors enfouis dans les buttes, par les hommes comme par les femmes. Le tuteurage se faisait de mars à juin par les hommes (pendant que les femmes récoltaient le premier riz semé). Pour le sarclage effectué pendant la courte saison sèche, ils se faisaient aider par les femmes (puisqu'elles avaient fini la moisson du riz) puis on récoltait des ignames à la fin de cette même saison.

⁷. Quand normalement il pleut en mai et juin, qu'en juillet il fait sec, et qu'en août il pleut, cette année voit le soleil tout le temps.

Les femmes disposaient à leur gré des légumes pour les sauces.

Les cultures de rente (café et cacao) se font en association d'abord, puis en succession sur les terrains débroussés chaque année. Ce qui signifie que la plantation s'agrandit chaque année, palliant la dégradation des anciennes parcelles (les pieds mal entretenus ne donnent plus au bout de quinze ans). On récolte pendant la saison sèche et on débrousse quand on en a le loisir. Les femmes, quant à elles, s'assurent un revenu en semant de grands champs d'arachides ou en cultivant des aubergines qu'elles vendront au marché. Elles doivent calculer leurs semences de leur côté, de façon à ce que leurs récoltes puissent sécher avant la petite saison des pluies.

Les contraintes climatiques permettant ce calendrier étaient donc les suivantes :

En ce qui concerne le riz, l'on attendait les toutes premières pluies de février (lɛɛ nɛ vni) pour le semer, les semences se poursuivant éventuellement en mars, alors les paysans pouvaient compter sur les pluies de mai. Semer en avril ne donnait pas la possibilité aux épis d'être formés avant la saison sèche de juillet. De petites pluies de temps en temps suffisaient mais une sécheresse d'un mois mettait la récolte en péril. Il n'était pas nécessaire de surveiller les rizières car les tisserins étaient rares alors.

Pour ce qui est des ignames, les buttes étant faites en mars, on plantait les variétés précoces qui donnaient en juillet. Les variétés courantes étaient plantées en avril, il était nécessaire qu'il pleuve en août pour qu'elles donnent en décembre.

Les arachides et les légumes semés en mars demandaient quelques pluies régulières durant les trois ou quatre mois qui précédaient leur récolte. A ce moment, les arachides devaient pouvoir sécher sans pourrir.

Les perturbations du climat et l'introduction de nouvelles variétés de maturation plus rapide modifièrent ce calendrier.

Avec la disparition de la forêt primaire, il devint impératif de choisir des parcelles en forêt secondaire ; le travail d'abattage étant facilité, il fut possible de commencer à préparer le terrain plus tard, libérant les mois de novembre et décembre. La forêt secondaire aurait pu être coupée en janvier, s'il en restait, mais nettoyer le seul sékou-touré (*Chromolaena*)⁸ peut se faire en février.

On prit l'habitude de semer le riz en mai-juin, ou même en juillet-août pour les variétés hâtives qui donnent en trois mois. Avec l'envahissement du pays par les tisserins, les paysans étaient mobilisés pour la surveillance des rizières dès que les épis étaient formés, soit fin septembre-octobre ou début novembre.

8. Adventice d'origine néotropicale qui depuis quelques dizaines d'années envahit toutes les zones secondarisées de Côte-d'Ivoire et, pour les Gouro, favorise les feux de brousse, empêchant la régénération de la forêt (Haxaire, 1994).

La nouvelle culture de rente, le coton, comporte elle aussi des contraintes. Le terrain étant préparé jusqu'en juin, on sème de mi-juin à fin juillet car il faut de la pluie à la germination puis à la floraison, en août. On traite et sarcle ensuite toutes les deux semaines jusqu'à la récolte de novembre à janvier. Les pluies d'octobre ou de novembre risquent d'abîmer les capsules.

Quant aux arachides, on peut désormais planter de mi-mars à fin avril les variétés à cycle court (trois mois) que l'on récolte en juillet-août. Dès cette récolte finie, commence la saison des aubergines ou des gombos, que les femmes vendent au marché chaque semaine jusqu'à la saison sèche.

Plus que la diminution de la pluviosité, c'est son irrégularité qui inquiète les paysans. Comme l'attestent les courbes de précipitation des années 1990 à 1992, ils ne sont plus assurés des pluies de mai et juin. Ainsi, ceux qui avaient semé le riz en mars l'année 1992 ont-ils perdu la totalité de leur récolte (mai et juin ayant été particulièrement secs). Cette année-là, les paysans avaient jugé opportun de semer le riz avant de planter les variétés modernes d'igname que l'on récolte au bout de six mois ; précisons que s'il pleut trop au moment de la formation des tubercules, la plante monte en feuilles. Un autre exemple concerne la culture de rente : en 1990, la récolte du coton fut particulièrement mauvaise car les précipitations furent faibles fin juin et début juillet.

La seule assurance d'une bonne récolte de riz, serait de semer en juin-juillet dans les champs où l'on vient de récolter les arachides (car il pleut pratiquement toujours en août, septembre et octobre) mais tout ceci dépend du bon vouloir des épouses car elles doivent alors renoncer à cultiver aubergines, gombos ou piments associés sur ces mêmes champs dont elles tirent leurs revenus propres. Les hommes, en cette période, ne peuvent leur être d'aucun secours, occupés qu'ils sont à sarcler les ignames ou semer le coton.

Indicateurs de culture

Nous voyons donc qu'il était de toute première importance de prévoir l'arrivée des pluies ou celle de la saison sèche. Si l'on décidait trop tard de brûler, le champ n'était pas bien nettoyé ; inversement, pour pouvoir germer, le riz devait être semé juste avant les pluies... Les anciens s'étaient donné les repères suivants :

Ils coupaient la forêt quand les fruits de *Landolphia* sp.) étaient mûrs. Mais ils gardaient *Teclea verdoniana*) à l'œil ; quand il fleurissait et que ses fruits commençaient à mûrir, tout le monde se dépêchait de débrousser en disant : *Dépêchons-nous, coupons vite car les fruits de Teclea mûrissent ; c'est le moment de faire des buttes d'ignames, nous allons être en retard.* Une fois mûrs les fruits de *Teclea*, se dépêcher de défricher n'eut servi à rien car on était à moins de deux mois de la saison des pluies et l'abattis n'eut pas eu le temps de sécher.

D'une façon plus générale, ils savaient qu'au moment des fleurs, il devenait urgent de couper la forêt et qu'au moment des fruits, il fallait faire les buttes.

Le moment où l'on coupait le nouveau champ, était celui où la zingibéracée *sɪɛ* (*Aframomum melegueta*) donnait des fruits ; on déposait ceux-ci dans les zones déjà débroussées, ce qui entraînait une prolifération de la plante. C'est également à ce moment que l'on ramassait *kɔɔ* (*Ricinodendron heudelotii*).

Un autre moment délicat, celui de semer le riz, était déterminé en fonction de certains indices : il était trop tard pour semer quand les fruits de *wɛ* (*Spondias monbin*) étaient mûrs, ou lorsqu'on voyait apparaître les fruits de *beɪ* (*Piliostigma thonningii*). Il en était de même lorsque les feuilles de *daɓɪa* (*Combretum molle*) commençaient à blanchir, annonçant l'arrivée de la saison sèche : les pieds de riz plantés à cette époque auraient séché avant d'avoir atteint la hauteur voulue.

Quant aux ignames, lorsque *polúopo* (*Griffonia simplicifolia*) fructifiait, le moment était venu de les déterrer.

Outre les périodes de floraison ou de fructification de certaines espèces, les Gouro surveillaient dans le ciel la course des Pléiades, *pɪɔ-kunu* (//forêt / groupe// «petit bois») : *Les Pléiades sont sorties, dépêche-toi de débrousser la forêt, sinon tu seras en retard*. En conséquence, celui qui voulait prendre de l'avance se mettait à couper son champ dès que la constellation pointait à l'horizon plutôt que d'attendre, comme tout le monde, qu'elle soit au zénith. Mais *quand ces étoiles partent à l'ouest, celui qui n'aura pas encore coupé sa forêt ne pourra pas ramasser ses branches* [pour les brûler, car les pluies auront commencé].

Les femmes n'étaient pas en reste pour les travaux des arachides. *Quand la plante polúopo (Griffonia simplicifolia) fleurit, c'est le moment de débrousser le terrain pour les arachides. On sème quand elle vient de fructifier et que ses fruits ne sont pas encore éclatés. Si on sème à cette période, c'est au moment où ils éclatent que les arachides fleurissent. Alors les tiges s'enfoncent dans le sol et cela donne bien. C'est à ce moment qu'il faut qu'il pleuve, sinon cela ne donne pas. A l'époque, on semait les arachides en une seule fois, d'abord la variété bɔɔlɪ-zɪà ; puis la variété gãmã est venue – c'est cette variété qu'on appelle cɔɓɛ-ɪɔɔ-fulu – et elles restaient enterrées quatre mois* [trois mois pour les variétés actuelles].

Maintenant, quand les premières fleurs de manguiers apparaissent et tombent, c'est le moment de préparer le terrain. Quand les petits fruits se forment au bout des branches, on commence à semer. Après, on déterre quand les pluies sont abondantes. Ce qu'on a semé quand les fruits du manguiers sont formés un à un, on le déterre quand le soleil a commencé [juillet]. Alors on ne souffre plus trop de la pluie.

Deux possibilités se présentaient donc aux femmes, mais la première comportait l'inconvénient que la pluie, après avoir beaucoup gêné la récolte, risquait de faire pourrir les arachides.

Ainsi, à cette époque, le paysan dépendait du climat pour ses récoltes ; mais grâce à l'expérience des anciens, il avait des repères pour en anticiper les variations : *Chez nous, les Gouro, nous pouvions prévoir si la saison sèche ou la saison des pluies serait longue en fonction de ceci : si à la fin de l'année il n'y avait pas eu beaucoup de [vent] froid [d'harmattan], que le temps était resté chaud, on savait que la pluie allait vite revenir. Par contre, si le froid continuait longtemps et dépassait la date habituelle, la pluie tardait à venir et on se disait que la saison des pluies ne serait pas bonne. Dans ce cas, celui qui avait commencé à cultiver de bonne heure était sûr de ne pas avoir une bonne récolte, à l'inverse de ceux qui avaient commencé plus tard. Quand le temps est toujours chaud, on sait qu'il va pleuvoir tandis que s'il fait froid, la pluie ne vient pas.*

Bien qu'avec le temps on se soit fié davantage aux dates du calendrier, ces repères anciens restaient utilisables tant que survivaient les espèces en question. Or, si l'on voit encore quelques espèces de savane comme *bei* (*Piliostigma thonningii*), depuis les grands feux, les plantes de forêt ont disparu. De plus, comme nous l'avons déjà vu, le climat s'est modifié et le temps devient non seulement plus sec mais aussi plus imprévisible. Cette variabilité est d'autant plus préjudiciable que désormais, même la culture de rente, le coton, dépend étroitement d'une juste alternance de soleil et de pluie, cependant que le cycle des travaux du coton recouvre celui des cultures vivrières. Aujourd'hui la malchance ou une mauvaise estimation de l'ordre dans lequel effectuer les travaux du riz, de l'igname et du coton, suffisent à entraîner la perte des récoltes. Que les cultures vivrières ne donnent pas et les paysans se voient obligés de consommer des plantes de disette comme le manioc et le maïs, auparavant cultivées comme nourriture d'appoint, et même d'acheter des sacs de riz – mais avec quel argent si les cultures de rente n'ont, elles non plus, rien produit ? Quand on sait qu'avec la crise économique, cette fameuse «conjoncture», les gens de la ville ne peuvent plus grand chose pour leurs frères restés au village, que donner à manger à ses enfants ? On comprend qu'ainsi menacés de famine, les paysans s'interrogent sur l'origine des bouleversements climatiques de ces dernières années.

ORIGINE DE LA PLUIE, RAISONS DE LA SÉCHERESSE

Tous s'accordent à penser, comme le vieux féticheur, que si *le climat a changé, si les choses ne sont plus comme avant, si la pluie n'est plus normale et qu'il y a des feux de brousse, c'est parce qu'il n'y a plus ni forêt ni grandes montagnes*. Mais qu'entendent-ils par là ? Si effectivement, ainsi que l'affirment Sayer *et al.* (1992) la déforestation progresse au rythme de 2800 à 3500 km² par an en Côte d'Ivoire, et si depuis 1896, date des premières descriptions par Eysseric, la région dont nous parlons a vu disparaître toutes ses forêts (Haxaire, 1994), en ce qui concerne les «montagnes»⁹, mis à part quelques aménagements pour construire

des routes, on ne peut pas dire qu'elles aient été rasées. Aussi n'est-ce pas en premier lieu de la forêt qu'ils parlent, mais des grands arbres recherchés par les exploitants forestiers, lesquels sont ainsi rendus responsables du processus de modification du climat. Or il s'avère que ces arbres comme l'iroko, grands par la taille, le sont aussi par la puissance qu'on leur attribue. Après leur disparition, d'autres grands arbres, tels les fromagers que les Gouro n'abattaient jamais, ont été soit détruits par les feux de brousse, soit arrachés par le vent. *La forêt primaire s'étendait des deux côtés de la route autrefois, mais le feu a tout brûlé et tous les fromagers se sont trouvés déracinés.* De fait, il ne reste plus que l'envahissant sékou-touré. Si le féticheur confirme que *c'est quand il y a de grands arbres dans la forêt qu'il pleut*, il nous en donne la raison : *c'est parce que certains arbres sont fétiches et que d'autres aussi sont des médicaments.* En effet, dans le tronc des iroko coupés par les forestiers on trouve des cauris, des bandes de pagne rouges ou blanches. On y trouve aussi des œufs de poule. C'est à l'aide de ces choses-là que l'arbre se métamorphose. Or, on les a tous abattus. Ils sont morts, ils n'existent plus. C'est pourquoi il ne pleut pas à la saison où il le devrait. C'est donc pour des propriétés analogues que certaines grandes montagnes font venir la pluie.

Ces grands arbres, fétiches _{yv} au même titre que les grandes montagnes, abritent ou sont l'une des métamorphoses des génies de brousse _{yv}, êtres de chair et de sang, mi-hommes mi-animaux, dotés d'une puissance extraordinaire (Haxaire, 1991). En tant qu'êtres vivants, ils peuvent mourir. Notre féticheur poursuit : *Tous ces grands arbres sont tombés. Le feu est passé sur les grandes montagnes ; et les gros serpents, eux aussi le feu les a tués, tout comme il a tué les génies de brousse.* C'est alors que nous apprenons que parmi ces puissances cachées dans les montagnes, se trouvent des serpents dont *un serpent qui se love sept fois*¹⁰, que *le feu a tué lui aussi*. Ce serpent long de plusieurs centaines de mètres se nomme _{klā-jε-mle} //animal sp. / tuer / serpent//. On se demande dans ces conditions comment il pourrait pleuvoir, puisque *ce serpent et ces grands arbres, ce sont eux qui sont fétiches ; quand ils sont dans la forêt, ils peuvent donner le courage à la pluie ; or tous sont morts... Ce sont eux qui, autrefois, faisaient venir la pluie.* Ces serpents ne sont pas très nombreux mais on en connaît quelques-uns dans la région : *il y en avait en particulier un sur la route de Zuénoula à Vavoua, là où se trouve une montagne qu'on appelle _{selugo}, s'il n'a pas été détruit par le feu ! Il y en avait aussi un à Vavoua, je l'ai vu moi-même. Il n'y en a pas beaucoup.*

Si l'arc-en-ciel (_{bɔ-mle}) qui passe dans le ciel est un serpent différent des précédents¹¹, peut-être nous permettra-t-il de mieux appréhender le rapport entre ces êtres et la pluie. L'arc-en-ciel est en effet l'émanation (_{goi}, «fumée, odeur»)

9. Il s'agit de petites hauteurs ou de «cailloux» inselber _g.

10. «Qui a sept tas».

11. Une personne nous en a parlé comme d'un boa (_{mle sa}) qui vivrait dans la montagne.

d'un très gros serpent (bɔ-mɛ) qui vit dans une termitière : *quand il bouge, sa fumée monte au ciel. L'arc-en-ciel en lui-même n'existe pas, il est la fumée qui passe dans le ciel, rouge et longue, multicolore*. En effet, dans la grande forêt, dès qu'apparaît un arc-en-ciel, on voit tout autour de soi de la vapeur s'élever du sol tandis que brille un rayon de soleil. Lorsque les pluies succèdent à un arc-en-ciel, on dit que c'est *la rosée de l'arc-en-ciel qui tombe*. Il suffit de s'être trouvé surpris dans ces paysages irréels, environné de cette brume qui monte, pour comprendre qu'on puisse être saisi par la crainte. Quand, de plus, cette vapeur manifeste la présence d'un serpent-génie surgi des entrailles de la terre, on fuit en appelant son chien (ou en faisant mine de l'appeler) pour éloigner le monstre. C'est ce qu'apprennent tous les enfants gouro.

Ainsi la pluie est-elle mise en relation avec la brume qui «enfume» les forêts ou enveloppe les montagnes au petit matin, et, donc, avec ces forêts et ces montagnes elles-mêmes. Ces observations sont corroborées par le fait bien connu qu'il ne pleut pas (ou peu) là où il n'y a pas de forêt, c'est-à-dire dans le nord du pays. Une femme renchérit : *Quand on dit que les récoltes sont bonnes à Oumé [où migrent certains Gouro], ce n'est pas pour rien, c'est qu'ils ont deux grandes montagnes derrière les maisons. C'est ce qui fait que quand le jour paraît, sa « fumée » monte si haut qu'on ne voit pas sa limite avec le ciel* [elle emploie indifféremment les termes flɛ «rosée», ou goi «odeur, fumée»]. *C'est vers les huit-neuf heures du matin que l'on peut vraiment savoir qu'il y a des montagnes là. C'est à cause de ces montagnes qu'il pleut vers Oumé*.

De fait ce ne sont pas les arbres qui faisaient venir la pluie mais ils rafraîchissaient la terre et abritaient les génies qui, affolés par les feux de brousse et l'odeur d'essence des chantiers, se sont enfuis vers des lieux plus propices. Or c'était la vapeur, la chaleur (fulu) des génies qui montait vers le ciel : *s'il y a un génie dans cet arbre-ci, la fumée (goi) part dans le ciel. Quand le soleil le chauffe trop, sa chaleur forte (fulu pɛpɛ) part dans le ciel. Cela peut donner de l'air autour [de l'arbre], alors cela rafraîchit ce qui est à côté. Quand son odeur (goi) s'éloigne, comme la pluie n'est pas loin dans le ciel, si les nuages couvrent le ciel à certains endroits, cela peut attirer une petite pluie. Cela fait de la rosée, parce que quand quelque chose bout fort, cela donne de la rosée [de la vapeur]*. Cette rosée est l'équivalent de la transpiration chez les humains ce qui, selon la représentation gouro, est la manifestation de la surabondance de liquides corporels, donc de force, signe que le corps est frais (maladie et vieillesse se traduisant par un réchauffement et un dessèchement) (Haxaire, 1985, 1987, 1992, 1998). Or chacun sait bien que les génies sont précisément les êtres dotés de la force la plus grande. Les arbres qui les abritent ont plus de sève que les humains mais les feux les mettent bien mal en point : *quand tu brûles tout le temps, comment faire pour germer, pour avoir de la force*. Il faut que les génies qui sont aussi dans les montagnes aient le corps frais pour qu'il pleuve. Or c'était l'ombre des grands

arbres qui leur donnait cette fraîcheur ; aujourd'hui, ils n'ont plus où se reposer et ils se sont dispersés ailleurs. De ce qui précède nous concluons que, pour nos interlocuteurs, la pluie dépend de la présence, de la fraîcheur, donc de la force, des génies de brousse.

MANIPULATIONS DU CLIMAT ET RAISONS DE LEUR INEFFECTIVE ACTUELLE

Dès lors, nous ne nous étonnerons pas que ce soit à ces génies que s'adressent les suppliques, lorsque la pluie tarde trop à venir. Mais la décision ultime reste entre les mains du dieu créateur car les cultes ne s'adressent qu'à ses intermédiaires, ce que ne manque jamais de nous rappeler le vieux sage *zambile-bi-gla*. *C'est le même dieu qui a changé la terre, c'est lui qui a changé toutes les affaires. C'est le seul dieu qui est vainqueur des saisons et c'est lui qui fait venir la pluie. C'est lui qui nous permet d'avoir à manger... et donc qui a donné de l'eau... C'est lui qui crée tout et c'est lui qui est en train de changer toutes les affaires.*

Autrefois, quand il ne pleuvait pas, on faisait des sacrifices en différents lieux sacrés. Les Guo, par exemple, offraient un cabri à un marigot près de leur montagne. Plus au nord, à Guafila, on adorait aussi des eaux sacrées : *cette eau, il y avait des jours qui étaient ses interdits ; personne ne devait aller aux champs ces jours-là. Autrefois, quand il y avait trop de soleil, on décidait d'aller sacrifier quelque chose à cette eau et aussi à mone* [la protection du village], *et ce jour-là, il pleuvait.* La même région disposait de recours multiples : *nous avons aussi des montagnes sacrées, et on disait que cette montagne était ce qui donnait leur puissance à nos vieux parents. Autrefois, quand on sacrifiait quelque chose à cette montagne, le temps d'arriver au village, le ciel était déjà couvert de nuages. Cela existait vraiment chez nos ancêtres et il pleuvait. Nos ancêtres avaient un grand marigot qu'on appelle beulú, et là vivait un gros serpent dont la vapeur s'échappait, ainsi que la lumière. Quand on l'adorait autrefois, l'arc-en-ciel s'élançait dans le ciel : quand on allait au bord de cette eau [elle est entourée d'arbres] on voyait, à la surface de l'eau, la lumière de ce serpent qui partait jusqu'au ciel.*

Il y avait un culte spécifique à la pluie, culte lié au serpent, qui devenait un interdit alimentaire pour ses adorateurs. *C'est à la pluie qu'on sacrifiait des choses, c'est au gros serpent qu'on sacrifiait des choses. Les boas qui sont dans les montagnes, c'est à eux qu'on sacrifiait, avec du riz à l'huile et des poulets. Lui aussi prie dieu et la terre se ramollit... Ainsi, ce dieu qui nous a créé, s'il décide de nous permettre d'avoir à manger, il accepte [le sacrifice] et il pleut. Mais s'il ne veut pas que nous mangions cette année, il ne l'accepte pas.*

Autrefois, du temps des ancêtres, ces recours existaient... Mais il semble que les temps aient changé et que le résultat ne soit plus garanti. Rien de surprenant à cela, nous dit-on, lorsque l'on voit le désordre qui règne à présent dans les villages.

Quand on sait aussi qu'une puissance n'exauce les prières que tant que l'on respecte ses interdits et que la puissance suprême, le dieu créateur, garantit l'ensemble des lois. *Autrefois les interdits de la terre étaient respectés. Les régimes de bananes n'arrivaient pas au village, pas plus que les régimes de palmier, ni les fagots de bois attachés avec des liens de palme. Il y avait une protection mone dans le village.... Maintenant, ces montagnes-là, ainsi que les arbres qui les recouvraient, n'existent plus ; tout comme la protection mone* [leurs interdits ne sont plus respectés] ; *les iroko de même. Maintenant on porte des régimes de palmier au village pour les y égrapper, on dit que tout le monde est indépendant. En effet ces interdits de diviser un régime quel qu'il soit à l'intérieur d'un village visent à maintenir symboliquement l'unité d'une communauté où chacun se sente solidaire des autres. Ce qui faisait pleuvoir autrefois, chez nos vieux parents, on a tout chassé, cela n'existe plus. C'était ce que faisaient les vieilles personnes pour qu'il pleuve... C'est pourquoi maintenant il y a la sécheresse ; il ne pleut pas parce qu'il n'existe plus de sacrifices ; les hommes et les femmes sont devenus pareils. Les choses qui ne se faisaient pas chez nos grands-parents, les gens les font maintenant. Autrefois, les masques [sacrés des hommes] ne dansaient pas aux funérailles d'une femme, maintenant une femme meurt et tous les masques viennent pour ses funérailles*¹². La profanation des lois érigées par les ancêtres, interprètes du dieu créateur *ba li*, est ici portée à son comble. A l'éclatement de la collectivité et à l'égoïsme stigmatisés précédemment, fait suite la confusion des genres, le bouleversement de ce qui fondait l'organisation de la société. *Alors, quand les ancêtres voient cela, ils n'ont plus confiance en nous... Ces masques que les femmes n'ont pas le droit de voir qui sortent quand un homme meurt, maintenant ils viennent et les femmes les touchent. Et plus encore, il y a des gens qui se disent chrétiens et qui restent assis dehors, femmes et hommes mêlés, pendant que le masque est là. Plus rien n'est respecté, le village est devenu neutre* [*ep la* «simple»]. *Alors ces masques n'ont plus de puissance. Or les masques (yɔ) sont des représentations de génies de brousse. Tous les fétiches désignés par le même terme en gouro (yɔ), que ce soit les petits tertres protecteurs de village, les masques, les arbres ou les lieux sacrés, toutes les puissances perdent leur efficacité. Dans l'anomie actuelle, quelle tension pourrait générer une force ?*

L'analyse du culte et des interdits liés à l'autel de la pluie nous permettra peut-être de mieux cerner ce qui est en jeu. Nous avons interrogé l'un des adorateurs de la pluie. Pour lui, la sécheresse persistera tant que ceux qui transgressent les interdits n'auront pas offert réparation. *Et je demande à celui qui a transgressé les interdits de donner un cabri et un poulet pour que la terre ramollisse ; si jamais il refuse de donner, la sécheresse persiste...* Or, certains remettent depuis fort longtemps de se soumettre à ses injonctions.

12. Ceci ne s'étant produit qu'une seule fois pour les funérailles de la mère d'un homme d'affaire.

Au culte, on offre de l'eau fraîche avant toute chose. Le prêtre ne mange pas tant que le sacrifice n'est pas terminé (la nourriture est chaude par définition). Outre l'eau fraîche avec laquelle on fait le sacrifice, on part avec de l'huile de palme et du sel, quand on doit offrir un poulet que l'on fait cuire à l'eau. On apporte également un canari de vin de palme. Quand on a mangé et bu, on retourne au village et la pluie ne tarde pas à tomber.

Les adorateurs eux-mêmes respectent certains interdits dont celui de ne pas manger de serpent. Eux seuls se rendent dans le bois sacré ; toute personne étrangère au groupe doit donner un cabri, que l'on sacrifie, *et la terre ramollit*. Le porteur du vin de palme amené pour le sacrifice ne doit être salué par personne, sous peine d'amende¹³.

Les interdits du culte ont tous trait aux conflits qui font craindre mort d'homme, situations chaudes par excellence qu'il faut éloigner du village. Voici ceux que l'on cite. *On ne doit pas ramener le poison d'ordalie ziri (Erythrophloeum sp.) au village ; dans ce cas, on doit donner un cabri et un poulet*. Rien qu'introduire l'écorce de ce poison dans le village est strictement prohibé. *C'est le plus grand des interdits. ziri ne doit absolument pas venir au village, c'est cela son interdit, parce que c'est quelque chose qui tue. Lui [son canari de pluie] ne veut pas que l'on tue quelqu'un. Il veut que la terre soit ramollie pour qu'on mange*. Et c'est précisément cette règle que quelqu'un a rompue pour laver un obscur soupçon de sorcellerie¹⁴, sans jamais offrir le cabri requis. A fortiori devait-on faire un sacrifice de réparation lorsque, autrefois, l'ordalie était effectivement pratiquée en brousse, qu'il y eût mort de l'accusé ou non.

Les autres interdits du culte¹⁵ se rapportent aux comportements négatifs et destructeurs envers ce qui alimente la vie, que l'on peut avoir sous le coup de la colère, quand le «foie bout». *Quand tu arraches un pied de riz¹⁶ que tu as cultivé, tu dois donner un cabri. On ne doit pas non plus maudire au nom du pilon, se lever un beau matin en disant «Que le pilon te tue !» en tapant par terre. Si tu manges quelque chose préparé avec ce pilon, tout le monde meurt*. Il faut toujours donner un cabri, sinon la terre ne se ramollit pas ; tant que les droits ne sont pas payés, il ne pleut pas. Et quand bien même il pleuvrait, si l'adorateur faisait venir la pluie malgré tout en offrant les animaux à la place du coupable, la foudre s'abattrait sur lui. *S'il n'avait pas payé et que la terre se ramollissait comme cela, cela le tuait*,

13. Si une personne le salue, elle doit payer une amende de 25 F. Il en est de même lorsque les femmes voient les masques *je* et *vlo*.

14. *C'est la fille de X ; moi-même j'ai un cousin là-bas qui a sa fille aussi et on dit que cette fille est une sorcière, qu'elle a mangé les oreilles de la fille de X qui est sourde. Et elle a nié. C'est ainsi qu'il s'est levé à l'insu de tout le monde et qu'il a fait venir ziri au village. Pendant qu'il venait au village, il a commencé à pleuvoir. Il est en tort ; on lui a dit de ramener un cabri, ce qu'il n'a pas encore fait*.

15. *yufε blε* "de ce gros truc".

16. Quand on est fâché, on va arracher des plants de riz, c'est-à-dire arracher ce qu'on a planté. Cela concerne les femmes, on l'aura compris.

comme pour dire : «Vous n'aimez pas le bien, il a plu et vous voulez aller aux champs, voilà pourquoi le tonnerre tombe sur vous».

Dans la représentation du monde gouro, le juste équilibre du chaud et du frais assure la fécondité et la vie. Sans être aussi contraignant que dans d'autres groupes mandé, tels les Samo étudiés par Héritier (1973), le rôle du maître de la pluie est de se porter garant de l'harmonie sociale et éventuellement de rétablir la fraîcheur, la paix, dans la communauté. Le même terme, *drɔɔ*, marque ce qui est frais, calme, bon, en paix, qu'il s'agisse d'une personne, d'une situation, d'un objet. On salue en s'enquérant de cet état : *i ă drɔɔ ?* (//toi/être/frais// «Comment vas-tu ?») ; on bénit avant le départ : *ba li ɛ i drɔɔ vo* (//dieu /il/toi/ frais/garder// «Que dieu te garde en paix»). Faire venir la pluie, la fraîcheur, qui ramollissent la terre, tout comme la transpiration assouplit la peau, c'est dans un premier temps ramener la paix, et par conséquent, conjurer toute occasion de conflits susceptibles de faire couler le sang, car alors la terre serait chaude. Cette nécessité, vitale pour la communauté, est en définitive l'affaire de tous et chacune des puissances la pose comme préalable à son aide, car elle relève des lois de dieu. Dans un second temps, faire venir la pluie sera, dans cette représentation particulière, joindre les semblables, rafraîchir l'autel de la pluie pour attirer les précipitations, sacrifier aux eaux sacrées ou aux serpents vivant dans ces eaux. Inversement le contact du sang, chaud par excellence, avec la terre déjà chaude elle-même, ne peut que produire embrasement, sécheresse, stérilité. Les variantes de ce type de logique sont bien étudiées depuis les travaux de Héritier (1978, 1984-1985, 1987).

CONCLUSION

Reprenons maintenant les propos de nos interlocuteurs à la lumière des enjeux que nous venons de mettre à jour¹⁷. Le déséquilibre des saisons ne saurait être corrigé, nous dit-on, depuis que chacun n'en fait qu'à sa tête et se désolidarise de la communauté, voulant ignorer que ses actes puissent avoir une conséquence sur le devenir du monde. Ceci nous donne en négatif le mode de pensée des anciens Gouro, qui postule une homologie «entre le monde, le corps individuel et la société», appréhendés selon une même idéo-logique, comme l'ont montré d'une part Augé, de l'autre Héritier (*in* Augé & Herzlich, 1984). La bonne marche des choses implique le maintien de polarités dynamiques dont le couple homme-femme est l'archétype, et la juste place de chacun. A ce couple, répond celui que constituent le soleil et la lune, soleil-chaud / lune-humide, fraîche et féconde, ce que mettent en scène les

¹⁷. Il est évident que nous ne traitons pas ici des causes objectives de la situation (cycle du cacao et du café par exemple, pression démographique accrue sur le milieu) mais des raisons avancées par nos vieux interlocuteurs gouro, ce qui donne peut-être à cet article une connotation passéiste due à la vision de ces hommes au crépuscule de leur vie. Néanmoins s'agissant de la déforestation et de ses conséquences, nous ne saurions être bien optimiste.

contes. Il leur est associé l'opposition forêt /savane. Cette opposition se trouve inversée dans les contes, mais le paradoxe n'est qu'apparent puisqu'en pays gouro, l'eau est plus abondante en zone de savane. Dans le mythe d'origine des masques sacrés ¹⁸ cité par Deluz (1965, 1989), ¹⁸ assoiffé avait demandé à boire aux femmes puisant de l'eau en savane, ce qu'elles lui refusèrent. Les conteurs s'appuient sur les expressions du langage courant pour faire remarquer que le soleil désigne la saison sèche mais que, puisque les saisons sont divisées en mois lunaire, on parle toujours de la lune quand il est question de saison des pluies. Si le climat est bien ¹⁸, alternance de pluie et de soleil, la régularité de son rythme ne peut qu'être perturbée par le dérèglement de ses homologues humains. Ses cycles, rappelons-le, étaient de sept années, chiffre de la complétude homme-femme. Mais on nous dit aussi que les fétiches, les puissances, ¹⁸, ont perdu leur pouvoir, et ce, pour ce qui est des masques, depuis que la séparation rigoureuse entre hommes et femmes en matière de sacré n'est plus respectée. Comme si leur toute-puissance (les enfants génies sont portés sept années) naissait de la tension maintenue entre les deux sexes. Etant donné que l'affaiblissement des fétiches est aussi dû au non-respect des interdits organisant la vie en communauté, lesquels opposent précisément le monde civilisé des humains au monde sauvage de la brousse où vivent les génies détenteurs d'objets puissants, c'est également du maintien de cette séparation que dépend leur pouvoir. Ce pouvoir, cette chaleur, cette force, les faisait exhiler de la vapeur, tout comme, pour les Gouro, un homme en pleine santé transpire au moindre geste, et cette «rosée» (f l i) attirait en quelque sorte la pluie. Aujourd'hui, les arbres-génies ont été abattus, les masques sacrés apparaissent devant les femmes... Et tout cela parce que, pressés par la «conjoncture», certains se sont laissés acheter ¹⁸.

Comment un tel désordre ne perturberait-il pas le climat ? Si certains, mettant en relation la sécheresse et la déforestation, envisageaient de laisser se régénérer les friches pour permettre à terme la repousse des grands arbres, il est à craindre que les feux de brousse et l'envahissement de toute parcelle secondarisée par *Chromolaena odorata* ruinerait leur entreprise (Haxaire, 1994). La pression démographique s'accroissant, les surfaces de forêt exploitables s'étant raréfiées jusqu'à disparaître, les Gouro en viennent à cultiver des friches de six à sept ans. La «conjoncture» aidant, il devient illusoire d'espérer faire fortune à la ville. Certains s'expatrient vers les zones de forêt plus au sud, et ce faisant, contribuent à en détruire les dernières poches. Les grands arbres sont donc menacés d'être arrachés par le vent et les collines d'être parcourues par les feux. Tout espoir de laisser se reconstituer les grandes forêts qui abritaient les génies semble vain. A supposer d'ailleurs que ceux-ci souhaitent y revenir...

18. Certains, poussés par la nécessité, en viennent à vendre aux exploitants forestiers les grands irokos qui se trouvent dans leurs champs.

ANNEXE I

Conte

par Bueti-bi-Dje de Guafla

Un jour, apparut dans l'eau un génie (Jina), le génie *bɔ-mɛ*, qui se mit à crier qu'il voulait que nous qui sommes sur terre ne mangions qu'une seule fois par jour : par exemple, celui qui aurait mangé le matin, ne mangerait plus avant le lendemain matin. Bien sûr lui même, qui était si long que l'air qu'il avait inspiré le matin lui arrivait seulement à l'extrémité de la queue à midi, mangeait selon sa taille. Il voulait que tout le monde l'imiter.

Beaucoup de gens ne le pouvaient pas. Mais *bɔ-mɛ* avait déjà décidé de tuer celui qui mangerait deux fois par jour. Il interdisait que quiconque mange deux fois par jour.

Lui même, *bɔ-mɛ*, était loin là bas, mais il avait ici un représentant qui tuait les gens à sa place. Celui-ci venait de chez lui pour surveiller les gens, et ceux-ci se cachaient pour manger. Mais celui qui se cache pour manger, croyant qu'on ne le voit pas, celui-là meurt dès qu'il tombe malade.

Voyant qu'ils mourraient beaucoup, les gens se décidèrent à chasser ce *jina*. *bɔ-mɛ* dit alors : « Moi, j'avais simplement voulu que les gens ne mangent qu'une fois par jour. C'est parce qu'ils se cachent pour manger malgré tout qu'ils meurent ».

Quand ce *jina* criait le matin avant de sortir, le monde entier l'entendait et la terre en tremblait ; il était dans l'eau. Tout le monde en avait peur et se demandait ce qu'il était possible de faire.

Alors, c'est dieu qui décida d'agir contre ce *jina* pour que tout le monde puisse manger deux ou trois fois par jour.

Autrefois, la honte tuait (*yira jɛ-lɔ*) ; quand on se cachait pour manger tout seul dans une maison, la honte nous attrapait (comme une maladie) et il ne se passait pas une demi-journée avant que l'on ne meure. Dieu a fait quelque chose contre cette honte de *bɔ-mɛ* qui tuait les gens. Il a lutté six jours et le septième il l'a vaincue. Ainsi cette honte, surmontée, ne tue plus. Elle dure six jours, et se calme le septième. Comme dieu a fait un «médicament» pour cette honte pendant six jours et que c'est le septième qu'il a été opérant, maintenant, quand quelqu'un a honte, il reste calme pendant six jours et le septième, cela passe. Voilà pourquoi de tous les jours de la semaine, c'est le dimanche, le septième, le jour de dieu. Et tous les gens de dieu (chrétiens) se reposent ce jour là. C'est ce que font les prêtres ; les gens ne le savent pas, sinon tout le monde ferait la même chose, serait chrétien.

Ainsi ils ont réuni tout le monde pour dire : «Votre créateur dieu a fait un “médicament” contre la honte. Il ne veut plus qu’on tue les gens, qu’on fasse de “médicament” contre les gens». C’est le “médicament” de la honte que lui, dieu a fait. Maintenant lorsque l’un d’entre nous, jaloux de la réussite de quelqu’un, lui envoie un “médicament” pour qu’il meure, il risque bien, s’il n’a pas de chance, de mourir à la place de sa victime. C’est dieu qui a pu vaincre ce *jina* ; il était dans l’eau. Quand il sort aujourd’hui, sa lumière monte de la terre jusqu’au ciel, parce que c’est la mer (*wɛ yi*) qui est notre limite. Il sort de la mer, ce *jina*. Dès qu’il sort, la brume tombe en rosée (*flí bo na*), même s’il n’avait pas plu auparavant.

ANNEXE II

Nom scientifique des plantes citées dans le texte

Identifiées avec l’aide de Henri Tehe que nous remercions, ainsi que le Centre de Recherche Suisse d’Adiopodoumé, qui lui a laissé le loisir de nous accompagner.

nom scientifique	gouro	français local
<i>Landolphia</i> sp.	too	
<i>Teclea verdoniana</i> Engl. ex-Mend.	ɲeme	
<i>Aframomum melegueta</i> (Roscoe) K. Schum.	sɛ	maniguette
<i>Ricinodendron heudelotii</i> (Baill.) Pierre ex-Pax.	kɔɔ	
<i>Spondias monbin</i> Linn.	wɛ	monbin
<i>Combretum molle</i> R. BR ex-G. Don.	daɓla	
<i>Piliostigma thonningii</i> (Schum.) Milne-Redhead	bei	
<i>Griffonia simplicifolia</i> (Vahl. ex-DC.) Baill.	polúopo	
<i>Manquifera indica</i> L.	mawolo	manguier
<i>Bombax costatum</i> Pellgr. & Vuillet	gwɛ	fromager
<i>Chromolaena odorata</i> (L.) R. King & H.	polo	sékou-touré
<i>Milicia excelsa</i> (Welw.) C.C. Berg	gowole	iroko
<i>Erythrophleum</i> sp.	zri	

BIBLIOGRAPHIE

- ASECNA , années 1980-1992 — Résumés mensuels des observations météorologiques, Abidjan.
- AUBRÉVILLE A., 1936 — *La flore forestière de Côte d'Ivoire*, Larose éditeurs, 3 vol.
- AUGÉ M. & C. HERZLICH (éds.), 1984 — *Le sens du mal*. Montreux, Les archives contemporaines.
- BENOIST J.P., 1978 — *Lexique Gouro-Français*. Mission catholique de Zénoula.
- CHAUVEAU J.P., J.P. DOZON et J. RICHARD, 1981 — Histoires de riz, histoires d'igname : le cas de la moyenne Côte d'Ivoire. *Africa* 51(2). 621-657.
- DELUZ A., 1965 — La société du Gyè chez les Gouro. *Musée de Genève* 55 : 10.
- DELUZ A., 1970, *Organisation sociale et tradition orale, les Gouro de Côte d'Ivoire*. Paris La Haye, Mouton.
- DELUZ A., 1989 — Gouro et Yohoure, *Corps sculptés, corps parés, Corps Masqués* Catalogue de l'exposition des Galeries Nationales du Grand Palais (Paris), Tours, Name Imprimeur : 132-140.
- ELDIN M., 1971 — Le climat, *Le milieu naturel de la Côte d'Ivoire*. Paris, ORSTOM (Mémoires ORSTOM 50). 76-108.
- EYSSERIC J., 1898 — *Rapport sur une mission scientifique à la Côte-d'Ivoire*. Nouvelles archives des missions scientifiques, IX, Paris, Imprimeries Nationales.
- HAXAIRE Cl., 1985 — Vie et mort dans la représentation Gouro des fluides du corps, *Le corps humain, nature, culture, surnaturel*. Paris, C.T.H.S. : 333-343.
- HAXAIRE Cl., 1987 — “Les maux qui le cachent, étiologie et perception de troubles gynécologiques chez les femmes gouro”. In: *Etiologie et perception de la maladie* (R.-L. A. éd.), Paris, L'Harmattan : 73-84.
- HAXAIRE Cl., 1992 — Le palmier à huile chez les Gouro de Côte d'Ivoire, *Journal des Africanistes* 62 (1) : 55-77.
- HAXAIRE Cl., 1993 — “Jeunesse de nuit “, création d'une fête et d'un masque de « conjoncture » chez les jeunes en pays gouro. in J.P. Caprile (ed.) : *Aspect de la communication en Afrique*. SELAF-PEETERS (Coll. sociolinguistique 6), Paris-Louvain : 103-124.
- HAXAIRE Cl., 1994 — Dégénération de la forêt, disparition des plantes utiles et nouvelles stratégies chez les Gouro de RCI. in *Phytogéographie tropicale : réalités et perspectives, propos d'ethnobiologie*, J.A.T.B.A., Nouvelle série, XXXVI/1, pp. 57-73.
- HAXAIRE Cl., 1994 — “L'achatine, le génie de brousse et le jeune homme d'artreux, ou maladie et a-socialité dans quelques contes Gouro (RCI)”. in Bardolph, J. (éd.) : *Littérature et maladie en Afrique : Image et fonction de la maladie dans la production littéraire*. Paris, L'Harmattan : 27-48.
- HAXAIRE Cl., 1998 — Si l'arbre ne respirait pas, comment grandirait-il ? La conception du vivant pour les Gouro de côte d'Ivoire, exemple de l'arbre. *Antropologica* : 83-98.
- HÉRITIER F., 1973 — La paix et la pluie. Rapport d'autorité et rapport au sacré chez les Samo. *L'Homme*, 12 (3) : 121-138.

- HÉRITIER F., 1978 — Fécondité et stérilité. La traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade pré-scientifique. *Le fait féminin* (E. Sullerot éd.). Paris, Fayard : 388-396.
- HÉRITIER-AUGÉ F., 1984-1985 — Résumé des cours et travaux. *Annuaire du Collège de France*. Paris, Collège de France : 531-547.
- HÉRITIER-AUGÉ F., 1987 — La mauvaise odeur l'a saisi, *Le genre humain* 15 ("La fièvre") : 7-17.
- MEILLASSOUX C., 1964 — *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*. Paris-La Haye, Mouton.
- RICHARD J., 1972 — *Le contact forêt-savane dans le centre-ouest ivoirien (Seguela-Vavoua). Aspects et significations*. Abidjan, ORSTOM (« Sciences humaines » V/6), multigr.
- SAYER J.A., C.S. HARCOURT et M.N. COLLINS, 1992 — *The conservation atlas of tropical forests Africa*. Macmillan Publisher.
- TAUXIER L., 1924 — *Nègres Guro et Gagou*. Paris, Geuthner, 377 p.
- TOURÉ A., 1985 — *Les petits métiers à Abidjan ; l'imagination au secours de la conjoncture*. Paris, Karthala, 290 p.

LE RÔLE DE L'INFORMATION DANS LES ATTITUDES ET LES OPINIONS INDIVIDUELLES FACE AUX CHANGEMENTS CLIMATIQUES

Enquête comparative au Québec (Canada)
et dans le sud-est de la France

Judith EPSTEIN *

RÉSUMÉ

Par contraste avec les approches quantitatives et techniques qui dominent dans l'étude des "changements globaux" et pour désamorcer l'abondance de discours théoriques très généraux sur l'"avenir de la planète", il est pertinent de mener des études locales, à petite échelle. Après une présentation synthétique des enquêtes de terrain, les implications pratiques de ce genre d'étude seront examinées. *On insiste tout particulièrement sur le rôle crucial de l'information médiatique dans la construction des opinions et dans la dynamique de mobilisation/démobilisation du public.* Des piste de recherche complémentaire sont identifiées, notamment sur la façon dont l'information est construite, en amont, et sur les attitudes et opinions individuelles de scientifiques et de journalistes.

ABSTRACT

**The role of information in the attitudes of individuals towards climate change
Comparative field study in Quebec (Canada) and in the South-East of France.**

In contrast with quantitative and technical studies which are dominant in the study of "global change", in order to counteract the importance of broad and theoretical statements about the "future of our planet", it seems relevant to carry out small scale local studies. *Such studies can help acquire a better grasp on the ways of dealing with local sources of pollution.* After a summary of the field studies carried out in the South-East of France among a group of farmers and in the North of Montreal among professionals of the ski industry, the practical implications of this kind of research will be examined. *Particular attention will be given to the crucial role of the media in the construction of public opinion and in the dynamics of commitment/loss of interest.* Complementary fields of research are defined, particularly on the construction of information and on scientists' and journalists' attitudes and opinions.

* Association Ethnologie-Paysage-Climat, 66 ch. Nord, Stanbridge East, Québec, JOJ 2H0, CANADA.

Les recherches ethnologiques présentées dans le cadre de cet ouvrage traitent pour la plupart des croyances et des coutumes relatives au climat dans des sociétés traditionnelles. Or, la perception du climat dans les sociétés occidentales urbaines et rurales *non traditionnelles* est un domaine de recherche qui prend une pertinence toute particulière avec les risques associés aux “changements climatiques”. L’analyse du rôle de l’information médiatique est incontournable pour comprendre comment ces phénomènes sont connus et perçus par les individus et les groupes. Si les cultures traditionnelles ont des coutumes de “manipulation” des phénomènes météorologiques, ici, l’étude des perceptions doit prendre en compte la “manipulation” des opinions et des attitudes individuelles par l’information diffusée. Les résultats des enquêtes présentés ici sont accompagnés de l’identification de pistes de recherche complémentaires¹.

RISQUES À LONG TERME OU CHANGEMENTS DÉJÀ AMORCÉS ?

Ambiguïté des discours scientifiques et des programmes gouvernementaux

Depuis la fin des années 80, la question des changements globaux est devenue un thème important dans les débats internationaux et de multiples commissions se sont réunies, principalement dans le cadre des Nations-Unies. En ce qui concerne les changements climatiques - qui figuraient en tête de l’agenda de Rio - le fil conducteur des débats et des négociations entre pays est de mettre sur pied des directives internationales pour le contrôle des émanations de gaz à effet de serre et de CFC². Étant entendu que le “réchauffement de la terre est inéluctable” (Rebeyrol, 1990), il s’agit de prendre des mesures préventives pour atténuer les effets néfastes de la pollution atmosphérique et pour ralentir la destruction de la couche d’ozone.

La majorité des recherches qui accompagnent ces programmes sont scientifiques et techniques : études statistiques en climatologie et en météorologie, recherches en physique et en biophysique. Quand elles traitent des composantes sociales et humaines, la plupart de ces recherches restent à un niveau général et global ; on parle des “risques encourus par la biosphère et par l’espèce humaine”, cette expression étant particulièrement courante dans le vocabulaire américain.

1. Cet article correspond à une recherche menée pour le SRETIE, *Attitudes individuelles face aux changements climatiques*, Ministère de l’Environnement, Paris, 1990-93, (Programme : Dimensions sociales des changements globaux). Il s’agit d’une version partiellement modifiée d’un article paru dans *Peuples Méditerranéens*, 62-63, janvier-juin 1993 : 385-412, sous le titre : “Représentations des risques climatiques dans le Gard et au Québec”.

2. Les Chloro-fluro-carbures ou fréons sont utilisés dans de nombreuses manipulations industrielles, dans la fabrication de mousses synthétiques et dans la réfrigération. Les principaux gaz à effet de serre sont le CO₂, SO₂ produits essentiellement par l’usage de l’automobile, l’industrie, certains systèmes de chauffages et le méthane.

Quand des situations locales sont étudiées - comme dans les bulletins d'Environnement - Canada par exemple - ce sont les conséquences à long terme d'un changement de climat qui sont examinées. Par exemple, on mesure quels seraient les impacts d'une hausse du niveau de la mer ou d'un réchauffement atmosphérique dans quarante ou cinquante ans ; on examine quelles en seraient les conséquences pour l'urbanisation, pour les ressources en eau, pour l'agriculture, afin de définir quelles nouvelles infrastructures seraient à prévoir (Glantz, Wigley, 1986 ; Pirazolli, 1989).

En projetant les questions sur le long terme, on met implicitement en doute le fait que les changements soient déjà amorcés (Aysybeck, 1983). Cela laisse une marge d'incertitude qui divise les scientifiques entre tenants d'actions immédiates et drastiques pour lesquels les indices de la réalité des risques sont suffisants et ceux pour lesquels il n'y a pas encore assez de preuves pour s'engager de façon déterminante dans une régulation de la pollution³.

La validité des études sur le long terme est indéniable pour mettre en place des stratégies viables, dans une optique pratique de gestion environnementale "durable"⁴. Mais quand cela ne s'accompagne pas d'analyses fines des situations présentes, cela mène inévitablement à ce genre d'ambiguïtés. Ainsi, une tendance de certaines recherches actuelles est de pas chercher des mesures pour *prévenir* les effets destructeurs de la pollution par des régulations et des contrôles *en amont*, mais de chercher des manières de "*se préparer*" (Topping, 1989), de gérer les changements et de "*faire avec*" en essayant de contrôler les impacts néfastes. On trouve même des arguments avancés par des gestionnaires montrant les avantages que pourraient apporter certaines modifications du climat, comme un réchauffement au Québec qui serait -du moins pour un temps - bénéfique pour l'économie⁵.

3. Ce sont ces débats qui ont freiné, pendant la présidence de George Bush, la mise en place aux États-Unis de mesures environnementales ; ce sont aussi ces incertitudes qui sous-tendent les tenants des thèses défendues dans l'appel de Heidelberg en Juin-Juillet 1992 qui nient la réalité des risques climatiques et environnementaux. Voir Cans, 1992 ; Levy-Leblond, 1992.

4. En France, le CIRED, le PIREN (CNRS) et le programme ECLAT (Ministère de l'Environnement) en ont fait un de leurs axes de recherches, dans cette optique opérationnelle.

5. Citons à ce propos G.A. Sainte-Marie, Sous-Ministre à Environnement-Canada qui écrivait en 1988 : "*Ces dernières années, on a de plus en plus pris conscience, à l'échelon international du fait que divers secteurs économiques sont tributaires des fluctuations climatiques et des répercussions du changement climatique à long terme. On appréhende la perte éventuelle de zones côtières due à la hausse mondiale prévue du niveau des mers, à la destruction des habitats d'innombrables espèces végétales et animales et à la perturbation de l'agriculture mondiale, pour ne citer que quelques sujets de préoccupation. Par la même occasion, le changement climatique offre éventuellement d'intéressantes possibilités économiques. Pour le Canada, celles-ci comprennent sans doute une prolongation de la saison de croissance et une navigation marchande active à longueur d'année sur les Grands Lacs. L'élément clef d'une bonne adaptation à ces changements sera notre aptitude à atténuer les effets négatifs et à tirer parti des avantages*" (Avant-propos, *Sommaire du changement climatique*, Ottawa, Ministère de l'Environnement, 1988).

Manque de suivi et imprécision des discours médiatiques

Au Québec, certaines déclarations publiques sont plus alarmistes que les propos annonçant les bénéfices d'un réchauffement, mais elles ne sont pas plus claires dans leur message. Depuis le début des années 90, au Québec, surgissent périodiquement des articles dans la presse, des affiches dans les lieux publics, des annonces télévisées mettant en garde la population contre les risques de cancer de la peau accrus avec la détérioration de la couche d'ozone. Mais, notamment dans la presse écrite, ces annonces sont en général rapidement suivies d'articles mettant en doute le bien fondé de telles mises en garde. Au printemps 1992, le ministre de l'Environnement faisait des déclarations alarmistes à propos de la couche d'ozone suivies ensuite de déclarations de médecins démentant ces risques. Au printemps 1993, les médias font état de mesures attestant d'un amincissement record de la couche d'ozone et d'un danger accru à s'exposer au soleil ; certains journaux font ces constats sans commentaires, certaines annonces radio précisent qu'il est dangereux de sortir entre 10 h et 15 h. Depuis ce printemps-là certaines actions concrètes sont faites dans les centres de santé où l'on "*recommande*" aux parents de protéger les enfants des rayonnements du soleil, mais sans aucune information sur les causes de la diminution de la couche d'ozone⁶. *Il n'y a pas de données définitives et sûres qui soient communiquées au public. Ces informations restent en suspens, le public devant les interpréter et éventuellement suivre les directives indiquées selon son libre choix.*

En France, en 1990, la succession d'étés chauds et secs de 1985 à 1990 avait donné l'alarme sur les risques de sécheresse à long terme. Des directives pour les réductions de la consommation de l'eau étaient énoncées dans les médias. Dans le sud-est, les journaux comme le Midi-Libre posaient la question du lien entre ces phénomènes et des changements à long terme qui amèneraient une désertification des régions méditerranéennes. Mais ces alarmes étaient suivies de thèses contraires. Et le retour à des précipitations plus normales, et surtout la déviation des intérêts vers d'autres questions, ont évincé ces préoccupations quelques mois après.

En Europe comme au Québec, les mêmes journaux publient des articles défendant des thèses adverses pour ou contre la réalité des risques liés à l'effet de serre⁷. Ce sont de tels messages contradictoires que le public reçoit et avec lesquels

6. Citons le pamphlet Centre de Loisirs et Santé Communautaire : "*La diminution de la couche d'ozone augmente les risques de cancer de la peau. C'est entre 0 et 18 ans qu'une personne reçoit la majeure partie du rayonnement solaire auquel elle sera exposée dans sa vie. Si vous protégez votre enfant contre le soleil pendant ces années, vous pouvez réduire considérablement le risque*". Suivent les recommandations (usage de crèmes-écrans, brèves expositions au soleil, etc.).

7. *Libération*, par exemple, peut traiter des questions écologiques avec conviction et publie aussi des articles dénonçant ces inquiétudes comme une "manipulation de l'opinion" comme dans l'interview de Y Lenoir par G. Benhamou, *Libération* 05.01.93, "Le fond de l'air effraie".

il construit son opinion. Il se trouve à la merci d'une information qui non seulement est mixte et souvent biaisée, mais dont les termes technicistes et chiffrés lui sont souvent hermétiques⁸. *Aucune de ces questions ne fait l'objet d'un suivi systématique.*

Quitter l'échelle planétaire et les généralités floues pour analyser les perceptions individuelles dans des situations micro-locales

Qu'en est-il des observations directes que peuvent faire les individus ? Qu'en est-il de la réalité des changements dans des situations géographiques et climatiques circonscrites ? Y a-t-il des changements réels, ou bien est-ce la perception des variations atmosphériques qui aurait changé, qui aurait été rendue plus sensible par les informations parfois alarmistes ? Toute variation climatique serait-elle désormais perçue comme anormale ? Aurions-nous perdu le sens des saisons, ou bien ont-elle réellement changé de rythme et de qualités ?

L'intérêt de l'enquête ethnologique est de tenter de répondre à ces questions en sortant du registre des déclarations générales et vagues sur le destin de la planète. L'analyse des opinions et des attitudes⁹ d'individus et de groupes précis dans des secteurs circonscrits permet de dépasser les discours généraux déjà abondants sur les opinions et les attentes de la population et de l'humanité. Contrairement aux pronostics sur les effets des risques sur le long terme, il s'agit d'examiner de près les opinions et les attitudes d'individus *dans le présent*. Il s'agit de saisir comment ces questions sont perçues "*du point de vue de l'acteur*" (Geertz, 1973 ; 1983) et dans l'expérience quotidienne (de Certeau, 1979).

8. Ce qui est en contradiction flagrante avec les déclarations officielles telles que celle-ci : "*People need better information on the crucial role climate plays in development and the additional risks posed by climate change. Governments, intergovernmental and non-governmental organizations should give more emphasis to providing accurate public information on climate issues.*" (Second World Climate Conference, Final Conference Statement Scientific/Technical sessions, WMO, Nov.1990). "*We believe that a well-informed public is essential for addressing and coping with as complex an issue as climate change, and the resultant sea-level rise, and urge countries, in particular, to promote the active participation at the national and when appropriate, regional levels of all sectors of the population in addressing climate change issues and developing appropriate responses. We also urge relevant United Nations organizations and programmes to disseminate relevant information with a view to encouraging as wide a participation as possible.*" Ministerial declaration of the Second World Climate Conference, OM.M., 1990.

9. Par *opinion* on entend ici les jugements qu'un individu porte et formule sur un problème et sur les actions gouvernementales, à partir des informations qu'il a reçues ("je pense que c'est grave ; ce n'est pas un phénomène exceptionnel, etc.). Par *attitude*, on entend les sentiments et les réactions affectives (la peur), la teneur des scénarios qu'ils construisent (optimistes ou pessimistes), les sentiments qui motivent ses attentes et ses positions vis-à-vis des actions possibles (fataliste ou positif, etc.).

Une telle investigation a évidemment un but de *connaissance*. Il s'agit de rendre intelligibles la façon dont les individus sont informés de ces problèmes, l'expérience directe et quotidienne qu'ils en ont, les observations qu'ils ont pu faire sur des changements de leur environnement et sur les variations du climat local. Il s'agit d'analyser comment se joue le rapport entre informations et perceptions en dépassant les constats descriptifs sur le contenu de la presse (Mormont & Dasnoy, 1992 ; Berlan-Darqué & Kalaora, 1992).

L'autre but est *stratégique*. L'étude de chaque situation locale est indispensable pour comprendre quels sont les risques spécifiques à chaque cas et pour comprendre comment chaque situation peut s'intégrer dans des stratégies globales de régulation de la pollution. Nous postulons que c'est en prenant en compte les opinions d'individus saisies dans leurs cadre de vie quotidien que peut s'établir un dialogue entre groupes d'individus et gestionnaires nationaux, régionaux, communaux et entre industriels, producteurs et consommateurs. Pour contribuer à établir ce dialogue, il s'agit de connaître les attentes et les volontés d'actions exprimées par les individus au regard des activités polluantes, de déterminer leur degré d'information sur les paliers d'actions locaux et leur conception des responsabilités individuelles et collectives.

Climat méditerranéen et climat nordique

Deux terrains d'investigation ont été choisis pour mener cette enquête de façon comparative : l'un dans le département du Gard, dans la région d'Alès au pied des Cévennes¹⁰ ; l'autre au Québec, dans une région touristique du nord de Montréal, dans les montagnes des Laurentides autour de Sainte-Agathe-des-Monts. Les deux enquêtes ont été faites auprès de deux groupes privilégiés comme étant "plus proches du climat" local du fait de leur activité et profession : un groupe d'agriculteurs dans le Gard, un groupe de professionnels de l'industrie et du tourisme liés à la pratique du ski au Québec (qu'on nommera ici "professionnels du ski"). Dans les deux cas le travail de ces individus les amène à être directement dépendants des fluctuations du climat. Les entretiens menés avec ces deux groupes ont été informels, approfondis et répétés¹¹.

10. C'est une région où nous avons mené antérieurement plusieurs recherches ethnologiques sur la perception du paysage (Epstein, 1981, 1982, 1984, 1992, 1995).

11. Ajoutons que la démarche ethnologique est doublée ici d'une approche sociologique et psychosociologique incontournable quand on traite des informations médiatiques. Cette dimension psychosociologique apparaît encore plus nettement dans une autre phase de l'enquête qui se poursuit, basée sur des séries d'entretiens plus brefs et plus systématiques auprès de groupes sociaux diversifiés *a priori* aussi fortement sensibilisés (médecins et enseignants, professions de l'isolation climatisation chauffage).

Selon les données scientifiques sur l'état de l'environnement, les effets des changements climatiques et atmosphériques (réchauffement et amincissement de la couche d'ozone) seront plus nets dans les régions plus rapprochées des pôles (Kandel, 1990 : 58-72). *La situation nordique du Canada donne-t-elle lieu à des modifications déjà plus nettement perceptibles que dans le Midi méditerranéen ?* Toujours selon les sources scientifiques, les effets à long terme du réchauffement apporteraient une plus grande pluviosité au Québec (Singh, 1987). En revanche, ils donneraient lieu à des périodes de sécheresse accrues en pays méditerranéen (Postel, 1989 : 29-31) et à une hausse du niveau de la mer pour les régions côtières (Jacobson, 1990 : 87-88). *Les individus font-ils déjà des constats confirmant ces tendances ?*

Une partie du travail a consisté à prendre en compte les données météorologiques locales¹². Mais notre but n'a pas été ici de confronter systématiquement les données météorologiques et les perceptions et jugements individuels. Cette confrontation systématique pourrait s'intégrer dans les recherches complémentaires que nous identifions plus loin ; elle donnerait lieu à une analyse de la valeur heuristique des connaissances scientifiques globales *versus* les savoirs locaux, à une confrontation entre savoirs "ethno-scientifiques" (liés ou non à des savoirs traditionnels) et connaissances sur le climat mesurées par les outils de la science. Ici, c'est l'identification du rôle des médias dans la construction des attitudes et des opinions qui nous intéressait.

En ce qui concerne les niveaux stratégiques, les attentes et le sens des responsabilités, l'objectif central était de comparer les situations pour voir si le rôle des médias y est analogue. Le Canada et la France font partie des pays industrialisés dont la responsabilité dans les politiques environnementales est déterminante sur la scène internationale ; comment ce rôle des gouvernements est-il perçu et vécu dans chaque terrain ? Quelles sont les influences spécifiques des discours écologistes dans ces deux régions de la planète ? *Y aurait-il une uniformisation des attitudes due à l'emprise des discours internationaux ?* Dans la mesure où les situations locales ne sont pas abordées dans le détail par les groupes de recherche internationaux et dans la mesure où les agences de presse sont de plus en plus internationales, *malgré les contextes climatiques fort différents, les informations reçues ne tendraient-elles pas à être les mêmes ?*

12. Nous avons pu ainsi observer le manque de sophistication des mesures météorologiques locales, ce qui contraste avec les instruments de recherche utilisés pour étudier les mouvements climatiques planétaires. Le peu de détails sur le climat local dans la presse locale contraste aussi avec l'abondance des données générales sur le devenir du climat planétaire diffusées dans la presse audio-visuelle et écrite.

Hypothèses de recherche : grande inquiétude et volonté d'action

L'hypothèse de départ, identique pour les deux terrains, fut positive et optimiste : les attentes de la population et de leurs volontés de changements de comportements individuels et collectifs quant aux activités polluantes sont plus radicales que ne le supposent les questionnaires locaux et nationaux. Un autre versant de cette hypothèse était que les individus sont aussi plus inquiets que ne le supposent les pouvoirs publics. Cette inquiétude est accrue par la confusion et le manque de clarté de l'information qui leur est transmise par les médias. Les termes planétaires dans lesquels sont posées les questions et le manque de discours clair sur les actions à entreprendre localement accroissent aussi leur *sentiment d'impuissance* et jouent un rôle *démobilisateur* (Epstein, 1992 ; Levy-Leboyer, 1991).

Si l'optimisme, le pessimisme, l'inquiétude et l'angoisse comme attitudes générales peuvent relativement facilement être reliés au contenu de certains discours médiatiques et à leurs contradictions, il est plus difficile de déterminer comment les observations directes sont construites, comment les individus relient des informations reçues aux caractéristiques environnementales du lieu où ils vivent. *Il s'agit de démêler quelle valeur respective est donnée aux observations directes et aux informations reçues par les médias et de cerner le rôle de filtre que peuvent jouer ces informations.*

Une autre hypothèse - positive et optimiste également - a sous-tendu ces questions : il y aurait dans les connaissances communes des individus des éléments sur lesquels ils s'appuieraient pour démystifier les discours médiatiques. Les individus percevraient des changements déjà présents là où la science, les médias et les questionnaires parlent de risques à long terme. L'attention à ces problèmes climatiques aurait été provoquée par les médias mais les constats qui seraient faits maintenant iraient plus loin que ce que les médias en disent. Plutôt que de considérer que l'opinion est toute entière manipulée et construite par l'information, il y aurait donc une marge d'objectivité dans leurs perceptions qui leur donnerait des repères aussi sûrs, sinon plus, que ce qui est transmis par l'information officielle. Cette hypothèse -qui rejoint les pistes de recherche à explorer sur la valeur ethno-scientifique de ces savoirs locaux- rejoint aussi l'idée selon laquelle le public serait plus inquiet et plus prêt à agir que ne le supposent les questionnaires. Or, disons-le d'emblée, cette recherche n'a pas fait apparaître de volonté d'action forte, et nos hypothèses positives se sont avérées trop optimistes. Beaucoup d'éléments inattendus sont apparus qui montrent une grande lucidité des regards et la complexité des interprétations données aux phénomènes observés. Mais beaucoup d'éléments sont également ressortis qui montrent le rôle négatif de l'information et l'impact de certains stéréotypes véhiculés par les médias. *L'incohérence de l'information joue un rôle démobilisateur beaucoup plus fort que nous le supposions, venant surpasser les constats "objectifs" et les volontés d'actions qui ont pu par ailleurs être saisis, venant rendre les opinions beaucoup plus floues et dispersées que nous l'avions escompté.*

ENQUÊTE AUPRÈS DE VITICULTEURS DU GARD

La population-cible qui a été choisie en France est un groupe d'agriculteurs (viticulteurs et cultivateurs - blé et maïs principalement -) dans un quadrilatère au sud-est d'Alès. La culture de la vigne alterne avec des cultures de maïs, de blé, des cultures vivrières et des vergers. On trouve aussi un peu d'élevage (moutons, chèvres, vaches). Le climat est sec, très chaud en été ; l'eau est précieuse, bien que nous soyons au pied du massif des Cévennes.

L'eau : problèmes de qualité et de quantité.

Remise en question des méthodes agraires

Les agriculteurs interrogés ont exprimé combien les problèmes environnementaux sont loin d'être abstraits pour eux. Ils constituent même une préoccupation majeure surtout depuis trois années successives de sécheresse et d'hivers doux et secs. Aux constats locaux s'ajoutent les informations générales qu'ils reçoivent depuis deux ou trois ans. La période d'anticyclone de février 1989, pendant laquelle plusieurs villes européennes avaient souffert de taux record de pollution, avait déclenché une prise de conscience aiguë et nouvelle en France. Plusieurs programmes télévisés avaient suivi, où des scientifiques venaient exposer les indices de la détérioration de la planète consécutive à la pollution atmosphérique, la pollution des sols et des eaux, et les risques encourus à long terme par l'humanité. Pendant les étés 1989 et 1990, les conséquences du manque d'eau pour les modes de consommation et pour l'agriculture à l'échelle du pays étaient largement débattues dans la presse nationale. Avec la sécheresse, les risques de pollution de nappes phréatiques se trouvaient accrus.

La responsabilité des agriculteurs dans les enjeux environnementaux était amplifiée avec la mise en évidence par les pouvoirs publics des effets polluants de l'usage de pesticides et de fertilisants chimiques. Sensibilisés et "mis sur la touche", dans le contexte de la crise du GATT, les agriculteurs étaient réceptifs à une enquête sur le thème de l'environnement. Mais c'est *l'analyse des problèmes posés par les pesticides, les herbicides et les fertilisants chimiques qui les intéressait nettement plus que la question des changements climatiques.*

L'importance des commentaires sur les usages de fertilisants chimiques conduit à une première conclusion : *les agriculteurs sont plus portés à examiner l'environnement de la terre, la pollution des sols.* La pollution de l'air est plus abstraite et lointaine, associée aux villes où ils vont peu. Lyon est la ville la plus proche qu'ils considèrent la plus polluée, Marseille et Montpellier aussi, mais dans une moindre mesure. Même avec la présence des industries chimiques de Salindres-dont ils observent les effets polluants pour l'eau- ils ne se considèrent pas atteints par la pollution atmosphérique générée par cette usine. *Les risques*

associés directement à la pollution atmosphériques sont perçus comme lointains et vagues, et ils ne les touchent pas dans l'immédiat. Mais ils sont tout à fait conscients du fait que la pollution urbaine et industrielle finira par avoir un impact sur la qualité de l'air dans les régions rurales.

Succession d'hivers doux et secs

Les agriculteurs mentionnent tous l'adoucissement des hivers depuis vingt ou trente ans. Les plus âgés évoquent leurs souvenirs de cours d'eau gelés, ce qui ne se produit plus. Certains indiquent que les saisons sont "*plus avancées*" depuis quelques années, notamment que les printemps sont plus précoces. *Mais ces observations ne sont pas affirmées comme des constats sûrs. Ils ne rejettent pas l'idée qu'il y ait des changements climatiques en cours, mais ils constatent plus des déséquilibres climatiques que les indices d'un réchauffement.* Si les hivers sont plus doux, la chaleur de l'été et la sécheresse ne sont pas perçues comme nouvelles. On évoque la grande sécheresse et la chaleur des années de l'après-guerre¹³. Certains se souviennent de périodes aussi sèches et chaudes, les plus jeunes le savent car leurs parents ou grands-parents leur en ont parlé. Un interlocuteur a évoqué par exemple "*des étés où toute la famille s'installait pendant plusieurs semaines dans la cave pour être au frais, tant la chaleur était écrasante*". Seulement à deux ou trois reprises, a-t-on recueilli des observations précises sur des changements de qualité du climat, sur "*le ciel, plus voilé et moins bleu*", sur une plus grande importance du brouillard. *Aucune information n'a été relevée sur les effets nocifs du soleil.*

Modifications de la faune et de la flore locales

Si les remarques des agriculteurs sur les changements du climat et les variations atmosphériques restent très prudentes, ils font état d'*observations très détaillées et très sûres* sur les modifications de leur environnement bio-physique immédiat. Cela montre encore à quel point leur regard est porté sur les variations lisibles sur le sol et sur ce qui l'habite. Leurs remarques sont nombreuses sur les modifications du paysage, sur la disparition de certaines plantes, sur l'apparition de nouvelles espèces. Les remarques sur la faune sont les plus abondantes : ils signalent la disparition d'insectes utiles comme les abeilles, la disparition de cigales, de certaines espèces d'oiseaux, de chouettes, de grenouilles, de belettes. Les chasseurs notent celle du gibier.

13. Il est important de préciser ici que ces expressions de leur mémoire du climat sont corroborés par les chiffres de la station météorologique de Nîmes-Courbessac, qui font état de deux grandes périodes de sécheresse vers 1922 et vers 1945. Dans l'optique d'une confrontation systématique des données météorologiques et des opinions, ce type de comparaison serait mené de façon détaillée.

Certaines de ces observations, très minutieuses, sont reliées à la pollution et à l'usage de produits agricoles toxiques : la disparition d'abeilles, d'alouettes, de cigales, est directement associée à l'épandage d'herbicides et de pesticides. Mais plusieurs agriculteurs imputent aussi ces changements à d'autres facteurs : l'extension des terres cultivées dans la région, a eu pour conséquence la disparition de certains terrains boisés, ou encore des déviations de cours d'eau, l'assèchement de zones marécageuses. C'est avec de grandes précisions techniques qu'ils décrivent l'impact des ruisseaux nettoyés, bétonnés et canalisés sur la faune, la flore et sur le microclimat. La disparition de l'humidité créée par la présence de l'eau et par la présence des broussailles a entraîné celle de grenouilles et d'insectes divers. *Ces observations détaillées sont associées à un souci de savoir ce qu'il va se passer dans l'avenir et à une grande inquiétude pour la fertilité du sol, pour le seuil limite que peuvent atteindre ces modifications des climats microlocaux, et pour l'appauvrissement de la faune et de la flore.*

Nouvelles cultures, nouveaux modes de vie

Certaines remarques montrent une conscience aiguë de l'impact des comportements humains sur l'environnement : les modifications de rythme des saisons (printemps plus avancés, modifications dans les périodes de plantation et de récolte) ne seraient pas dues à un changement de climat, mais aux conséquences très spécifiques de l'implantation de nouvelles cultures dans cette région. Par exemple, l'importation de vignes venues du Bordelais mûrissant plus vite dans ce climat plus chaud du sud-est peut faire croire à un changement de cycle saisonnier alors qu'il s'agit d'une question liée au type de vigne en cause. L'implantation de cultures vivrières demandant plus d'eau que les cultures traditionnelles locales (l'olivier, la vigne) peut aussi laisser croire que la sécheresse est plus grave alors que ce sont les nouvelles cultures qui créent une demande plus forte en eau. *Plutôt que de percevoir les risques de manque d'eau comme liés à une baisse des chutes de pluie, les agriculteurs sont plus enclins à y voir un rôle de l'action humaine dans l'équilibre climat-cultures-ressources naturelles. Ils ont en quelque sorte une vision "sociologique" voire "historique" du climat.*

Les agriculteurs sont aussi très conscients de l'impact de la densité du taux d'occupation des sols sur la demande en eau ainsi que sur la pollution. Une grande importance est donnée à certaines petites "guerres de l'eau" locales apparues depuis 1990. Plutôt que d'y voir uniquement l'effet d'un manque de pluies saisonnières, ils analysent cette carence en eau comme un effet de la multiplication des résidences secondaires et aux besoins des nouveaux habitants (piscines, machines à laver, etc.). Dans le même sens, la pollution des ressources en eau est surtout attribuée à la densification de l'habitat autour d'Alès, avec les problèmes de déchets ménagers et sanitaires qui lui sont liés.

Bon sens et lucidité

On peut voir dans ces attitudes le reflet de la tradition paysanne de doute vis-à-vis des variations climatiques, et l'expression du bon sens paysan qui ne se laisse pas impressionner par des discours apocalyptiques. On peut y déceler aussi des formes de perception fortement liées aux savoir-faire et aux pratiques de ces agriculteurs. Leurs observations sur le climat sont pondérées par une grande lucidité sur les changements de pratiques locales et par une connaissance fine des micro-impacts de ces changements.

S'ouvre ici tout un pan de recherche à explorer sur la façon dont les croyances et les usages paysans liés au climat sont encore transmis aux nouvelles générations d'agriculteurs¹⁴. Dans cette enquête, l'écoute quotidienne des prévisions météorologiques transmise par les médias est apparue comme généralisée, mais il reste à savoir comment, chez certains agriculteurs plus que chez d'autres, ces prévisions "officielles" s'entremêlent avec des bribes de connaissances traditionnelles sur les façons de prédire le climat. On retrouve la piste de recherche identifiée plus haut sur le rapport entre savoirs ethno-scientifiques et savoirs scientifiques médiatisés.

Scénarios pessimistes ; connaissance floue des paliers d'action

Malgré la prudence de certains constats, les agriculteurs sont tout à fait conscients de la réalité des risques de détérioration radicale de l'environnement, et sont unanimes à dire qu'il faut agir vite pour diminuer les activités polluantes d'une façon globale. *Mais les possibilités d'actions individuelles et collectives sont loin d'être clairement perçues.*

La dynamique générale des relations entre modes de production locaux et pollution globale est bien comprise mais leur conscience de la globalité des phénomènes polluants reste imprécise. En particulier, il est frappant de voir comment leur connaissance de ce qui se passe ailleurs, dans d'autres régions du globe, est vague. L'Allemagne est souvent citée comme exemple d'un pays qui agit davantage sur le plan environnemental - ceci correspondant bien à l'image environnementaliste de l'Allemagne diffusée dans les médias français à ce moment-là. Mais leurs

14. La recherche menée ici a permis de conclure que les informations météorologiques diffusées par les médias tendent à se substituer aux observations traditionnelles. Mais il faudrait une enquête beaucoup plus fine pour observer de près dans quelle mesure les coutumes, les dictons, les rites paysans liés au climat sont réellement supplantés par les informations médiatiques, dans quelle mesure ils sont encore pratiqués mais perturbés par ces changements observés - de la même manière que Haxaire (dans ce volume) montre comment les Gouro de Côte d'Ivoire interprètent les changements climatiques par la perte d'efficacité des fétiches - et, toujours selon notre hypothèse ethno-scientifique, dans quelle mesure ils sont encore plus crédibles, pour les paysans, que les mesures scientifiques.

connaissances des problèmes climatiques dans les pays en voie de développement, des autres régions méditerranéennes et du continent américain, sont pratiquement inexistantes.

Interrogés sur la façon dont ils voient l'avenir, ils en parlent peu, avec réticence. Certains décrivent un environnement inhabitable, où l'air serait irrespirable dans les villes et où la terre serait infertile. Mais ils semblent peu concernés par ces vues à long terme. *C'est là qu'ils expriment les vues les plus stéréotypées, reflétant les schémas entendus ou vus à la télévision. Autant leurs vues sur les modifications de leur environnement naturel immédiat sont détaillées et sûres, autant leurs vues sur l'avenir sont vagues et peu convaincantes.*

Leurs vues ne sont certes pas limitées à leurs intérêts immédiats. Par exemple, quand les viticulteurs mentionnent que la chaleur et la sécheresse sont positives pour la vigne car elles diminuent les risques de mildiou et qu'elles donnent de meilleures cuvées, ils sont loin d'y voir de quoi se réjouir. *Mais c'est dans la façon de relier l'individuel au collectif que leurs attitudes révèlent le plus d'incohérence.* Ils sont prêts à faire des changements mais, selon les propos de deux agriculteurs : "à condition qu'on nous donne des directives précises et que cela n'ait pas d'incidence sur notre revenu" et "si le consommateur est prêt à payer plus cher". Leur conception de la gestion de ces problèmes ruraux et urbains est dévolue aux décideurs lointains. La responsabilité des instances nationales et internationales est invoquée plus souvent que celle des instances municipales et régionales. On invoque le rôle essentiel des ministères pour la diffusion de l'information et l'imposition de mesures, par exemple, mais ces acteurs sont mal identifiés. On n'identifie pas de relais précis entre le Ministère de l'Environnement ou de l'Agriculture et la sous-préfecture, entre les communes et la Chambre d'Agriculture locale. *En général, les agriculteurs expriment un mélange d'appel à l'implication individuelle et de rejet des responsabilités sur les décideurs, qui est véhiculé dans les informations courantes des médias.* En revanche - ce qui est compréhensible - les quelques agriculteurs militants rencontrés qui furent impliqués dans des luttes précises et qui ont formé un réseau d'associations locales près de Boucoiran, montrent une maîtrise des procédures d'action, *mais sans relier de façon claire leurs objectifs aux risques climatiques.*

Admiration pour les scientifiques ou manque de confiance

A propos du rôle des experts pour trouver des solutions à la gestion de l'environnement, il fut intéressant de voir que le groupe d'individus interrogés est divisé en deux clans :

- Ceux qui expriment une admiration pour les scientifiques et une confiance dans l'avancée des découvertes techniques qui apporteront des outils

novateurs et salvateurs. Ce premier sous-groupe, le plus restreint, comporte des agriculteurs plus jeunes et plus “modernes” dans leurs pratiques et dans leur style de vie. Certains débattent de ces questions en des termes parfois philosophiques, quasi-métaphysiques, par exemple sur le thème de la science qui “*empêchera l’humanité de s’auto-détruire*”.

- Ceux qui ne croient pas à des actions positives de la part des scientifiques qu’ils associent directement à la production de produits chimiques et aux sources de pollution, et qu’ils associent au pouvoir politique et aux intérêts financiers. Ce deuxième sous-groupe inclut des agriculteurs jeunes et “modernes” ainsi que les petits agriculteurs âgés qui relient la pollution à la relation progrès - consommation - destruction, mettant même parfois ces termes en perspective avec la guerre et le nucléaire.

ENQUÊTE AUPRÈS DE PROFESSIONNELS DU SKI AU QUÉBEC

L’enquête menée au Québec auprès de directeurs de centres de ski, de responsables touristiques et de fabricants de matériel pour le ski, se situe dans un quadrilatère entre quatre petites villes à 70 km au nord de Montréal, dont la principale est Sainte-Agathe-des-Monts. Le climat est très froid de la mi-octobre à la fin avril. C’est une région humide, très riche en eau, en lacs et en cours d’eau. La population vivant localement de façon permanente se divise entre gestionnaires des activités touristiques et commerçants ; on compte aussi un fort pourcentage de population au chômage (de 15 à 20 %).

Variations brusques de températures ; instabilité des chutes de neige

Dans les commentaires recueillis, les constats les plus évidents portent sur la diminution des chutes de neige depuis cinq ou six ans, sur les variations brusques de températures et l’augmentation des chutes de pluie en hiver. *Comme les agriculteurs en France, les constats des professionnels du ski font état de déséquilibres climatiques plutôt que d’observations sur un réchauffement du climat.* L’instabilité du climat est un constat plus sûr que la perception d’un réchauffement graduel même si tous les informateurs au cours de l’enquête en 1991 et 1992 faisaient état d’hivers plus doux. Les abondantes chutes de neige et les records de froid atteints pendant l’hiver 1993-1994 ne changent rien à cette situation, car ils sont perçus par certains informateurs comme un nouveau déséquilibre, une autre anomalie climatique. Toutes ces instabilités concourent à rendre les prédictions climatiques de plus en plus difficiles ; cette difficulté - à laquelle sont confrontés les météorologues autant que les individus - est perçue comme un phénomène nouveau.

Ces déséquilibres ont pour conséquences une saison de ski écourtée¹⁵, un plus grand usage de la neige artificielle et un maintien plus coûteux de l'état des pistes. Ces instabilités climatiques ont aussi des conséquences sur le patinage, compliquant l'entretien des patinoires en plein air et des lacs gelés. Les informateurs expliquent aussi que les phases d'adoucissement de la température pendant l'hiver rendent souvent impossible le recours à la neige artificielle, des températures en dessous de 0°C. étant nécessaires pour son maintien.

Dangers de l'exposition au soleil

Mis à part les constats sur les déséquilibres climatiques, *les individus parlent beaucoup des effets nocifs du soleil*. Les commerçants de matériel sportif mentionnent l'usage généralisé de crèmes-écrans solaires tout au long de l'année et surtout en hiver. Plusieurs réponses mentionnent une crainte de s'exposer longuement au soleil : *“Avant il me fallait plusieurs jours pour bronzer, maintenant, en une heure je suis brun. J'évite plutôt de me mettre au soleil maintenant” ; “La lumière est devenue plus forte, plus intense, je mets plus souvent des lunettes de soleil”*.

Il n'avait pas été relevé de remarques décelant une différence d'intensité du soleil chez les agriculteurs français. On peut se demander si cette différence correspond à une différence d'informations reçues, à la catégorie de population contactée (sportifs occasionnels *versus* agriculteurs “endurcis” par le climat) *ou si elle correspond à la réalité objective de la localisation du Québec qui l'expose davantage aux effets déjà perceptibles d'un amincissement de la couche d'ozone*. Après les alarmes diffusées par le ministre Charest dans la presse au printemps 1992, un bulletin est publié presque quotidiennement dans la presse québécoise, signalant sous forme chiffrée l'état de la couche d'ozone et les risques d'insolation encourus selon la durée d'exposition au soleil.

Les indices diffusés dans les médias et par les organismes officiels ont joué un rôle déterminant pour inciter les individus à observer ces risques et ces anomalies climatiques mais l'incohérence de l'information les a rendu sceptiques vis-à-vis des gestionnaires. *L'aspect fragmentaire et aléatoire des informations reçues ne contribue pas tant à les faire douter de la validité de ce qu'ils voient ou ressentent directement, mais ils en restent à des constats imprécis et dispersés et, en l'absence d'action collective crédible et cohérente en amont, se contentent de mesures de protection individuelles*.

15. Pendant l'hiver 1993-94, les températures furent si basses que la pratique du ski en a souffert, plusieurs stations ayant dû fermer pendant les journées où il était dangereux de rester longtemps à l'extérieur.

Changements climatiques et récession économique

L'état précaire de l'industrie du ski inquiète sérieusement ces professionnels. La baisse de fréquentation des stations de ski depuis ces deux dernières années est un phénomène général dans la région. Plusieurs centres de ski sont menacés de faillite à cause de forts déficits. Quant à la fabrication et à la vente de matériel, cette partie de l'industrie cherche d'autres débouchés, d'autres activités sportives de remplacement pour l'hiver (patins à roulettes, skis pour gazon).

Dans une recherche faite pour "Environnement Canada" (Lamothe & Périard, 1988), sont examinées les conséquences néfastes pour l'économie québécoise d'une désertion de la saison de ski. De telles analyses, liant climat et économie, ne sont pas diffusées dans la presse locale (*La Vallée, L'Echo du Nord*) où les difficultés que connaît l'industrie du ski sont seulement associées à la récession économique. Or, les individus qui "bricolent" leur opinion avec des bribes d'informations locales et leurs propres observations cherchent des explications au déclin de l'industrie du ski à la fois dans les facteurs économiques et dans l'absence de neige ¹⁶.

Lucidité sceptique ; discrédit des pouvoirs publics et des scientifiques

On a vu comment un responsable gouvernemental voit dans un réchauffement climatique une source d'avantages économiques éventuels pour le Canada. Cette situation n'est pas perçue comme telle par la population, surtout pas dans ces régions vivant du ski. L'ambiguïté de tels propos officiels qui circulent parfois dans les médias ne font que discréditer les instances gouvernementales. Certaines plaisanteries amères sont faites sur le "*climat tropical*" qui sera bientôt celui du Québec, mais les individus expriment une grande lucidité sur les impacts négatifs du réchauffement. *Leur vision est très inquiète*. L'évolution des bouleversements climatiques est perçue comme pouvant avoir des conséquences extrêmes, presque apocalyptiques. Certains propos allient le pessimisme sur l'environnement futur au déclin de la société américaine du Nord en général : "*je peux tout à fait imaginer que le Québec soit sans neige dans quelques années...et j'imagine aussi que la pauvreté sera encore plus accentuée dans une grande partie de la société*".

16. Certains informateurs cherchent aussi des explications fonctionnelles à la baisse de la quantité de neige. La plus grande circulation automobile et les modes de vie modernes auraient fait perdre à la population l'habitude d'être confrontée aux inconvénients de la neige (on déneige systématiquement les routes). La plus grande fréquentation des pistes de ski par rapport à ce qu'elle fut il y a dix ou quinze ans crée une demande plus grande de quantité de neige sur les pistes, etc., rend les gens plus sensibles à des chutes peu importantes, qui auraient été jugées normales auparavant. Mais ces explications sont présentées sans conviction, comme des justifications qu'on chercherait pour masquer la peur de parler de la situation réelle. Ajoutons que l'association entre le déclin économique et la détérioration environnementale constitue une piste de recherche complémentaire qui mériterait d'être examinée de plus près.

Si un adoucissement du climat n'est pas perçu comme le scénario le plus sûr (on a vu que les abondantes chutes de neige et les records de froid de l'hiver 1993-94 viennent invalider cette perspective), c'est en tous cas la perspective de *déséquilibres aigus et de plus en plus accentués* qui inquiète. Le devenir des saisons est devenu de plus en plus imprévisible, tout comme le devenir économique du pays semble de plus en plus aléatoire. Ce pessimisme est nettement plus fort qu'en France. Il correspond dans une certaine mesure à la culture nord-américaine qui a une sorte de tradition des visions apocalyptiques (Zamora, 1982)¹⁷. On peut y déceler aussi une attitude liée au climat de cette partie du globe où les variations sont nettement plus rudes qu'en région méditerranéenne. Déjà accoutumés à un climat difficile, les québécois seraient prêts à croire qu'il puisse devenir encore plus rude et inhospitalier, et ils seraient prêts à s'y adapter. *C'est cette manière d'"être prêt" qui est frappante, comme s'il n'y avait rien à faire pour empêcher les changements, mais qu'il fallait apprendre à s'y habituer.* Cette attitude n'est pas contrebalancée ici par une confiance analogue à celle qu'exprimait une partie des agriculteurs français, qui pensaient que scientifiques et gestionnaires *"finiraient par trouver une solution"*.

Comme en France, les connaissances restent confuses sur l'état de l'environnement du reste de la planète, notamment sur ce qui se passe dans les pays en voie de développement. On reconnaît que la situation doit être plus grave là-bas, mais de façon très vague¹⁸. Plus qu'en France, le lien est fait entre les risques environnementaux globaux et les actions municipales locales. *Le rôle des différents acteurs est mieux ciblé, mais il y a une forte conscience des intérêts politiques et économiques sous-jacents aux politiques environnementales et un scepticisme aigu sur la volonté d'agir des responsables locaux et nationaux*¹⁹. Encore une fois, le fatalisme domine, on a l'impression que les individus sont habitués à l'idée d'une catastrophe planétaire. En revanche, en France, les agriculteurs avaient en majorité une vision plus imprécise de ces enjeux ; certains restaient sceptiques, tandis que d'autres faisaient confiance aux pouvoirs publics et aux scientifiques.

17. Il est intéressant de noter ici que c'est cette tendance de la culture américaine qui domine sur une autre tendance typiquement nord-américaine d'apologie de la science et de la technique.

18. Ces constats conduisent à interpréter de façon critique certaines réalisations québécoises, comme le Biodôme de Montréal (projet à finalité scientifique et éducative inauguré en 1992) qui montre bien l'existence d'une "conscience écologiste" mais qui révèle aussi son rôle de masque : on reproduit et on conserve des écosystèmes naturels pour sensibiliser notre génération au respect de la nature, mais cette conservation sous verre se fait sans lien direct avec des actions de préservation et de prévention efficaces. On montre des images de nature conservée intacte plutôt que de cibler les sources de pollution. Ce type de réalisation montre bien le risque de banalisation de la conscience écologique, qui est peut-être encouru aujourd'hui par la plupart des pays.

19. Certains affirment que les collectes sélectives des déchets ne sont qu'une façon pour les entrepreneurs privés de soutirer de l'argent aux municipalités et que les déchets finissent à la décharge, en l'absence de structure de recyclage proche.

CONCLUSION : NÉCESSITÉ D'APPROFONDIR L'ÉTUDE DES STRATÉGIES LOCALES ET, EN AMONT, D'OUVRIR L'ANALYSE À LA CONSTRUCTION DE L'INFORMATION

Absence de “prise”

Dans les deux terrains, on parle plus de déséquilibres climatiques que de réchauffement. Les constats de risques environnementaux sont plus nets au Québec, surtout en ce qui concerne la détérioration de la couche d'ozone. *Mais si l'inquiétude est plus forte et plus apocalyptique au Québec, elle n'est PAS reliée à des actions plus concrètes qu'en France.* Même si le souci est profond chez les professionnels du ski québécois, même s'ils expriment un plus grand pessimisme que chez les agriculteurs français, *on n'y décèle pas plus de “prise”* (Berque, 1990) *sur les problèmes.* La connaissance des rouages de la gestion environnementale joue même ici un rôle démobilisateur, puisqu'on ne fait pas confiance aux responsables. *Dans les deux terrains, les attentes et les volontés d'action sont là, mais confuses.* Même si les Québécois semblent individuellement plus informés des paliers d'action locaux, leur scepticisme vis-à-vis de ces instances rend leurs attentes et leurs volontés d'action tout aussi confuses et inopérantes que chez les agriculteurs du Gard. *Ces tendances - la confusion et le scepticisme - se sont nettement accentuées depuis la conférence de Rio.*

Rôle de plus en plus démobilisateur des médias

Les enquêtes s'étant déroulées avant et après la conférence de Rio - la plupart des informateurs ayant été interrogés *avant et après* la conférence -, on a pu observer comment cette grande réunion internationale a eu un effet démobilisateur dans nos deux terrains. L'abondance de messages, d'émissions et d'articles sur ces questions, a accru la confusion des explications. L'importance du débat politique sur l'écologie a accru le sentiment que les décisions sont prises par des acteurs de plus en plus lointains et de façon incohérente. Comme le disait un agriculteur, *“on attendait des pouvoirs publics qu'ils s'impliquent et on est déçu”*. D'autres facteurs ont contribué à cette baisse d'intérêt : l'abondance des sondages parus dans les organes de presse sur la “sensibilité à l'environnement” ; l'abondance de débats de type philosophique et moralisant sur les modes de consommation -autant de discours qui ne sont pas accompagnés d'actions concrètes et qui se situent toujours dans cette dynamique de messages contradictoires alarmistes/optimistes. Le fatalisme déjà présent s'est accentué, certains des individus rencontrés qui parlaient auparavant de solutions - comme pour le transport - qui pourraient être mises en place ne semblaient plus y croire. Ils parlent de ces questions avec de plus en plus de détachement. Ajoutons que les enjeux globaux du débat et les messages journalistiques analogues diffusés dans les deux pays à propos de Rio ont eu aussi

un effet uniformisateur, provoquant des réactions analogues dans les deux terrains. L'effet démobilisateur de l'afflux d'informations autour de Rio a été d'autant plus net qu'il a été suivi d'un silence, les questions climatiques étant de plus en plus sporadiquement abordées dans les médias.

La forte influence des fluctuations de l'information sur les opinions semble prouver que les individus sont beaucoup plus tributaires des médias que nous l'escomptions. Ces constats incitent à définir de nouveaux champs de recherche plus ciblés sur les registres stratégiques - qui ne sont toutefois pas incompatibles avec des recherches ethnologiques identifiées plus haut. Dans une optique stratégique, deux domaines de recherche principaux se dégagent :

- l'analyse du fonctionnement des canaux d'information locaux ;
- l'analyse de la construction de l'information et de la façon dont elle transite entre scientifiques, industriels, gestionnaires et médias.

Utilité de renforcer les canaux d'information locaux et les liens entre acteurs

La faiblesse des connaissances exprimées par les individus montre qu'il reste beaucoup à faire pour cibler les sources polluantes et pour relier les actions locales aux directives nationales et internationales. Il s'agit de reconstituer des chaînes d'actions possibles, de repérer les "chaînon manquants" qui relieraient perceptions et intérêts microlocaux et décisions gouvernementales, de cerner des *leviers d'action* identifiant les instances industrielles, administratives et politiques (Epstein, 1992). *Il s'agirait aussi de fournir aux individus une information plus claire et plus crédible, avec des données locales tout autant que globales.* Il est remarquable qu'on ait relevé dans les deux terrains une demande d'information officielle et claire ; plusieurs des personnes interrogées souhaiteraient une information plus exacte et plus suivie sur ces questions : " *on devrait distribuer des dépliants chez les commerçants ou dans les boîtes à lettres donnant des chiffres, des informations scientifiques plus précises que ce qu'on saisit dans les médias*" (un informateur québécois).

On se confronte ici à la question des acteurs : qui diffusera cette information, qui s'impliquera pour faire le lien entre les gestionnaires, les industriels et les habitants ?²⁰. Les chercheurs en sciences humaines qui décodent ces situations ont

20. Dans les deux régions étudiées ici, on a relevé certaines actions de sensibilisation initiées par des individus et des groupes non affiliés à des mouvements formellement écologistes, dans les écoles notamment, à l'initiative d'enseignants, et aussi de la part de responsables d'organismes techniques impliqués dans ces questions. Mais ces actions sporadiques sont faibles, mal connues. C'est encore l'absence de prise sur les actions des industriels et des décideurs qui ressort. Les initiatives locales sont comparables aux actions informelles qui prennent de plus en plus d'importance à mesure que les actions centralisées et étatiques perdent du poids (Koshla, 1991 ; Perelman, 1991).

semble-t-il à jouer un important rôle d'intermédiaire. *Il y a une responsabilité de la recherche à mettre en œuvre. C'est aussi de la recherche qu'on peut attendre une identification de sources d'informations crédibles, ce qui passe par une analyse de la façon dont elle est construite.*

Analyser la construction de l'information en remontant du local au global

Les recherches mettant en valeur le "microlocal" (Nigh, 1990) sont à valoriser plus que des réflexions idéologiques générales, déjà surabondantes. A l'encontre de la recherche d'événements dramatiques dont sont friands les organes d'informations, *il est pertinent de mettre en valeur les effets nuancés des changements climatiques, de saisir des données complexes qui n'ont rien de spectaculaire.* Il est important notamment de montrer que ces changements ne sont pas à confondre avec un réchauffement, mais qu'ils se traduisent surtout par des déséquilibres et une imprédictabilité accrue du climat.

Mais croire que des solutions environnementales peuvent rester limitées au "local " est aussi une mystification. Cette recherche a montré à quel point, en l'absence de discours global clair - médiatique et politique - les opinions individuelles restent en suspens, confuses. L'absence de prise qu'ont les individus sur la gestion incite à démêler les enjeux tels qu'ils se jouent en amont. En l'absence de connaissance claire de ces enjeux globaux - ceux des décideurs - les actions d'individus et de groupes locaux sont vouées à en rester à cette situation vulnérable, à la merci des discours généraux. Les analyses comparatives régionales et internationales sont une démarche à approfondir pour dépasser l'échelle locale. Mais il y a aussi tout un travail de *clarification* à faire pour comprendre comment l'information médiatique globale est construite, comment les données transitent entre les équipes scientifiques, les industriels, les instances gestionnaires (nationales et internationales), les agences médiatiques et les journalistes. Ces questions sur la construction de l'information touchent à la sociologie, mais concernent plus directement la recherche anthropologique.

Dans l'optique d'une sociologie de la science, il s'agirait aussi de voir si le fait que l'information diffusée soit tronquée et confuse est la conséquence de la pression d'intérêts économiques et politiques ou si cette incohérence révèle plutôt une difficulté inhérente à la complexité des phénomènes environnementaux en jeu. Ne serait-ce pas parce que la science est limitée dans ses pronostics par ses propres outils (même informatisée, la climatologie n'est pas réellement une science exacte), qu'elle ne peut pas répondre aux espoirs et aux attentes du public et des citoyens ?

Sur un plan plus anthropologique, seraient traitées des *opinions et des attitudes individuelles de scientifiques* pour cerner leur sens des responsabilités, les décalages entre leurs recherches, leurs opinions en tant que spécialistes, et les attitudes fondées

sur des constats ou des inquiétudes, les observations qui les touchent directement dans le quotidien, leurs attentes vis-à-vis des gestionnaires et des médias. *Un travail similaire serait réalisé auprès de journalistes.*

L'enquête comparative présentée ici incite donc à poursuivre le travail de façon rigoureuse pour dépasser les constats négatifs de ces premiers résultats. C'est seulement quand les rouages des dynamiques local/global dans l'articulation sciences/médias seront éclaircis (même partiellement, puisqu'ici la recherche partirait encore des situations locales, dans les laboratoires de recherche et médias français et québécois), que l'articulation entre individus et groupes et politiques environnementales pourra donner lieu à des gestes crédibles et suivis.

BIBLIOGRAPHIE

- AYSYBEK H.H., 1983 — Can we Assess the Impacts of Climatic Changes ? *Climatic Change*, 5 : 7-14.
- BERLAN-DARQUÉ M., KALAORA B., 1992 — *Entre sciences et médias, la fabrication de l'opinion publique en France : le cas des risques globaux*. communication au symposium AIS Current Developments in Environmental Sociology, Woudschoten.
- BERQUE A., 1990 — *Médiance de milieu en paysage*. Paris, Reclus.
- CANS R., 1992 — Rigueur scientifique contre coquecigrues écologistes. *Le Monde*, 01.07.92.
- DE CERTEAU M., 1980 — *L'Invention du Quotidien*. Paris.
- EPSTEIN J., 1981 — Les paysages : espaces sans nom. *Les Annales de la Recherche Urbaine* 10-11 : 54-81.
- EPSTEIN J., 1982 — *Les paysages : du tableau à l'espace ouvert*. Paris, Mission de la Recherche Urbaine.
- EPSTEIN J., 1984 — *Nature Hétéroclite*. Paris, Mission de la Recherche Urbaine.
- EPSTEIN J., 1992 — *Les paysages de la Grand'Combe*. Paris, Plan Urbain et Mission du Patrimoine Ethnologique.
- EPSTEIN J., 1992 — Attitudes individuelles face aux changements climatiques ; approche ethnologique. *Ecologie Humaine*, 10 (1) : 11-24.
- EPSTEIN J., 1992 — Les Grandes villes et les problèmes environnementaux planétaires. *Contretemps* : 52-56.
- EPSTEIN J., 1992 — Paysages laissés pour compte ou biodômes habités ? *Contretemps* : 32-36.
- EPSTEIN J., 1993 — Représentations des risques climatiques : attitudes et opinions individuelles dans le Gard et au Québec. *Peuples Méditerranéens*, 62-63 : 385-412.
- EPSTEIN J., 1995 — « Paysage de mine, paysage miné ». In : *Paysage au pluriel. Pour une approche ethnologique des paysages*. Paris, Mission du patrimoine ethnologique / Maison des Sciences de l'Homme : 123-135.
- GEERTZ C., 1973 — *The Interpretation of Cultures*. New-York.

- GEERTZ C., 1983 — *Local Knowledge*. New-York.
- GLANTZ M.H., WIGLEY T.M.L., 1986 — « Climatic Variations and their Effects on Water Resources ». In Mc Laren D.J., Skinner B.J. (eds.) : *Resources and World Development*. Berlin.
- HAXAIRE C., dans ce volume — « Quand sécheresse se conjugue avec “conjoncture” ».
- JACOBSON H.K. & PRICE M. F., 1990 — *A Framework for Research on the Human Dimensions of Global Environmental Change*, UNESCO/ISSC Series : 3.
- KANDEL R., 1990 — *Le devenir des climats*. Paris.
- KOSHLA A., 1991 — *Development Alternative*. Sommet des Grandes Villes du Monde, Montréal.
- LAMOTHE et PÉRIARD, consultants en climatologie, Sainte-Foy, et LITYNSKI J., Université du Québec à Trois-Rivières, 1988 — « Répercussions d'un changement climatique sur l'industrie du ski alpin au Québec ». *Sommaire du changement climatique*, Environnement-Canada, SCC 88 03.
- LEVY-LEBOYER C., DURON Y. 1991 — Global Change : New Challenges for Psychology. *International Journal of Psychology*, 26 (5) : 575-583.
- LEVY-LEBLOND J.-M., 1992 — Scientisme contre écologie ; le pavé de Heidelberg. *Le Monde Diplomatique*, Août 1992.
- MORMONT M., DASNOY C., 1992 — *Presse quotidienne et environnement en Europe*. Fondation Universitaire Luxembourgeoise, ECLAT-ESCG.
- NIGH R.B., 1990 — *Report of an International Workshop on Methodological Issues in Global Modelling : micro global links*, Mexico, ISSC/UNESCO.
- PERLMAN J., 1991 — *MegaCities Project*. Sommet des Grandes Villes du Monde. Montréal.
- PIRAZZOLI P.A., 1989 — Present and near-future global sea-level changes. *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology (Global and Planetary Change Section)*. 75 : 241-258.
- POSTEL S., 1989 — *Halting Land Degradation in State of the World*. New York - Londres: 21-39.
- REBEYROL Y., 1990 — *Tourbillons et turbulences. La machine des climats*. Paris, a Découverte-Le Monde.
- SINGH B., 1987 — *Prospectives d'un changement climatique dû à un doublement de CO₂ atmosphérique pour les ressources naturelles du Québec*. Université de Montréal, recherche pour Environnement Canada.
- TOPPING J.C. (ed.), 1989 — *Coping with Climate Change. Proceedings of the Second North American Conference On Preparing for Climate Change : A Cooperative Approach*. Washington, Climate Institute.
- ZAMORA L. P., 1982 — *The Apocalyptic vision in America; interdisciplinary essays on myth and culture*. Ohio, Bowling Green.

ANNEXE

PISTES BIBLIOGRAPHIQUES

Esther KATZ

Jusqu'à présent, lorsque les facteurs climatiques et le rapport climat-sociétés ont été traités dans des études ethnographiques, ils sont plutôt décrits brièvement. Les travaux orientés sur l'ethnoécologie y portent un peu plus d'attention, mais dédient rarement plus d'un chapitre au climat ou aux saisons (*cf.* par exemple, Martin, 1985-86; Friedberg, 1982 ; Revel, 1990 ; Bahuchet, 1985 ; Roulon-Doko, 1996). Dans certains écrits de Lévi-Strauss (1964, 1967, 1991), les éléments climatiques (arc-en-ciel, vent, brouillard) sont au centre de récits mythiques ou bien apparaissent en filigrane. Le climat occupe une place plus importante dans les ouvrages de Malaurie (1976) et de Robbe (1994) sur l'Arctique. Nous pouvons également signaler les travaux de géographes tels que Deffontaines (1957) sur "l'homme et l'hiver au Canada" et Berque (1986) sur "les Japonais devant la nature", dont le premier chapitre s'intitule "Des météores". Le climat apparaît également chez les folkloristes : Amades (1930), Sébillot (1982), Saintyves (1989) et surtout Chassany (1970). Un nombre très réduit de travaux ethnographiques - surtout épars - a été consacré au rapport climat-sociétés. Nous avons relevé quelques articles, dont la liste est loin d'être exhaustive : Mariscotti, 1978 ; Gallegos, 1980 ; Sagant, 1982 ; Bozzoli, 1983 ; Conklin, 1986 ; McNulty, 1987-88 ; Forth, 1989 ; Sillitoe, 1993. L'article de Delbos (1982) sur les savoirs météorologiques des paludiers soulève des questions particulièrement intéressantes. Les lecteurs peuvent aussi se référer aux bibliographies des articles de ce volume. En novembre 1993, un colloque interdisciplinaire a porté sur *Les saisons dans la ville (Les Annales de la Recherche Urbaine, 1994)*. Les actes du colloque *Usages et représentations de l'eau* comportent quelques articles sur la pluie (Chevrier, Noël-Waldteufel, Schippers, 1986), ainsi que ceux (à paraître) du XVII^e Congrès de Mythologie Française (1994) sur *La mythologie de l'eau* (J.-L. Olive éd.).

En 1984, une exposition au Musée National des Arts et Traditions Populaires a été entièrement consacrée à la météorologie populaire (Noël-Waldteufel, 1984). En 1990, de La Soudière, qui s'intéressait depuis quelques années à l'hiver (1981, 1987), a réuni plusieurs contributions - notamment de sociologues et

d'historiens - sur le thème de "l'anthropologie du temps qu'il fait" (*In Etudes Rurales*, 1990, n° 118-119), en invitant les chercheurs à suivre cette piste (1990a). Peu semblent l'avoir suivi, mais lui-même a continué à "revisiter la météo", jusque dans le présent ouvrage (1990b, 1993, 1994a, 1994b, 1995, 1999). A la même période, un ethnologue russe, Rudnev (1990a, 1990b) s'intéressait aussi à "l'ethnométéorologie".

En 1990-1993, le Ministère de l'Environnement (SRETIE) a lancé le programme de recherche *Attitudes individuelles face aux changements climatiques* (dans le cadre du programme *Dimensions sociales des changements globaux*), auquel ont participé Epstein (1992, 1993) et Pelosse (1990). Divers ethnologues, historiens, psychologues et économistes se sont intéressés aux aléas et aux changements climatiques : Albert (1993) sur l'interprétation par un chamane yanomami des discours écologistes concernant l'effet de serre ; Brookfield *et al.* (1995), Grove (1995), King (1996), Mayer (1996) sur le thème aléas climatiques, déforestation et impact humain ; Leroy-Ladurie (1983) sur l'histoire du climat depuis l'an mil ; Pawlik (1991) et Stewart (1991) sur l'impact psychologique du changement global sur la population ; Faucheux & Noël (1990) sur les enjeux politico-économiques concernant les menaces globales sur l'environnement. Dans un colloque organisé par des hydrologues sur El Niño, nous avons nous-mêmes proposé des pistes de recherche interdisciplinaires (Katz *et al.*, 1998).

Plusieurs groupes de chercheurs issus des sciences exactes se sont aussi intéressés au rapport climat-sociétés. Nous n'avons eu qu'un accès limité à leurs publications, mais il semble que ce thème soit en plein essor, notamment en raison de l'intérêt porté à l'étude des changements globaux et du phénomène El Niño. Signalons parmi eux les travaux d'Ausubel & Biswas (1980), Glantz (1989), Díaz & Markgraf (1992), Gunn (1994), Dubreuil & Marchand (1997).

BIBLIOGRAPHIE

- ALBERT B., 1993 — L'or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil). *L'Homme*, 23 (2-4)(126-128) : 349-378.
- AMADES J., 1930 — *Astronomia i meteorologia populars*, Barcelone, 235 pp.
- AUSUBEL, J. & A. K. BISWAS (eds), 1980 — *Climatic Constraints and Human Activities*. New York, IIASA, Pergamon Press.
- BAHUCHET S., 1985 — *Les pygmées Aka et la forêt centrafricaine*. Paris, SELAF.
- BERQUE, A., 1986 — *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*. Paris, Gallimard.
- BOZZOLI de WILLE M.E., 1983 — De donde el sol nace a donde el sol se pone: mitología talamanca del clima y de las enfermedades. *América Indígena*. n° spécial *Costa Rica indígena*, 43 (1) : 125-145.

- BROOKFIELD H., POTTER L. & Y. BYRON, 1995 — *In place of the forest. Environmental and socio-economic transformation in Borneo and the Eastern Malay Peninsula*. Tokyo, New York, Paris, United Nations University Press, Studies on critical environment regions, 310 pp.
- CHASSANY J.-P., 1970 — *Dictionnaire de météorologie populaire*. Paris, Maisonneuve et Larose.
- CHEVRIER J.-J., 1986 — « La représentation de l'eau/pluie dans le Civraisien, en Poitou ». *In : Usages et représentations de l'eau*, 111^e Congrès National des Sociétés Savantes. Paris, CTHS : 63-88.
- CONKLIN H.C., 1986 — Des orientements, des vents, des riz... Pour une étude lexicologique des savoirs traditionnels. *Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée*, 33 : 3-10.
- DEFFONTAINES P., 1957 — *L'homme et l'hiver au Canada*. Paris, Gallimard.
- DELBOS G., 1982 — Les paludiers de Guérande et la météo. *Ethnologie Française*, 12 (3) : 261-274.
- DIAZ, H.F. & V. MARKGRAF (ed.), 1992 — *El Niño: Historical and paleoclimatic aspects of the Southern Oscillation*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DUBREUIL V. & J.-P. MARCHAND (éd.), 1997 — *Le climat, l'eau et les hommes*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 333 pp.
- EPSTEIN J., 1992 — Attitudes individuelles face aux changements climatiques ; approche ethnologique. *Ecologie Humaine*, 10 (1) : 11-24.
- EPSTEIN J., 1993 — Représentations des risques climatiques dans le Gard et au Québec. *Peuples Méditerranéens*, 62-63 : 385-412.
- Études Rurales*, 1990, n° 118-119. n° spécial : *La météo. Pour une anthropologie du temps qu'il fait*.
- FORTH G., 1989 — Animals, witches, and wind. Eastern Indonesian variations on the "thunder complex". *Anthropos*, 84 : 89-106.
- FRIEDBERG C., 1982 — *Muk Gubul Nor, "La chevelure de la terre". Les Bunaq de Timor et les plantes*. Doctorat es Lettres et Sciences Humaines, Université de Paris-V.
- GALLEGOS L., 1980 — Previsión del clima entre los Aymaras. *América Indígena*, 40 (1) : 135-141.
- GLANTZ M., 1989 — *Societal Responses to Regional Climatic Change*, Environmental and Societal Impacts Group, National Center for Atmospheric Research, Boulder, Colorado.
- GROVE R.H., 1995 — « A historical review of institutional and conservationist responses to fears of artificially induced global climate change : the deforestation-dessication discourse in Europe and the colonial context, 1500-1940 ». *In* Waast R. (éd.) : *Les sciences hors d'occident au 20^e siècle*. Paris, ORSTOM-UNESCO.
- GUNN J. D. (ed.), 1994 — *Global climate-human life Physical contexts of historic landscapes*, Special issue of *Human Ecology*, 22 (1).
- KATZ E., GOLOUBINOFF M. & A. LAMMEL, 1998 — El Niño visto por las ciencias sociales: Propuestas de investigación. *Bulletin de l'IFEA*, N° spécial : Cadier E., Galarraga R., Gomez G. (éd.) : *Consecuencias climáticas e hidrológicas del evento El Niño a escala regional y local. Incidencia en América del Sur*, 27 (3) : 857-864.

- KING, V. T., 1996. — « Environmental change in Malaysian Borneo. Fire, drought and rain ». In Parnwell M.J.G., Bryant R.L. (ed.) : *Environmental change in South-East Asia. People, politics and sustainable development*. New York / London, Routledge : 165-189.
- LEROY-LADURIE E., 1983 — *Histoire du climat depuis l'an mil*. Paris, Flammarion. 2 vol.
- Les annales de la recherche urbaine*, 1994 — n° 61, "Les saisons dans la ville".
- LÉVI-STRAUSS C., 1964 — *Le cru et le cuit. Mythologiques I*. Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS C., 1967 — *Du miel aux cendres. Mythologiques II*. Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS C., 1991 — *Histoire de Lynx*. Paris, Plon.
- MALAUURIE J., 1976 — *Les derniers rois de Thulé*. Paris, Plon.
- McNULTY G.E., 1987-88 — L'arc-en-ciel : mon dieu, mon collet ou mes jambières ? *Recherches Amérindiennes au Québec*, 17 (4) : 86-90.
- MARISCOTTI de GÖRLITZ A. M., 1978 — « Los Curi y el rayo ». In Pottier B., Bartholomew D.A. (éd.) : *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes. vol. IV. Congrès du Centenaire. Table ronde : Genetic and typological relations in the classification of Amerindian languages*. Paris, Société des Américanistes : 65-376.
- MARTIN M.-A., 1985-86. — Les savoirs naturalistes populaires dans l'Ouest cambodgien. *Seksa khmer*, 8 : 1-97.
- MAYER J., 1996 — « Impacts of the East Kalimantan forest fires of 1982-1983 on village life, forest use and land use ». In Peluso N.L., Padoch C. (ed.) : *Borneo in transition. People, forests, conservation and development*. Kuala Lumpur/Oxford/Singapore/New York, Oxford University Press : 187-218.
- NOËL-WALDTEUFEL M.-F. (éd.), 1984 — *Après la pluie, le beau temps: la météo*, Catalogue de l'exposition, Musée National des Arts et Traditions Populaires. Paris, Réunion des Musées Nationaux.
- NOËL-WALDTEUFEL M.-F., 1986 — « Signes et rites de pluie en météorologie populaire ». In : *Usages et représentations de l'eau*, 111^e Congrès National des Sociétés Savantes. Paris, CTHS : 105-110.
- PAWLIK K., 1991 — The psychology of global environmental change: some basic data and an agenda for cooperative international research. *International Journal of Psychology*, 26 (5) : 547-563.
- PELOSSE V., 1990 — Observation météorologique et sociétés savantes de province, ou la désignation du bon objet scientifique (1821-1978). *Etudes rurales*, 118-119 : 69-82.
- REVEL N., 1990 — *Fleurs de paroles. Histoire naturelle palawan*. Vol. II : *La maîtrise d'un savoir et l'art d'une relation*. Paris, Peeters, SELAF 317, Ethnoscience 6, 322 pp.
- ROBBE P., 1994 — *Les Inuit d'Ammassalik, chasseurs de l'Arctique*. Paris, Mémoires du Muséum National d'Histoire Naturelle, T. 159, Ethnologie, Editions du Muséum, 389 pp.
- ROULON-DOKO P., 1996 — *Conception de l'espace et du temps chez les Gbaya de Centrafrique*. Paris, L'Harmattan, 256 pp.
- RUDNEV V.V., 1990a — « Russian Folk Meteorology in the European Russia ». In : *Cultural and Environmental Dimensions of Health*. New Delhi, Ed. Buddhadeb Chaudhuri.

- RUDNEV V.V., 1990b — Etnometeorologija. K voprosu izucenija tradicionnyj narodnyh znaniij. (Ethno-météorologie. L'étude des savoirs populaires traditionnels). *Sovetskaja etnografija*. 4 : 42-54.
- SAGANT Ph., 1982 — Le chamane et la grêle. *L'Ethnographie*, 87-88 (2-3) : 163-174.
- SAINTYVES P., 1989 (1937) — *L'astrologie populaire. L'influence de la lune. Folklore et traditions*. Paris, Editions du Rocher, 464 pp.
- SCHIPPERS T. K., 1986 — « La pluie en Provence : objet de savoirs et sujet de sociabilité ». *In : Usages et représentations de l'eau*, 111^e Congrès National des Sociétés Savantes. Paris, CTHS : 89-104.
- SEBILLOT P., 1982 (1904-1906) — *Le folklore de France. 1. Le ciel, la nuit et les esprits de l'air*. Paris, Imago, 209 pp.
- SILLITOE P., 1993 — A ritual response to climatic perturbations in the Highlands of Papua New Guinea. *Ethnology*, 32 (2) : 169-185.
- La SOUDIÈRE M. (de), 1981 — Neiges en Margeride. Eléments pour une Anthropologie de l'hiver. *Ethnologie française*, 11 (1) : 23-32 (réédité et remanié dans ce volume sous le titre « Neiges en Margeride. Hivers paysans dans une région de montagne française »).
- La SOUDIÈRE M. (de), 1987 — *L'hiver. A la recherche d'une morte-saison*. Lyon, La Manufacture.
- La SOUDIÈRE M. (de), 1990a — Revisiter la météo. *Etudes rurales*, 118-119 : 9-29.
- La SOUDIÈRE M. (de), 1990b — Les couleurs de la neige. *Ethnologie française*, 20 (4) : 428-438.
- La SOUDIÈRE M. (de), 1993 — Prendre congé de l'été. *Gulliver*, 10 : 189-192.
- La SOUDIÈRE M. (de), 1994a — Le fond de l'air est frais. De quelques usages (discrets) du temps qu'il fait. *Recherches sociologiques*, 25 (2) : 43-60.
- La SOUDIÈRE M. (de), 1994b — Mauvais temps, morte-saison : un patrimoine paradoxal. *Les annales de la recherche urbaine*, n° spécial "Les saisons dans la ville", 61 : 50-53.
- La SOUDIÈRE M. (de), 1995 — Lexiques de la neige : de la neige savante à la neige parlée. *La Banque des mots*, Conseil international de la langue française, 48 : 23-40.
- La SOUDIÈRE M. (de), 1999 — *Au bonheur des saisons. Voyage au pays de la météo*. Paris, Grasset, 379 p.
- STEWART T.R., 1991 — Scientists' uncertainty and disagreement about global climate change: a psychological perspective. *International Journal of Psychology*, 26 (5) : 565-573.



ENTRE CIEL ET TERRE, Climat et sociétés

Esther Katz, Annamária Lammel et Marina Goloubinoff
(éditeurs scientifiques)



Pluie, vent, foudre, éclairs, tornades, typhons... ces étranges phénomènes climatiques provoquent universellement incertitudes et peurs. De tout temps, les hommes ont cherché à les prévoir, à se les concilier, mais nul n'est parvenu à les maîtriser. Pire encore, les aléas du climat semblent partout s'aggraver.



À l'heure où se multiplient les interrogations et les controverses sur les causes et les conséquences des changements climatiques, il importe que les sciences humaines se penchent sur les relations que les hommes entretiennent avec le climat. *Entre ciel et terre, climat et sociétés* rassemble ainsi les contributions de vingt-six chercheurs sur ce thème encore peu exploré.



L'ouvrage montre que si la plupart des sociétés sont encore tributaires de leur climat, la manière de s'y adapter et de se le représenter leur est propre. Les savoirs sur le temps, accumulés au fil des générations, ne sont plus respectés en certains endroits, du fait de la transformation des modes de vie et de la mondialisation. Cet héritage culturel, précieux pour la compréhension et la gestion d'un fragile équilibre entre l'homme et la nature, mérite d'être reconsidéré à la lumière des changements rapides et de l'augmentation des risques climatiques. Ces pages dessinent les premiers contours d'une anthropologie du climat.



IRD Éditions
Isbn : 2-7099-1491-3
Éditions Ibis Press
Isbn : 2-910728-24-2



9 782910 728243