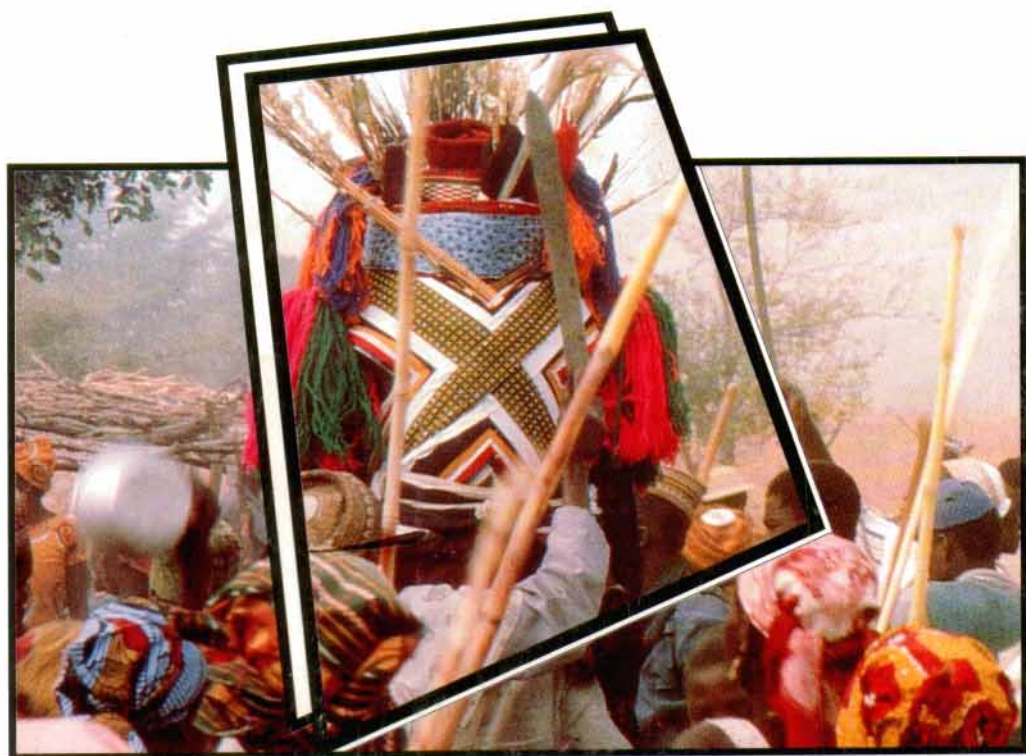


# MORT ET RITES FUNÉRAIRES DANS LE BASSIN DU LAC TCHAD

*DEATH AND FUNERAL RITES  
IN THE LAKE CHAD BASIN*

Éditeurs scientifiques  
**Catherine BAROIN, Daniel BARRETEAU**  
et **Charlotte von GRAFFENRIED**



Séminaire du Réseau Méga-Tchad,  
ORSTOM Bondy,  
du 12 au 14 septembre 1990

Séminaire du Réseau Méga-Tchad,  
ORSTOM Bondy,  
du 12 au 14 septembre 1990

**MORT ET RITES FUNÉRAIRES  
DANS LE BASSIN DU LAC TCHAD**

*DEATH AND FUNERAL RITES  
IN THE LAKE CHAD BASIN*

Éditeurs scientifiques  
**Catherine BAROIN, Daniel BARRETEAU**  
et Charlotte von GRAFFENRIED

---

**ORSTOM Éditions**

INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION

Collection **COLLOQUES et SÉMINAIRES**

PARIS 1995

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les «copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective» et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, «toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite» (alinéa 1<sup>er</sup> de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

## SOMMAIRE

Auteurs

Introduction

D. Barreteau, C. Baroin, Ch. von Graffenried

Coutumes funéraires néolithiques et post-néolithiques

*Neolithic and post-Neolithic funerals*

J.F. Paris

Apprivoiser la mort, s'approprier l'espace : les cimetières comme enjeu

*Taming death, appropriating space : cemeteries at stake*

A. Holl

Tombes et rites funéraires en pays fali (Nord-Cameroun)

*Tombs and funerals in Fali land (North Cameroon)*

J.G. Gauthier

Life and death in Mandara ceramics

*La vie et la mort dans les céramiques du Mandara*

J. Sterner

Mortuary practices, ideology and society in the Central Mandara Highlands,  
North Cameroon

*Pratiques mortuaires, idéologie et société sur les plateaux du Mandara  
Central (Nord-Cameroun)*

N. David

Contribution à l'étude des rites funéraires dans les montagnes mofu-diamaré

*Funerals in the Mofu-Diamare mountains*

J.F. Vincent

Premières et secondes obsèques en "pays" mofu-gudur : symbolique et  
enjeux sociaux

*First and second obsequies among the Mofu-Gudur : symbolism and social  
significations*

C. Jouaux

A granary in the earth: dynamics of mortuary rituals among the  
Kapsiki/Higi

*Un grenier sous terre : dynamique des rituels funéraires chez les  
Kapsiki/Higi*

W.E.A. van Beek

Le destin de la tête - Le culte des crânes chez les Koma du Cameroun  
*The head as destiny : skull cults among the Koma (Cameroon)*  
F. Dumas-Champion

"We attend but no longer dance": Changes in Mafa funeral practices due to Islamization  
*"On y va mais on ne danse plus" : Changements dans les pratiques mortuaires des Mafa dûs à l'Islamisation*  
J. van Santen

La mort chez les Daza du Niger  
*Death among the Daza of Niger*  
C. Baroin

Maladie, mort et funérailles dans la société Lélé (Tchad, Tandjilé)  
*Illness, death and funerals in Lele society (Chad, Tandjile)*  
M. Garrigues-Cresswell

Aspects contemporains de la mortalité au Cameroun septentrional  
*Contemporary aspects of mortality in Northern Cameroon*  
P. Gubry

The vocabulary of death in chadic and hamito-semitic languages  
*Le vocabulaire de la "mort" en langues tchadiques et chamito-sémitiques*  
D. Barreteau, D. Ibrizimow, H. Jungraithmayr

La mort et la parole chez les Mofu-Gudur (Cameroun)  
*Speaking about death among the Mofu-Gudur (Cameroon)*  
D. Barreteau

Peculiarities of the words "death" and "to die" in some Bole-Tangale languages  
*Les particularités des mots pour "mort" et "mourir" dans quelques langues Bole-Tangale*  
R. Léger

The image of the temporal world, death and eternal life in hausa homiletic verse  
*Les images de la vie terrestre, de la mort et de la vie éternelle dans les poèmes homilétiques hausa*  
S. Piłaszewicz

Table des matières

## AUTEURS

- C. Baroin  
CNRS, UPR 311  
1 place Aristide Briand  
92195 Meudon Cedex  
France
- D. Barreteau  
ORSTOM, LATAH  
72, route d'Aulnay  
93143 Bondy Cedex  
France
- N. David  
University of Calgary  
Department of Archaeology  
2500 Univ. Drive N.W.  
Calgary (Alberta)  
Canada T2N-1N4
- F. Dumas-Champion  
CNRS, URA 221  
27, rue Paul Bert  
94204 Ivry/Seine Cedex  
France
- M. Garrigues-Cresswell  
CNRS, UPR 191  
*Techniques et Cultures*  
27, rue Paul Bert  
94204 Ivry/Seine Cedex  
France
- J.G. Gauthier  
CNRS, UMR 9935  
*Anthropologie et écologie de  
l'alimentation*  
Université de Paris VII  
Laboratoire d'Anthropologie biologique  
2, place Jussieu  
75251 Paris Cedex 07  
France
- Ch. von Graffenried  
Rigoltingenstrasse 5  
3006 Berne  
Suisse
- P. Gubry  
ORSTOM, CEPED  
911 avenue Agropolis - BP 5045  
34032 Montpellier Cedex  
France
- A. Holl  
Université Paris X Nanterre  
Département d'Ethnologie et Préhistoire  
200, avenue de la République  
92001 Nanterre Cedex  
France

- D. Ibrizimow  
 Universität Frankfurt-Am-Main  
 Sprachwissenschaften Kettenhofweg 135  
 60054 Frankfurt-Am-Main  
 Allemagne
- C. Jouaux  
 191, rue du Faubourg Poissonnière  
 75009 Paris  
 France
- H. Jungraithmayr  
 Universität Frankfurt-Am-Main  
 Sprachwissenschaften Kettenhofweg 135  
 60054 Frankfurt-Am-Main  
 Allemagne
- R. Léger  
 Universität Frankfurt-Am-Main  
 Sprachwissenschaften Kettenhofweg 135  
 60054 Frankfurt-Am-Main  
 Allemagne
- J.F. Paris  
 Institut Français d'Archéologie Orientale  
 37, rue el-Cheikh Ali Youssef  
 BP Qasr ael-Aïny 11562  
 Le Caire (R.A.E.)  
 Egypte
- S. Piłaszewicz  
 University of Warsaw  
 Oriental Institute  
 Krakowskie Przedmiescie 26/28  
 00325 Warsaw  
 Pologne
- J. Sterner  
 University of Calgary  
 Department of Archaeology  
 2500 Univ. Drive N.W.  
 Calgary (Alberta)  
 Canada T2N-1N4
- W.E.A. van Beek  
 Université d'Utrecht  
 Département d'Anthropologie Culturelle  
 Heidelberglaan 2  
 NL - 3508 TC Utrecht  
 Pays-Bas
- J. van Santen  
 University of Leiden  
 Prinsenstraat 44  
 NL - 3581 JJ Utrecht  
 Pays-Bas
- J.F. Vincent  
 CNRS, EP 45  
*Dynamique religieuse et pratiques sociales  
 contemporaines*  
 Université de Clermont-Ferrand II  
 34, avenue Carnot  
 63006 Clermont-Ferrand  
 France

## INTRODUCTION

Catherine BAROIN  
Daniel BARRETEAU  
Charlotte von GRAFFENRIED

Le Réseau Méga-Tchad (Réseau international de recherches pluridisciplinaires dans le bassin du lac Tchad) a tenu à Paris, du 12 au 14 septembre 1990, son deuxième séminaire sur le thème de "La mort dans le bassin du lac Tchad", accompagné d'une exposition. Il était organisé par le Département Société, Urbanisation, Développement (SUD) et le Laboratoire d'Archéologie Tropicale et d'Anthropologie Historique (LATAH) de l'ORSTOM. Une soixantaine de participants venus d'Afrique, du Canada et de différents pays européens, ont participé aux débats.

L'originalité de ce séminaire, comme de l'ensemble des activités du réseau Méga-Tchad, est d'avoir adopté une démarche résolument pluridisciplinaire (archéologie, histoire, ethnologie, démographie, linguistique, littérature orale) pour tenter de faire une synthèse des connaissances sur cette région et de mesurer ainsi les évolutions dans le temps et dans l'espace.

La variété des modes d'inhumation, passés et présents, et des rites funéraires renvoie à l'histoire complexe de cette région. Dans ces sociétés encore très conservatrices, où les traditions n'évoluent que lentement, les funérailles représentent un phénomène social extrêmement important qui permet à chacun de se resituer dans son groupe de parenté ou avec ses alliés.

Des analyses ethno-archéologiques et ethno-linguistiques ont permis de faire le lien, d'une part avec l'archéologie et les données de la culture matérielle, d'autre part avec les interprétations des rituels et des faits de langage. Des constantes ainsi que des périodes et des aires culturelles commencent à se dessiner : cadavre replié en position fœtale, assis ou étendu ; cadavre enveloppé dans des peaux ou recouvert de bandelettes de coton, transporté par des forgerons-fossoyeurs ; culte des crânes dans la région de la Haute-Bénoué ; tombe conçue comme un grenier ou comme un utérus dans les monts Mandara ; tombe recouverte de multiples troncs d'arbres fichés dans le sol, dans la zone du Logone-et-Chari ; inhumation



de type islamique, ancien ou moderne ; statuts et modes d'inhumation particuliers pour les cas de male mort (mort violente, suicide, mort de jumeaux, de personnes jeunes, de femmes en couche, de lépreux, mort causée par la sorcellerie...). Toutes ces données se retrouvent à la fois dans les domaines de la culture matérielle, du social, du symbolique et du langage. Des aspects historiques et contemporains de la mortalité (causes et évolution) ont également été abordés par des démographes.

Un travail d'inventaire et de comparaison sur les modes d'inhumation, les rites funéraires et les croyances des sociétés dans le bassin du lac Tchad pourrait être envisagé ; il serait alors possible de concevoir une cartographie des différentes aires culturelles à partir des traits significatifs retenus dans ce domaine.

#### Liste des Actes des colloques et séminaires du Réseau Méga-Tchad

- Langues et cultures dans le bassin du lac Tchad* (Barreteau éd.), Paris, ORSTOM (Colloques et Séminaires), 1987, 217 p.
- Le milieu et les hommes : Recherches comparatives et historiques dans le bassin du lac Tchad* (Barreteau & Tourneux édés), Paris, ORSTOM (Colloques et Séminaires), 1988, 355 p.
- Relations interethniques et culture matérielle dans le bassin du lac Tchad* (Barreteau & Tourneux édés), Paris, ORSTOM (Colloques et Séminaires), 1990, 266 p.
- Forge et forgerons* (Moñino éd.), Actes du IVe Colloque Méga-Tchad (CNRS/ORSTOM), vol.1, Paris, ORSTOM (Colloques et Séminaires), 1991, 385 p.
- Les relations hommes-femmes dans le bassin du lac Tchad* (Echard éd.), Actes du IVe Colloque Méga-Tchad (CNRS/ORSTOM), vol. 2, Paris, ORSTOM (Colloques et Séminaires), 1991, 329 p.
- Du politique à l'économique : Etudes historiques dans le bassin du lac Tchad* (Boutrais éd.), Actes du IVe Colloque Méga-Tchad (CNRS/ORSTOM), vol. 3, Paris, ORSTOM (Colloques et Séminaires), 1991, 380 p.
- Datation et chronologie dans le bassin du lac Tchad - Dating and chronology in the lake Chad basin* (Barreteau et von Graffenried édés), Paris, ORSTOM (Colloques et Séminaires), 1993, 291 p.

# COUTUMES FUNÉRAIRES NÉOLITHIQUES ET POST-NÉOLITHIQUES, essai d'interprétation à partir des sépultures fouillées au Nord-Niger

François PARIS

## RÉSUMÉ

Les recherches menées depuis ces dix dernières années sur les sépultures du Sahara nigérien ont permis d'approcher certains rites funéraires du Néolithique et des périodes qui ont précédé l'islamisation de ces régions. Les restes sépulcraux n'apparaissent que pour les périodes récentes, et ils ne sont datés avec certitude, au Niger, qu'à partir de 5500 ans Av. J.-C. L'étude minutieuse des sépultures, qu'elles soient simples inhumations sans superstructure lithique sur site d'habitat ou avec construction à l'architecture plus ou moins élaborée (les tumulus), a permis de dégager certaines constantes et traits systématiques qui sont interprétés comme marqueurs de rites funéraires. En particulier, nous avons pu déterminer des orientations préférentielles selon les sites et les époques, constater que les femmes étaient généralement inhumées sur le côté gauche, les hommes sur le côté droit. Nous avons pu aussi fixer des limites territoriales et chronologiques à certains types de monuments funéraires.

*Mots-clés* : sépulture, monument funéraire, tumulus, coutume funéraire, néolithique, post-néolithique, Niger, Sahara.

## ABSTRACT

### NEOLITHIC AND POST-NEOLITHIC FUNERALS.

Archaeological research on preislamic burials led in the Niger Sahara, during the last ten years, allows us to characterize some Neolithic and post-Neolithic funeral rituals. Traces of burials appear only for the recent periods and they are reliably dated, in the Niger Sahara, only after 5500 BC. The study of the burials, simple graves without particular signs or more or less complex constructions of stones and earth (tumulus) allows us to propose some patent and systematic features, which are interpreted as markers of funeral rites. Preferential orientations of the corpse depend on sites and periods. Females were generally buried on their left side and males on their right side. The territorial and chronological limits for several typical funerary monuments of the Niger Sahara have also been determined.

*Keywords* : burial, funerary monument, tumulus, funeral rite, Neolithic, post-Neolithic, Niger, Sahara.

\*  
\* \*

### AVANT-PROPOS

L'étude des morts appartient à l'un des domaines privilégiés de l'archéologie, mais parler de la mort dans un séminaire où les ethnologues et les linguistes sont majoritaires place le préhistorien dans une situation ambiguë qui exige quelques précisions liminaires. Ainsi dans l'éditorial du numéro récent d'une revue consacré à la mort (I. Andreesco & M. Bacou 1990) s'interroge-t-on sur la frustration de l'archéologue, privé, quelle que soit la qualité des fouilles et des documents, de l'essentiel : "les paroles qui ont lancé un pont par-delà le néant et le silence et ont clamé l'indissoluble humanité de ces ossements retournant à la poussière". De même, pour Mircea Eliade (1976), le symbolisme des sépultures, abordé uniquement au niveau archéologique, nous est aussi inaccessible que celui d'une sépulture paléolithique. Ces deux conceptions sont révélatrices d'un réel malentendu sur le sujet, entre les chercheurs en sciences humaines travaillant sur les vivants d'une part et les archéologues d'autre part.

Cette "frustration de l'archéologue", qui est de fait celle de l'anthropologue, me paraît liée à une attente excessive, comme si l'archéologie pouvait avoir pour ambition de retracer l'ensemble des rites funéraires ou de donner une interprétation symbolique globale à partir de ses seuls documents. Ce n'est pas l'objet de notre démarche, dont l'objectif est d'abord de faire renaître ce qui, dans des cultures oubliées de l'histoire ou des mémoires, reste accessible à partir des quelques vestiges qui ont résisté au temps. Parmi ceux-ci, les restes funéraires sont en général riches de renseignements, et leur étude permet d'apporter d'utiles précisions sur ce que l'on sait de cultures humaines, généralement connues par leur seule technologie, sans pour autant se fourvoyer dans des développements symboliques et métaphysiques étayés par des références ethnographiques utilisées sans précautions. De tels développements traduisent le plus souvent la projection ou l'investissement excessif de l'archéologue qui engage aussi bien son affectivité que son intelligence dans une recherche qui confine alors à une quête personnelle (G. Quéchon 1971).

Ainsi nous ferons nôtres les propos de A. Leroi-Gourhan (1964) :

*"plutôt que de faire pour la vingtième fois l'inventaire de ce que l'homme préhistorique aurait pu avoir de commun avec le sauvage le plus admis comme tel, on se bornera ici à le laisser offrir ce qu'il a bien voulu nous léguer de lui même".*

Ces considérations ne doivent pas cependant laisser croire que l'archéologie funéraire se limite à la seule description des vestiges mis au jour ; lorsque les documents sont suffisamment nombreux, certaines constantes peuvent apparaître qui permettront de les proposer comme "rites" ou du moins coutumes funéraires caractéristiques.

## INTRODUCTION

Dans le cadre de cet exposé il n'est pas possible de traiter dans le détail plus de six millénaires d'histoire funéraire (F. Paris à paraître) ; on se limitera donc à en présenter les traits les plus significatifs en les illustrant par des photos de fouilles et quelques graphiques. La période étudiée commence à l'Holocène moyen ( $\pm 5500$  Av. J.-C.) pour se terminer vers 750 Av. J.-C. avec les premières manifestations de l'influence islamique. Cette influence se traduit dans le mode d'inhumation. Homme ou femme, enfant ou adulte, le mort est désormais toujours enterré étendu sur le côté droit, tourné vers l'est -la direction de la Mecque- tête au sud et pieds au nord.

On distingue deux grandes catégories de sépultures préhistoriques :

- Les inhumations en pleine terre, sur site d'habitat, sans superstructure lithique sont les plus anciennes. Elles sont très probables dès 7500 Av. J.-C., au Néolithique ancien (Tamaya Mellet) mais c'est vers 5500 Av. J.-C. (Takene Bawat) qu'elles sont datées de façon certaine.
- Les monuments funéraires, constructions plus ou moins élaborées de pierres et de terre, moins récents qu'on ne le pensait, traduisent une influence d'origine septentrionale, dont les manifestations les plus reculées remontent vers 3750 ans Av. J.-C. pour le nord-est du Niger.

Géographiquement, notre zone d'étude ne concerne que la partie nord-occidentale du bassin tchadien (les régions du Ténéré du Tafassasset et de l'est de l'Aïr) mais c'est dans les plaines de l'Ighazer, où elles sont les mieux préservées, que nous irons chercher des exemples de sépultures en pleine terre sans superstructure lithique.

### Les sépultures sans superstructure lithique

Pendant le Néolithique du Sahara méridional, contrairement à l'opinion d'H. Lhote (1967) et malgré les apparences, les morts n'étaient pas simplement abandonnés parmi les autres déchets domestiques. Pour des sépultures souvent mises au jour par l'érosion (photo 1)\* seule la façon dont les corps ont été enterrés permet d'affirmer qu'il y a eu inhumation intentionnelle selon un rituel. Pour cela nous avons relevé systématiquement et autant que possible la position des squelettes, leur orientation et leur appartenance sexuelle. Ainsi, lorsque certains paramètres se répéteront de façon significative, pourra-t-on les considérer comme "rites", ou plutôt comme marqueurs d'un rituel caractérisant une culture funéraire, pour le lieu et la période considérée.

Les quatre sites étudiés appartiennent au Néolithique final, leur âge moyen étant compris entre 2600 et 1900 Av. J.-C. ; Chin Tafidet et In Tuduf se trouvent dans la région occidentale de l'Ighazer (carte 1), les autres au sud de l'Aïr, non loin d'Agadez, à Afunfun, au pied de la falaise de Tigidit (F. Paris 1984).

---

\* cartes, figures et photos hors-texte en fin d'article, dans l'ordre.

Dans tous les cas les squelettes sont en décubitus latéral, plus ou moins repliés, allant d'une attitude contractée à demi-fléchie. Les déterminations sexuelles ont montré que les squelettes féminins étaient significativement plus nombreux sur le côté gauche, les masculins sur le côté droit. Le report, pour chaque site, de l'orientation des corps sur une rose des vents (figure 1) montre que les morts n'étaient pas disposés au hasard. En regroupant ces orientations par secteur, avec une limite de  $\pm 30^\circ$  par rapport à la direction magnétique -valeur qui correspond d'une part aux variations extrêmes des azimuts de lever de soleil aux solstices sous nos latitudes ( $20^\circ\text{N}$ ), d'autre part à l'incertitude de l'orientation au moment de l'inhumation- il est possible de comparer les sites entre eux (figure 2). Afunfun se démarque nettement des autres sites par son orientation préférentielle vers le nord (plus de la moitié). Par contre, tous les autres montrent une évidente prédilection pour l'est. Il ne semble pas y avoir d'orientation préférentielle selon le sexe.

Les sépultures sahariennes se caractérisent par la rareté et la pauvreté -du moins à nos yeux- des parures des défunts et surtout du mobilier funéraire, la plupart du temps inexistant. Les sites de la région d'Afunfun se particularisent par le dépôt de poteries indiscutablement associées aux sépultures, ainsi que -mais plus rarement- de hache(s) polie(s), de coquille(s) d'unio ou de quartier de petit ruminant (photo 2). Les poteries ne se distinguent pas de la vaisselle céramique "quotidienne" trouvée sur les autres sites néolithiques de la région et l'interprétation de telles offrandes est délicate (Reichel-Dolmatoff 1967).

Rien ne permet de considérer les quelques parures trouvées sur l'ensemble des sites comme spécifiquement funéraires. Il semblerait plutôt que le défunt (ou la défunte) était enterré avec les bijoux qu'il portait lors de son décès.

### **Les sépultures monumentales**

Les monuments funéraires apparaissent vers 3750 ans Av. J.-C. au Niger septentrional. A côté des simples tas de pierres plus ou moins coniques, existent des formes plus complexes dont la répartition régionale traduit des implantations territoriales particulières. Les principales architectures de cette époque sont les tumulus à couloir et enclos (TCE), les tumulus en croissant (TEC), et les plates-formes cylindriques surbaissées. Vers 1900 Av. J.-C. les tumulus à cratère (TAC) et les monuments à alignements (MAA) font leur premières apparitions et supplantent peu à peu les formes plus anciennes. Toutes ces architectures seront progressivement délaissées avec l'adoption de la religion musulmane, à partir du VIII<sup>ème</sup> siècle de notre ère.

### **Les Tumulus à couloir et enclos**

Ces monuments, complexes et spectaculaires, (photo 3 et figure 3a) sont plus connus sous le nom de "monument en trou de serrure" évocateur de leur forme, en plan. Il faut cependant lui préférer l'appellation "tumulus à couloir et enclos (elliptique)" de Voinot (1908), tout aussi évocatrice, qui présente de surcroît l'avantage de les décrire de manière exacte et objective. Les TCE

découverts au Niger en 1980 (F. Paris 1985) non loin du pic Emi Lulu constituent à ce jour l'extension la plus méridionale de ces monuments, dont la répartition géographique est bien définie (H. Lhote 1967, M. Milburn 1976-77). On les trouve principalement sur les plateaux du Tassili n'Ajjers et ses pourtours immédiats et ils couvrent *grosso-modo* une région limitée au nord et à l'ouest par les reliefs du Hoggar et du Tassili du Hoggar. Il s'agit donc de monuments qui appartiennent plutôt au domaine du Sahara central que méridional. Ils sont généralement attribués aux périodes protohistoriques et même plus précisément aux Garamantes conducteurs de chars (Camps 1980), mais les datations radiométriques que nous avons obtenues permettent de les situer entre 4300 et 3200 Av. J.-C. La complexité de ces tombeaux peut laisser penser qu'ils étaient réservés, sinon à la classe dirigeante, du moins à des privilégiés inhumés avec un rituel très codifié. L'orientation vers l'est, que ce soit du monument ou du corps, est de rigueur (figure 4a). L'inhumation se fait dans une fosse généralement exigüe (photo 4), dans une position qui implique le ligotage du cadavre. On ne trouve ni parure ni offrande, dans la fosse comme dans le tumulus, rien non plus dans le couloir ou à l'intérieur des enceintes. Seule l'architecture du monument, dont les dimensions au Niger sont comprises entre 12 et 20 m mais peuvent atteindre 150 m en Algérie, traduit l'importance de la personne inhumée. Enfin, selon nos résultats, il s'agit de sépultures exclusivement masculines.

#### Les tumulus en croissant (TEC)

Ces constructions appartiennent à la grande famille des monuments à bras, bien connue dans l'ensemble du Sahara, de la Mauritanie au Fezzan ; ceux du Niger appartiennent à la catégorie des croissants en relief. Signalés dans tout le nord-ouest du Niger (M. Milburn 1988, F. Paris 1985), les TEC sont aussi nombreux dans le nord de l'Aïr. Leurs dimensions sont variables, entre 10 et 50 m de corde, mais la conception de base de ces monuments est la même (photo 5 figure 3b). La ligne qui rejoint les deux extrémités de la construction est toujours de direction nord-sud mais il arrive que la partie concave soit tournée vers l'ouest, bien que l'est soit l'orientation la plus fréquente. Les fouilles que nous avons effectuées nous ont permis de les situer entre 3300 et 1900 Av. J.-C., au Niger. A l'exception de Tamaya Mellet, où sept individus d'âges divers ont été inhumés simultanément, il s'agit de sépultures individuelles. Tous les corps reposent à même le sol ou dans une petite cuvette (photo 6), en décubitus latéral très fléchi, fléchi ou demi-fléchi. Des différences apparaissent dans les orientations (figure 4a) ; lorsque les monuments sont ouverts vers l'est, les corps sont placés sur le côté droit, tête au sud tourné vers l'est ; ceux dont la détermination sexuelle a été possible sont tous des squelettes masculins. Les choses sont un peu moins simples pour les croissants ouverts vers l'ouest. Pour les trois que nous avons fouillés les corps sont tournés vers l'ouest, mais les dispositions diffèrent. On ne peut donc conclure, avec les éléments dont nous disposons, à une règle générale d'inhumation. La seule constante paraît être la disposition du corps, tourné dans tous les cas dans le sens de l'ouverture du monument ; on peut

encore avancer l'hypothèse que les TEC ouverts à l'est seraient réservés aux hommes, ceux ouverts à l'ouest l'étant aux femmes, mais dans ce dernier cas avec un moindre degré de certitude. Enfin on constate l'absence totale de parures et d'offrandes.

### Les plates-formes

Le dernier des groupes de monuments funéraires caractéristiques du Néolithique est celui des plates-formes cylindriques surbaissées (photo 7), dont la surface peut être soigneusement gravillonnée (PSG) ou non (PSP). Elles sont parfois dénommées "chouchet", ce qui est une erreur terminologique (J.D Clark 1970). Ces plates-formes apparaissent vers 3800 Av. J.-C. et ont perduré assez longtemps, jusqu'à 1200 Av. J.-C. environ. Elles ont des dimensions petites à moyennes, comprises entre 3 et 9 m de diamètre et sont, par endroits, regroupées en petits cimetières. Il faut aussi rattacher à cette famille les grands tumulus surbaissés en plate-forme (PTS) souvent construits à flanc de colline et confondus avec des cercles du fait de leur ensablement. Ils se rencontrent le long de la bordure orientale de l'Air, plus rarement dans le massif ; on en voit aussi dans la partie occidentale où ils sont plus tardifs.

Les deux ensembles de plates-formes que nous avons plus particulièrement étudiés sont ceux d'Iwelen et Adrar Bous. Il s'agit de sépultures individuelles, en fosse (photo 9). La position la plus fréquente est le décubitus latéral fléchi ou très fléchi. A Adrar Bous, tous sauf un -d'ailleurs identifié comme féminin- reposent sur le côté droit et les douze qui ont pu être déterminés sont masculins. A Iwelen en revanche, la proportion des inhumés sur le côté gauche est plus forte. Nous expliquons cette différence -qui se traduit aussi dans les orientations- par l'adoption, à Iwelen, de coutumes funéraires nouvelles, empruntées à la culture des tumulus à cratère (Paris 1990). A Adrar Bous, qui représente un bon exemple de la situation antérieure, néolithique, on constate que les corps sont préférentiellement disposés tête au sud (figure 4a). En outre ces monuments sont beaucoup plus souvent destinés aux hommes qu'aux femmes, ainsi que nous l'avions déjà remarqué, pour cette période, dans les tumulus à couloir et enclos et ceux en croissants. Les parures bien que rares, ne sont pas totalement absentes, et nous avons deux exemples de dépôt intentionnel de poteries à Iwelen comme à Adrar Bous.

### Les tumulus à cratère

Nous abordons maintenant les dernières architectures préislamiques (carte 2) qui se manifestent vers 1900 Av. J.-C. Les plus récentes, datées soit par le radiocarbone (F. Paris sous presse) soit par leur mobilier, sont contemporaines des premières inhumations musulmanes. Les tumulus à cratère (TAC), caractérisés par une dépression sommitale en forme de cuvette (photo 10), sont maintenant bien connus par les campagnes de fouilles menées à Iwelen entre 1980 et 1984 qui ont permis, pour la première fois, de cerner un ensemble culturel défini par un site d'habitat, un art rupestre

(Roset 1984) et des coutumes funéraires (Paris 1990). Ces TAC se rapportent à l'épisode des chars de la période libyco-berbère de l'art rupestre saharien. Les inhumations sous tumulus à cratère se distinguent de celles qui les ont précédées par la plus grande fréquence des parures et du mobilier funéraire et surtout le plus grand nombre de femmes et d'enfants que l'on y trouve. Les squelettes sont pour la plupart orientés tête vers l'est, en position toujours fléchie, mais moins contractée (photo 11 et figure 4b). Ceci est probablement dû au mode de sépulture, le corps étant déposé sur un sol aménagé (lissé à l'eau) ou sur une natte, puis recouvert de pierres disposées en encorbellement pour ne pas l'écraser. Le mobilier funéraire est principalement constitué de poteries déposées -entières ou brisées- près des squelettes ou dans la masse de la construction ou encore à l'extérieur, au pied de celle-ci. Ces dépôts ne sont pas systématiques : 14 pour 35 TAC fouillés. Une boule d'ocre et un gros morceau de charbon situés près d'une molette (sépulture n°39 à Iwelen) pourraient indiquer l'usage de colorants dans le cérémonial funéraire. Etant donné leur présence épisodique, ces objets doivent être considérés non pas comme des offrandes, mais plutôt comme des ustensiles abandonnés à la fin des rites de sépulture, tantôt près du corps du défunt, tantôt hors de la tombe. Les parures concernent autant les hommes, les femmes que les enfants.

### Les monuments à alignement

Les monuments à alignement n'ont été identifiés que récemment. Il s'agit de l'architecture funéraire la plus complexe, avec les TCE. Ils se caractérisent par un alignement nord-sud de petites tours disposées à l'est d'un tumulus ou d'une bazina ; ces derniers sont entourés d'un cercle où est construit, à l'ouest, un petit ciste (figure 3c et photo 12). L'alignement est parfois remplacé par une murette. Leur chronologie est tout à fait comparable à celle des tumulus à cratère mais leur aire géographique diffère. On les trouve le long de la bordure ouest de l'Air, dans le bassin de l'Ighazer wan Agadez et une partie de l'Azawagh (Tamaya Mellet).

L'état de conservation des squelettes est désastreux ; de plus, les bazina étant de par leur construction faciles à piller, les profanations sont nombreuses. Il est donc difficile de cerner les modes d'inhumation mais il semblerait que là encore les femmes étaient aussi considérées que les hommes. Cependant les déterminations manquent pour être affirmatif. Nous ne pouvons nous prononcer pour les enfants, mais il n'est pas exclu que certains petits MAA dans lesquels nous n'avons rien retrouvé, soient des sépultures d'enfant (comme à Tiridalen-Shin Wasandan, Paris 1984). L'orientation des corps paraît être nord-sud dans son ensemble. L'orientation des monuments est plus sûre que celles des corps aussi l'a-t-on préférée à celles des squelettes pour les graphes comparatifs (figure 4b). Comme à Iwelen, on trouve des squelettes avec parures, parfois en cuivre voire en fer. Les dépôts de céramiques paraissent moins fréquents.



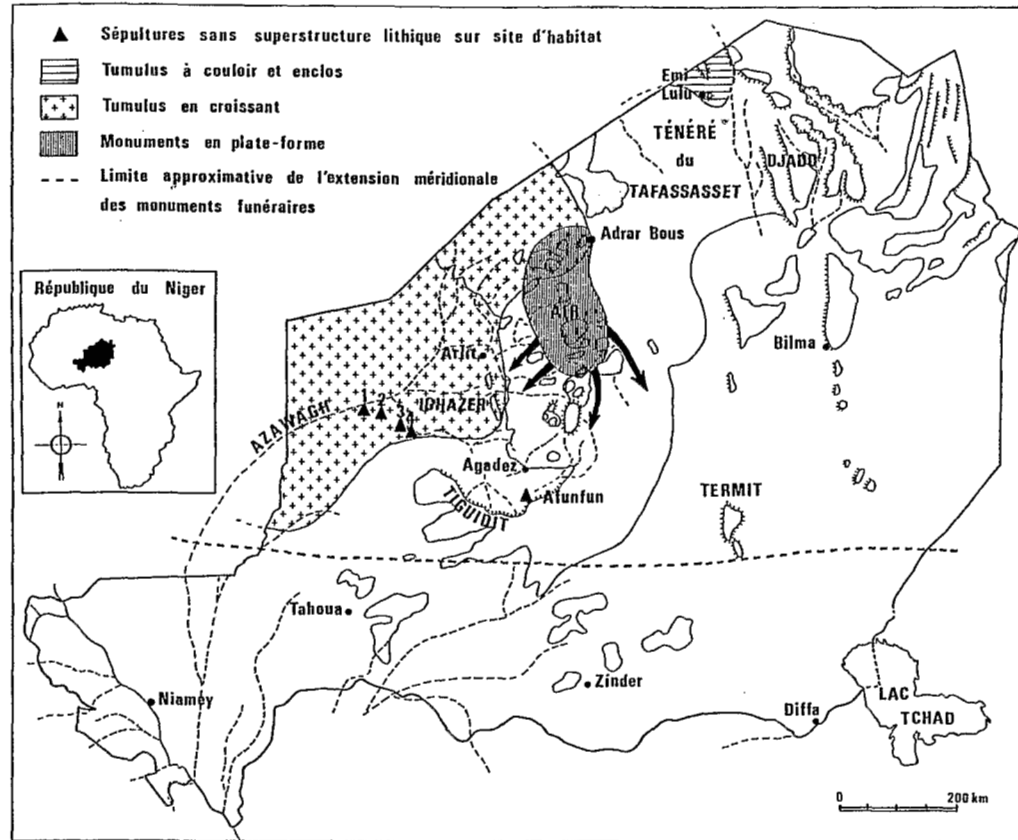
## LES SÉPULTURES EN MARGELLE DE PUIITS

Les trois sépultures de ce type (photo 13) que nous avons fouillées, à Mammanet, ont montré des inhumations conformes aux coutumes musulmanes. L'une d'entre elles a été datée du tout début du 8ème siècle de notre ère ; ces tombes constituent donc la preuve archéologique d'une islamisation précoce du nord de l'Aïr (Paris *et al.* 1986). Les margelles sont nombreuses aussi dans le Hoggar où elles ont été fouillées par Reygasse (1950), qui les appelle parfois "Chouchet". Elles seront peu à peu abandonnées pour des tombes plus simples, plus conformes aux canons de la nouvelle religion. Cependant, pour certains personnages exceptionnels -que la tradition vénère comme saints- on a parfois construit des tombeaux qui rappellent l'antique tradition des monuments funéraires. De même peut-on se demander si l'habitude d'abandonner les poteries ayant servi à la toilette mortuaire et aux diverses ablutions n'est pas une survivance de certains rites préislamiques.

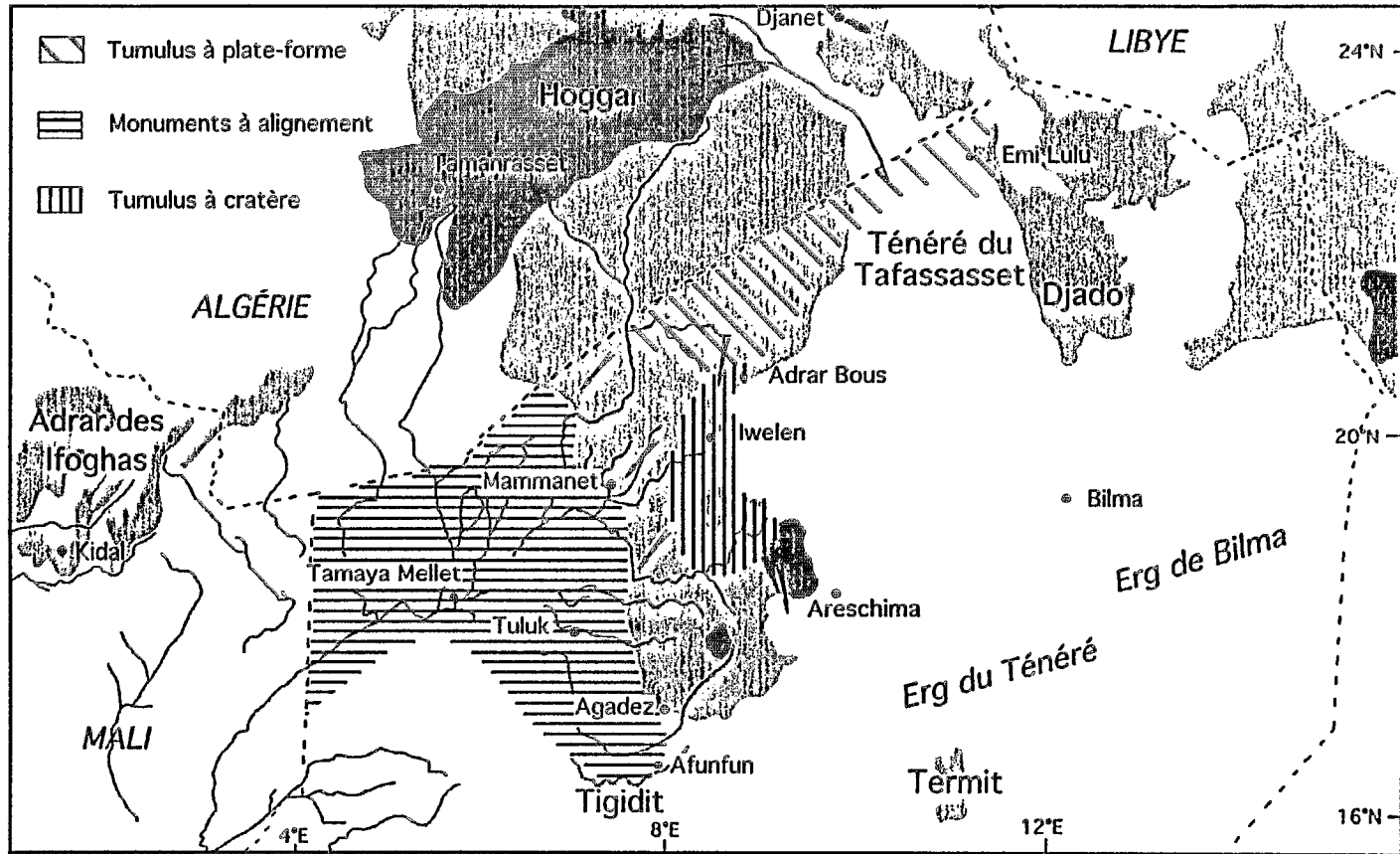
### CONCLUSION

Ce panorama rapide sur les exemples les plus significatifs des coutumes funéraires du Niger septentrional, pour les six millénaires qui ont précédé son islamisation, permet néanmoins de poser quelques jalons. Tout d'abord, au Néolithique ancien, les sépultures en pleine terre, bien qu'attestées, sont peu connues ; c'est donc sur des sites du Néolithique final que des coutumes funéraires ont pu être établies. La distinction entre hommes et femmes, par le côté sur lequel repose le corps, se constate sur la plupart des sites et doit traduire une réalité sociale très forte. Les enfants aussi étaient inhumés, mais leurs squelettes ayant moins résisté à l'érosion, ceux restés en place sont très rares et la plupart du temps seuls quelques éléments épars signalent leur présence. Il existe des orientations préférentielles -qui peuvent traduire le statut du défunt (Desplagnes 1907)- mais les données sont insuffisantes pour avancer des hypothèses. L'idée que les Néolithiques se faisaient de l'au-delà et les rites de passage ne se traduisent pas par la richesse du mobilier funéraire ni des parures. Est-ce le fait de populations pauvres ou austères ou une conception de l'autre-vie qui n'impose pas de riche viatique ? J'inclinerais plutôt pour la seconde proposition puisque dans l'ensemble les monuments funéraires néolithiques, qui traduisent un certain élitisme, sont eux aussi dépourvus de mobilier. Au début du deuxième millénaire avant notre ère cette situation change : les tombes monumentales sont désormais destinées autant aux hommes qu'aux femmes et aux enfants, les parures sont plus fréquentes, ainsi que les dépôts funéraires. Il s'agit très certainement sinon d'une autre conception fondamentale de la société, du moins d'une autre mentalité, qui se traduit aussi par l'abandon de l'inhumation en fosse et par des positions moins contractées. Restent de nombreuses questions qui ne peuvent être ici abordées, en particulier les relations entre les sociétés sédentaires qui inhumant leurs morts en pleine terre, dans le village ou à sa proche périphérie et les sociétés nomades ou semi-nomades qui ont construit, tels des emblèmes, leurs tombeaux sur l'ensemble de leur territoire.

ORSTOM, Le Caire, Egypte

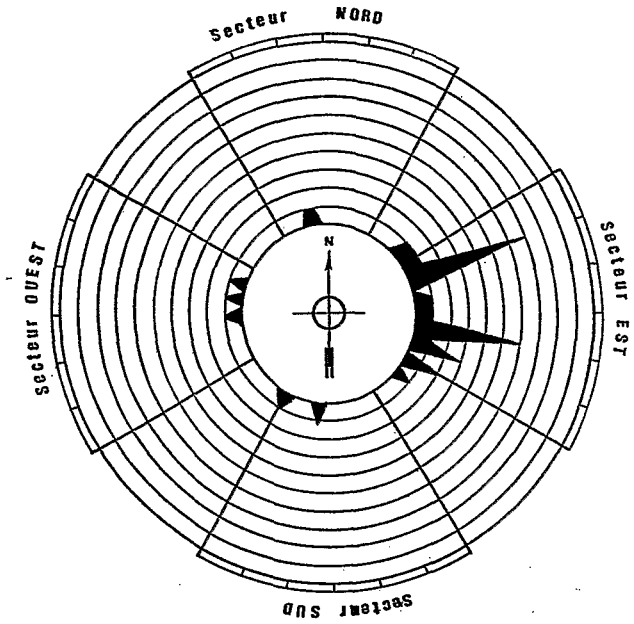


Carte 1 : Principaux sites d'habitat avec sépultures sans superstructure lithique (1 = Takene Bawat, 2 = Tamaya Mellet, 3 = In Tuduf, 4 = Chin Tafidet) et aires de répartition des architectures funéraires caractéristiques du Néolithique.



Carte 2 : Aires de répartition des architectures funéraires caractéristiques du Post Néolithique.

in Tuduf



in Chin Tafidet

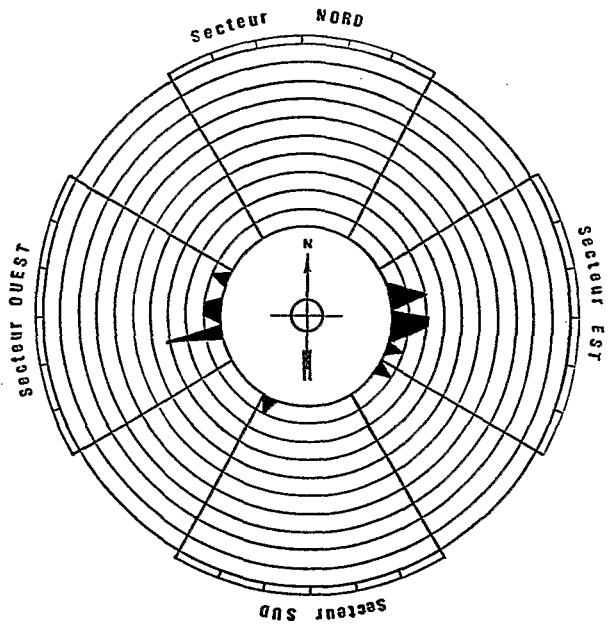
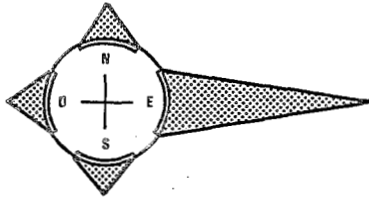
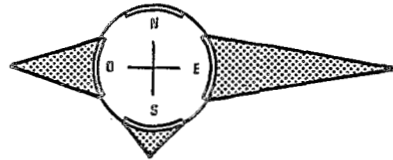


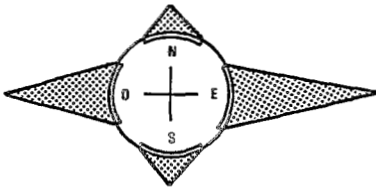
Figure 1 : Deux exemples de distribution des orientations individuelles dans les sépultures en pleine terre du Néolithique final de l'Ighazer wan Agadez (In Tuduf et Chin Tafidet).



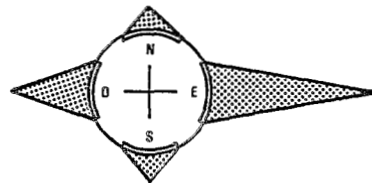
**In Tuduf 1 (N=38)**



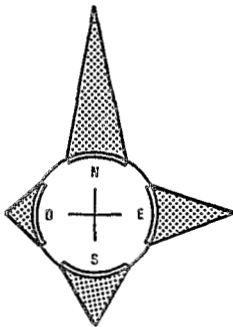
**In Tuduf 3 (N=31)**



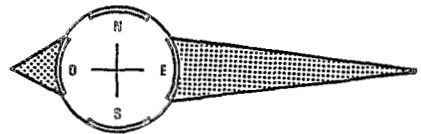
**Chin Tafidet (N=52)**



**Ighazer (N=121)**



**Afunfun (N=25)**



**Hassi el Habiod (N=24)**

Figure 2 : Orientations, en pourcentage et par secteur préférentiel, des sépultures sans superstructure lithique des principaux sites étudiés de l'Ighazer wan Agadez. Le graphe Ighazer représente l'ensemble des sites de l'ouest Ighazer, le graphe Hassi el Habiod est obtenu à partir des chiffres donnés par O. Dutour (1989).

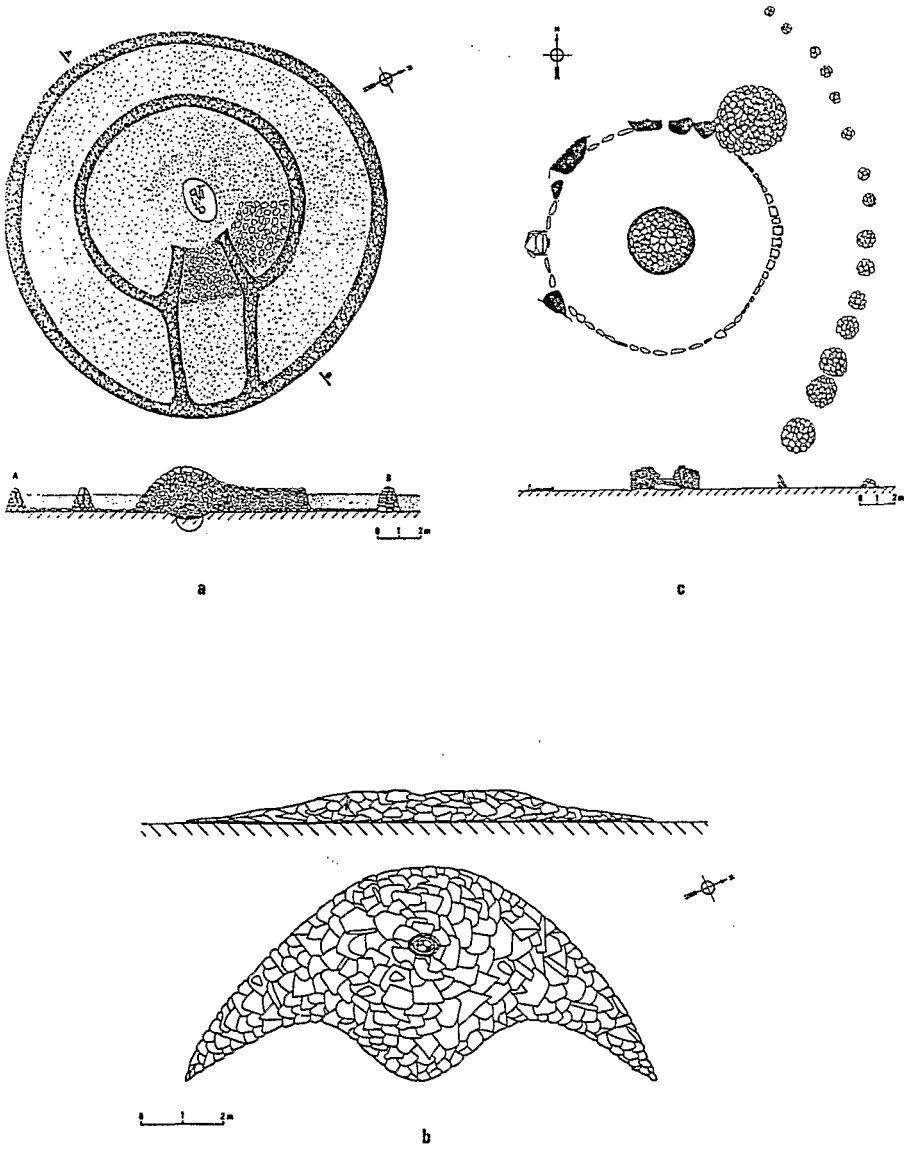


Figure 3 : a) plan d'un tumulus à couloir et enclos,  
 b) tumulus en croissant,  
 c) bazina à alignement de tour.

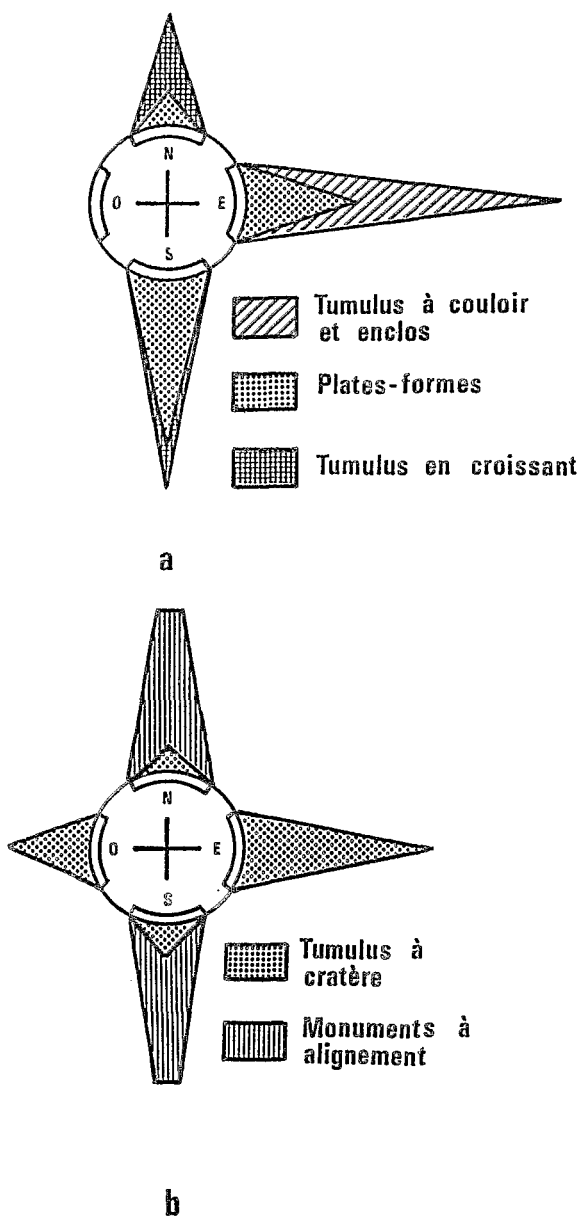


Figure 4 : Orientations, en pourcentage et par secteur préférentiel, des corps inhumés sous monument funéraire. a) sépultures néolithiques, b) post-néolithiques (pour les monuments à alignement, l'axe nord-sud est l'axe privilégié ; étant donné le faible effectif des mesures sûres, les orientations ont été réparties moitié au sud moitié au nord).

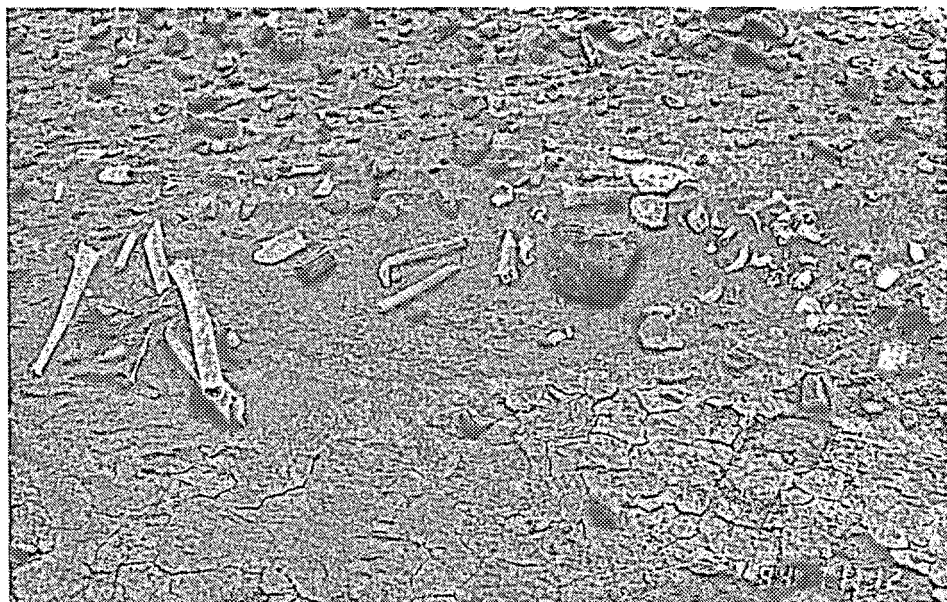


Photo 1 : Sépulture humaine mise au jour par l'érosion, sur le site de Chin Tafidet.

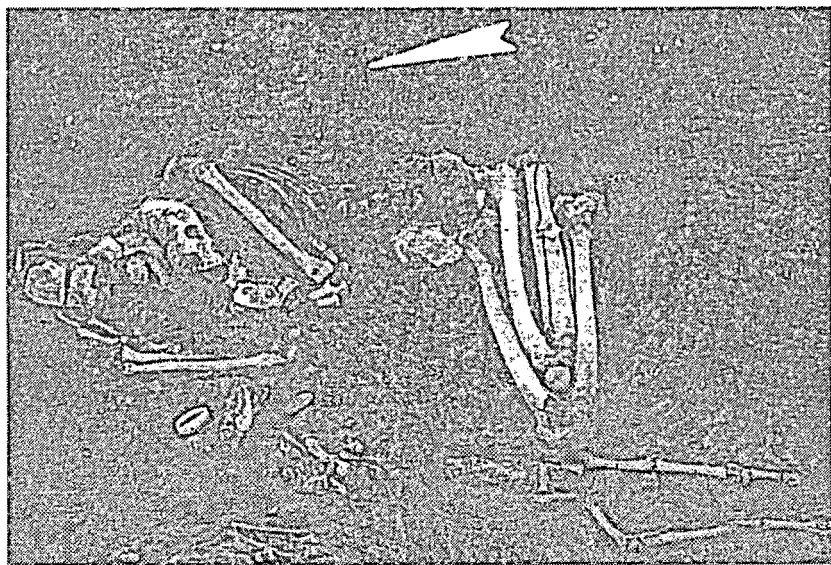


Photo 2 : Afunfun Tag 12, sépulture avec dépôts funéraires. On remarque un affûtoir, une hache polie et le squelette d'un petit ruminant étendu devant le corps du défunt. Ces offrandes étaient recouvertes par les tessons de 2 poteries brisées. Le crâne humain que l'on voit posé sur la poitrine du mort provient du remaniement d'une sépulture antérieure.



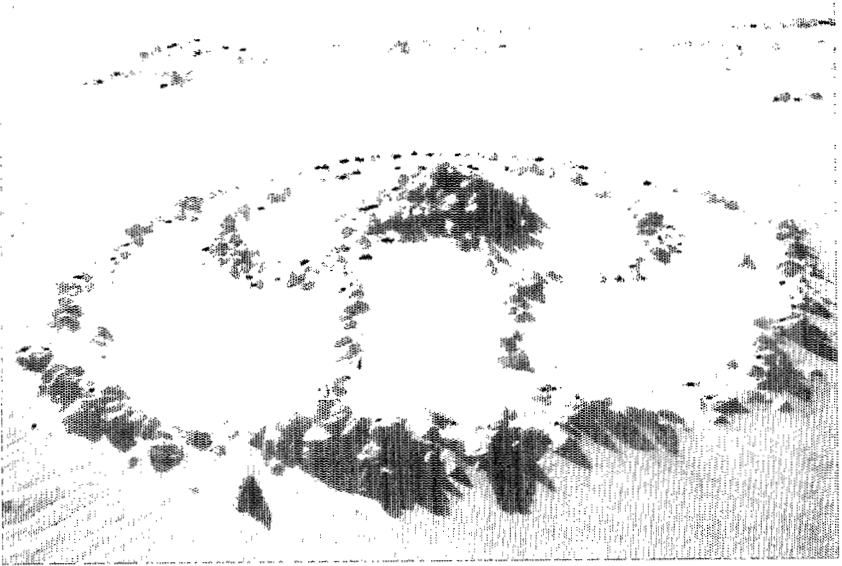


Photo 3 : *Tumulus à couloir et enclos de la région d'Emi Lulu, fortement ensablé (longueur = 13 m).*



Photo 4 : *Inhumation en fosse, d'un tumulus à couloir et enclos.*



Photo 5 : *Tumulus en croissant situé au nord de l'Adrar Bous (corde nord-sud = 15 m).*

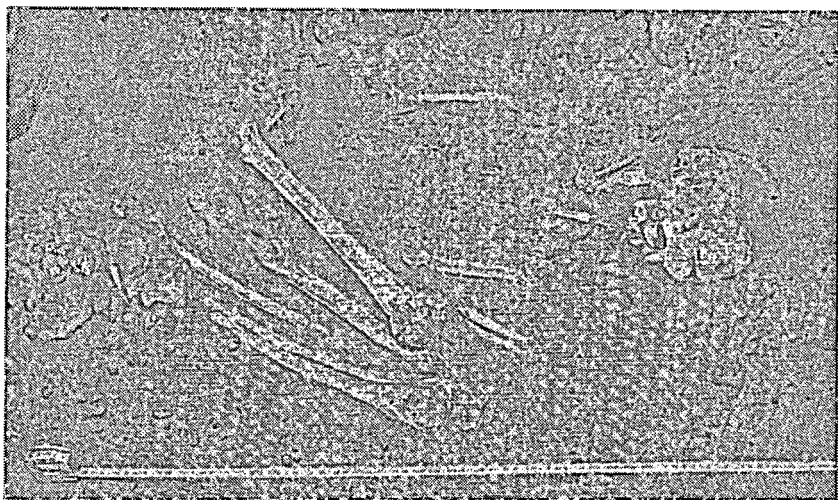


Photo 6 : *Squelette reposant directement sur le sol, provenant d'un tumulus en croissant daté de  $3520 \pm 170$  BP ; le corps est orienté nord-sud, tête au nord.*



Photo 7 : Plate-forme gravillonnée de la région d'Iwelen (diamètre 5,20 m).

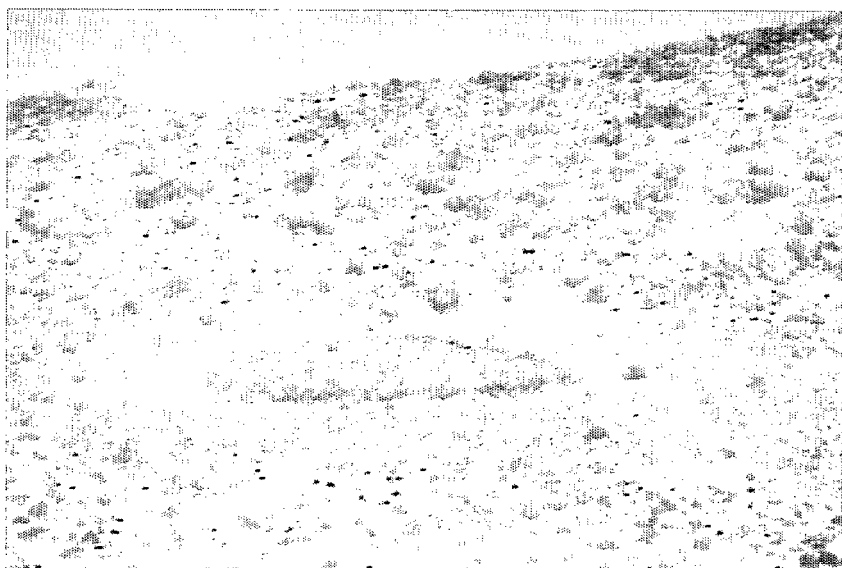


Photo 8 : Adrar Bous, tumulus en plate-forme surbaissé de dimension relativement modeste (diamètre = 11 m).

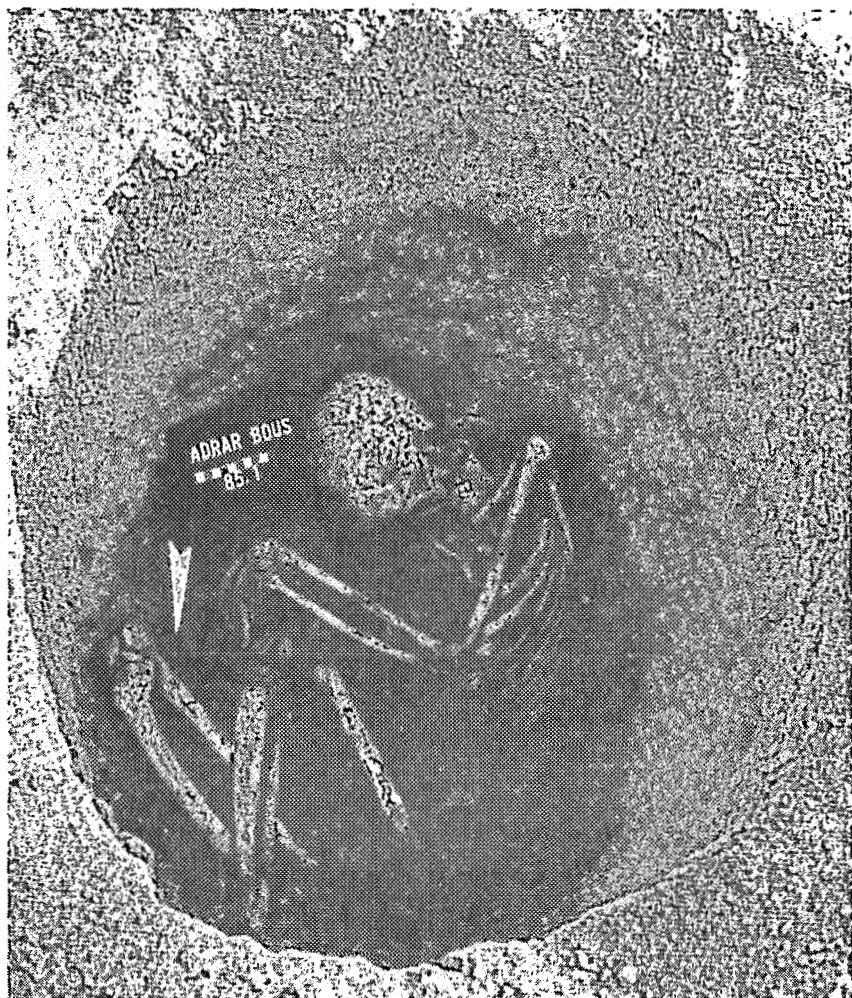


Photo 9 : Inhumation en fosse, d'une plate-forme gravillonnée fouillée à Adrar Bous, datée de  $4080 \pm 200$  BP.

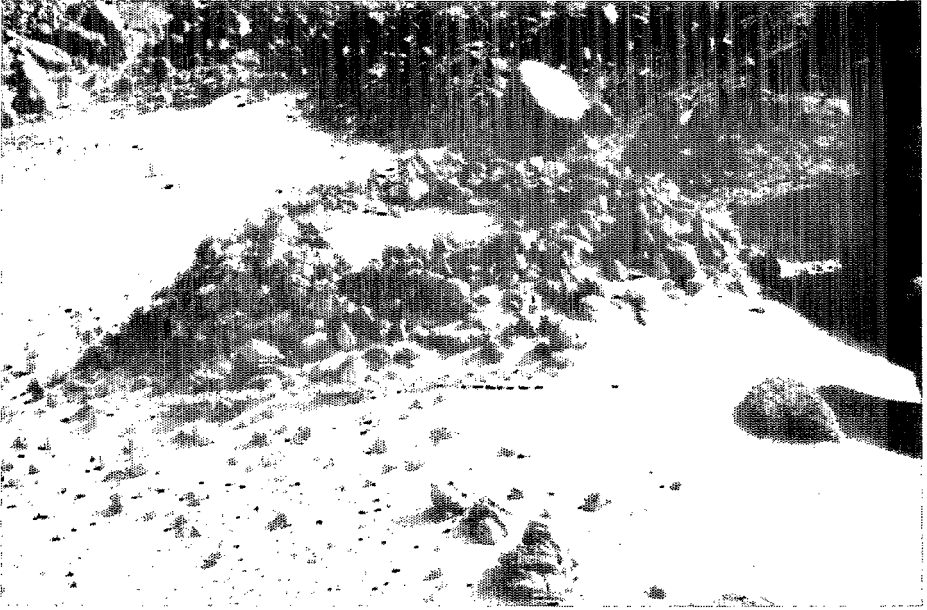


Photo 10 : *Tumulus à cratère de la région d'Iwelen (tombe n°15) de 7,20 m de diamètre.*

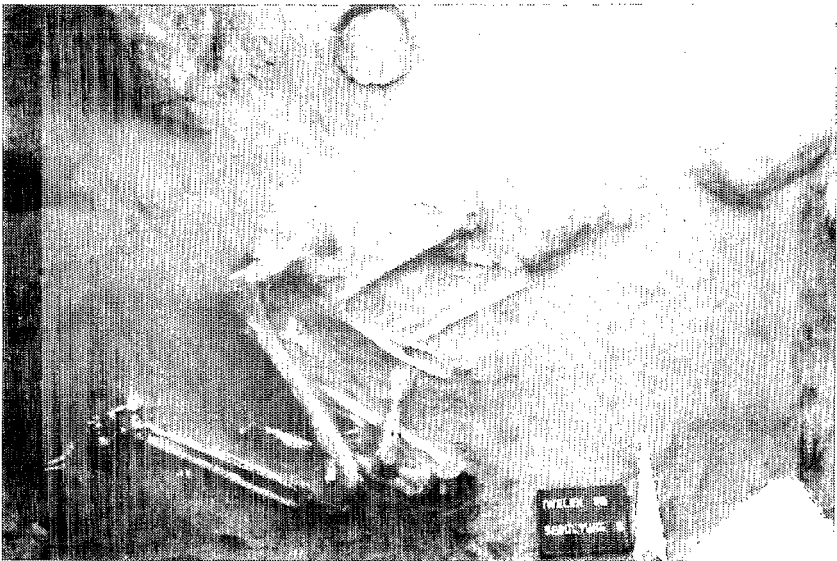


Photo 11 : *Iwelen, tumulus à cratère n° 5, inhumation sur un lit végétal avec poterie déposée entière derrière le défunt (2485 ± 200 BP).*



Photo 12 : Mammanet, bazina à alignement de petites tours.

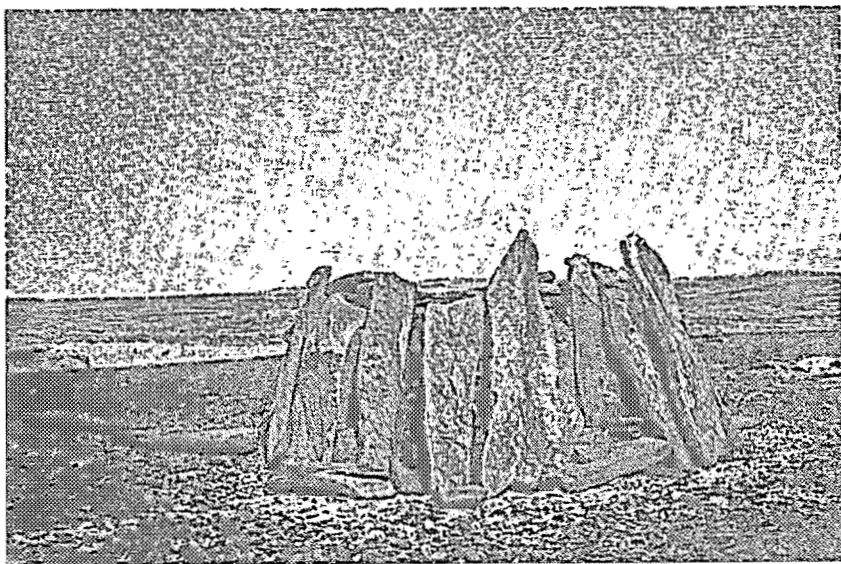


Photo 13 : Mammanet, sépulture islamique en margelle de puits datée de  $1280 \pm 60$  BP.

## BIBLIOGRAPHIE

- ANDREESCO I. & M. BACOU, 1990. "Editorial", *Cahiers de Littérature Orale*, n°27, INALCO.
- CAMPS G., 1980. *Berbères, aux marges de l'Histoire*, Toulouse, Ed. des Hespérides, 350 p.
- CLARK J.D., WILLIAMS A.J. & A.B. SMITH, 1973. The geomorphology and archaeology of Adrar Bous, central Sahara: a preliminary report, *Quaternaria*, XVII, Roma : 245-297.
- DESPLAGNES L., 1907. *Le plateau central nigérien, une mission archéologique et ethnographique au Soudan français*, Paris, Larose, 507 p.
- DUTOUR O., 1989. *Hommes fossiles du Sahara, peuplements holocènes du Mali septentrional*, Paris, CNRS, 342 p.
- ELIADE M., 1989 (1976). *Histoire des croyances et des idées religieuses*, t.1, De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis, Paris, PAYOT, 496 p.
- LEROI-GOURHAN A., 1990 (1964). *Les religions de la préhistoire*, Paris, Quadrige/PUF, 156 p.
- LHOTE H., 1967. Les tumulus du Tassili n'Ajjer, à propos d'un ouvrage récent, *Tr.I.R.S.*, XXVI : 13-132.
- MILBURN M., 1976-1977. On the KeyholeTombs (monument en trou de serrure) of Central Sahara, Tripoli, *Libya Antiqua*, XIII-XIV : 385-390.
- MILBURN M., 1988. A typological enquiry into some dry-stone funerary and cult monuments of the Sahara (Mauritania, Morocco, and N.W. Niger), *Sci.Reviews Arid Zone Res.* 6 : 1-126.
- PARIS F., 1984. *Les sépultures du Néolithique final à l'Islam*, Etudes Nigériennes n°50, 233 p.
- PARIS F., 1985. Sépultures et rites funéraires holocènes du Nord Niger, *Climat et Développement, Actes & Séminaires*, Bondy, ORSTOM : 30-33.
- PARIS F., ROSET J.P. & J.F. SALIEGE, 1986. Une sépulture islamique ancienne de l'Air, Paris, *C.R. Acad. Sc.*, note présentée.
- PARIS F., 1990. Les sépultures monumentales d'Iwelen (Niger), *Journal des Africanistes*, 60 (1) : 47-74.
- PARIS F., (sous presse). Une sépulture préislamique récente de l'Air, *L'Homme du Maghreb et son Environnement depuis 100000 ans*, Actes du colloque de Maghnia (1989), 6 p.
- QUECHON G., 1971. Vers une préhistoire de la mort, *Science et Avenir*, n° sp. hors.sér. (7) : 85-95.
- REYGASSE M., 1950. *Monuments funéraires préislamiques de l'Afrique du Nord*, Paris, A.M.G., 130 p.
- REICHEL-DOLMATOFF C., 1967. Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Marta, Razon y Fabula, *Revista de la Universidad de los Andes*, n°1, 1967 : 57-72.
- ROSET J.P., 1984. Iwelen, un site archéologique de l'époque des chars dans l'Air septentrional, au Niger, *Colloque Libya antiqua*, Paris, UNESCO.
- VOINOT L., 1908. Notes pour servir à l'ethnographie ancienne du Sahara central. *B. Soc.de Géogr. et d'Arch. d'Oran*, XXVIII : 325-368.

# APPRIVOISER LA MORT, S'APPROPRIER L'ESPACE : LES CIMETIÈRES COMME ENJEU

Augustin HOLL

## RÉSUMÉ

Où enterrer ses morts, au sein de l'espace domestique, dans la "brousse", dans un cimetière et à proximité de qui ? Comme le suggère cette interrogation et face à la diversité des options possibles, les sociétés protohistoriques de la plaine tchadienne ont choisi des modalités d'inhumation qui ont varié dans le temps, partant de l'enterrement en tombes isolées disposées au sein des unités domestiques au cours des périodes les plus anciennes, à la mise en place des aires d'inhumation spécialisées, les cimetières, à partir de 1500 AD. Dans cet article nous nous interrogeons sur les raisons sociales qui ont pu conduire à une telle partition de l'espace communautaire. Il apparaît alors que, dans un contexte de recolonisation et de compétition entre groupes structurés autour de cités fortifiées, les cimetières matérialisent l'identité communautaire et traduisent métaphoriquement l'enracinement collectif et l'appropriation du territoire.

*Mots-clés* : Sociétés protohistoriques, plaine tchadienne, recolonisation, tombes, cimetières, cités fortifiées.

## ABSTRACT

### TAMING DEATH, APPROPRIATING SPACE : CEMETERIES AT STAKE.

Where to bury the deads, within domestic space, nearby in the "bush", in a cemetery, and near whom? As suggested by this set of queries and faced with a large diversity of possible options, past protohistoric societies from the chadian plain have selected some patterns of burials. These patterns were however subject to changes through time, starting with the burial of the deads in isolated tombs located within the domestic area during the earlier periods of settlement, to the emergence of specialised burial grounds, the cemeteries in AD 1500. The present paper focusses on the reasons for such mortuary behaviour. It is argued that the development of cemeteries is a part of wider social strategies, aiming to root the communities in the landscape, and to take control of territories in the mid-second millenium AD general process of re-settlement of human groups.

*Keywords* : Protohistoric societies, chadian plain, re-colonisation, tombs, cemetery, walled cities.

\*  
\* \*

## PROLOGUE : des petites choses oubliées

L'archéologie de la mort comme toutes les autres formes de recherches archéologiques en Afrique présente un certain nombre de caractéristiques. Nos écrits archéologiques sont truffés de métaphores ; dans de saisissants raccourcis, il nous arrive souvent, pour rendre compte des modifications dans le temps ou dans l'espace de certains aspects des vestiges



archéologiques, d'écrire qu'un type de céramique ou de hache donne naissance à un autre, ou qu'une certaine forme s'est développée sous l'influence d'une autre. Bien sûr, il ne s'agit que d'une forme d'expression commode qui fait économie de la longue chaîne d'arguments qu'il faudrait exposer pour étayer chacune des conclusions développées. Tout archéologue sait que ses recherches portent avant tout sur les sociétés humaines. Tout archéologue sait que les arguments de nature sociologique sont en général les plus pertinents pour expliquer la variété des configurations des vestiges archéologiques qu'il arrive à mettre en évidence. Tout archéologue sait que cette forme d'argumentation est complexe, que les variables analysées se déroberont dès qu'on cherche à les cerner de façon plus précise, qu'on aboutit parfois à des conclusions partielles, ambiguës, contradictoires et à des propositions indécidables. Dans cette situation que certains considèrent comme inconfortable, l'archéologue prudent a plusieurs réactions : certains jugent les données insuffisantes et souhaitent la collecte de vestiges supplémentaires et des recherches plus approfondies, censées fournir des informations plus complètes qui lui permettront une fois pour toute de faire un choix raisonné entre des explications concurrentes. L'incomplétude des données ainsi évoquée est alors conçue comme une situation détestable mais provisoire. D'autres se réfèrent aux risques subjectifs des inférences d'ordre social et, souhaitant avant tout faire œuvre scientifique, se limitent à la stricte description des vestiges archéologiques. Ce faisant, ils renvoient les éventuelles interprétations sociologiques des données ainsi décrites à un futur indéterminé. D'autres enfin essayent en dépit de l'incomplétude des données, de l'indécidabilité des propositions, de l'incertitude et de l'ambiguïté de certaines conclusions, d'élaborer des systèmes d'inférences qui permettent de restituer une partie des actes humains, des portions des comportements sociaux, techniques et économiques qui expliqueraient la présence et la nature des vestiges archéologiques ; ces inférences peuvent être notoirement ambiguës, contradictoires, inachevées et parfois cohérentes.

Et si l'on essayait de mieux comprendre les processus sociaux qui ont pu générer les configurations qu'il nous arrive d'observer dans les vestiges archéologiques ? Et si l'on redonnait au jeu et enjeu de la dynamique sociale la place qui lui revient dans le raisonnement archéologique ? Bien sûr, le "si" n'est pas arbitraire, il est une première tentative de réponse à un problème, mais surtout il n'est pas une fin en soi. Tout recommence lorsqu'on le pose, et d'abord une relecture de ce que nous pensons savoir. C'est généralement le prix à payer pour la construction d'une nouvelle cohérence ; nouvelle cohérence qui pourrait finalement à terme s'imposer comme factuelle, comme une évidence.

Dans cet ordre d'idées, ayant constaté l'absence de toute tentative d'interprétation sociale des données funéraires dans la totalité de ce qui est connu à ce jour dans la littérature archéologique du bassin du Tchad (Connah 1981, Rapp 1984, Griaule & Lebeuf 1948, 1950, 1951, Lebeuf *et al.* 1980, Pales 1937), je me pose un certain nombre de questions sur les éventuelles causes sociales de la variabilité des données funéraires mises au

jour dans cette partie de l'Afrique et de bien d'autres. Pourquoi certaines tombes disposent-elles de biens funéraires alors que d'autres en sont dépourvues ? Pourquoi ces biens varient-ils d'une tombe à l'autre, d'une phase chronologique à l'autre, et d'un site à l'autre ? Pourquoi certaines tombes sont-elles isolées et d'autres regroupées en cimetières ? Quels sont les principes sociaux qui sous-tendent la mise en place et l'organisation interne des cimetières ?

Il n'est pas très difficile de se poser ce genre de questions et la liste peut être allongée indéfiniment ; en revanche, si l'on opère un changement d'optique, très mineur et presque trivial dans une première approximation, l'expérience de pensée peut être très utile : il s'avère alors que ce sont bel et bien les vivants qui décident en dernière instance de l'inhumation d'un mort, ce sont eux qui décident de la position du mort, du type de tombe qui lui convient, de l'emplacement de cette tombe dans l'espace communautaire, des biens funéraires qui seront mis dans la tombe. En d'autres termes, ce que les archéologues mettent en évidence lors de la fouille d'une sépulture, à l'exception du squelette, résulte des actes des contemporains du mort qui ont sélectionné et objectivé ce qui pourrait à leurs yeux le mieux résumer la personnalité de l'individu enterré. Il apparaît ainsi que la partie des rites funéraires accessibles à l'archéologue puisse être conçue et analysée en fonction des mécanismes de la dynamique sociale. La structure et la nature d'une tombe, la position du corps, la présence ou l'absence de biens funéraires sont quelques-uns des actes liés à l'exécution des rites d'inhumation directement accessibles à l'investigation archéologique. Ces différents aspects laissent transparaître l'existence de normes et de pratiques routinières allant souvent de pair avec de subtiles variations d'un cas à l'autre. Ces variations seraient-elles accidentelles ou refléteraient-elles la position de l'individu enterré au sein des structures sociale de sa communauté ? Dans l'état actuel des recherches, la plupart des archéologues et des anthropologues travaillant sur ce thème optent pour la seconde alternative (Alexander 1979, Binford 1972, Bloch 1971, Brown 1981, Chapman 1977, Chapman *et al.* 1981, Eschlimann 1985, Goody 1962, Hodson 1979, Humphreys & King 1981, Orton & Hodson 1981, Holl 1988, O'Shea 1981, Pearson 1984, Saxe 1970, Shephard 1979, Tainter 1978, Thomas 1978, 1980). Comme le soulignent certains auteurs des deux champs disciplinaires évoqués plus haut :

*"Le décès d'un individu ne se limite pas à un accident biologique irréparable. Il met l'idéologie sociale en crise et la provoque à se défendre et à se structurer. Les funérailles constituent donc un poste d'observation privilégié de l'organisation de la personne et de sa dynamique de destruction-restructuration dans la mort. Elles soulignent à leur manière les inscriptions, insertions et participations diverses vécues par la personne humaine pour les remodeler dans l'au-delà" (Eschlimann 1985 : 10).*

Cette citation d'un ethnologue peut être utilement complétée par celle d'un archéologue :

*"..higher social rank of a deceased individual will correspond to greater amount of corporate involvement and activity disruption and hence should result in the expenditure of greater amount of energy in the internment burial. Energy expenditure should in turn be reflected in such features of burial as size and elaborateness of the internment facility, method of handling and disposal of the corpse and the nature of the grave association" (Tainter 1975 : 2).*

Chaque individu est partie prenante d'un réseau plus ou moins dense de relations sociales ; il peut être fils, fille, frère, sœur, père, mère, oncle, tante, allié, ennemi, chef, esclave, etc. C'est donc ce réseau social qui est déstructuré à la suite du décès d'un individu et l'intensité de la mobilisation au sein de la communauté est fonction de la prégnance globale des multiples statuts de la personne décédée. Dans cet article, nous essayerons de formuler des hypothèses sur le "pourquoi" des cimetières dans la partie méridionale du bassin du Tchad. L'inhumation et les rites funéraires qui l'accompagnent servent en partie à apprivoiser la mort qui est un fait biologique inévitable, à la transformer de manière symbolique en alliée des vivants et à restructurer une partie des relations sociales en crise ; la tombe, dans cette optique, constitue un lien entre les morts et les vivants, et les décisions portant sur sa forme, sa structure et son emplacement dans l'espace communautaire, sont prises en fonction du rapport général à la terre qu'a une communauté particulière à un moment donné de son existence et du statut social de la personne décédée. Les cimetières apparaissent alors comme la matérialisation d'une relation d'appropriation de la terre, susceptible de légitimer les revendications à une exploitation et un contrôle exclusif d'un territoire. Ils constituent dès lors de véritables enjeux aux implications diverses, pouvant aller jusqu'au sacrifice suprême pour défendre la terre de ses ancêtres.

Cette formulation rapide résume en fait un programme de recherche :

*"A good research design enables us to test our hypothesis successfully. It can be defined as a programme that guides a research in the process of collecting, analyzing and interpreting -archaeological- data. A good research design should involve four major elements : comparison, manipulation, control and generalization" (Lerche 1983 : 25).*

L'ensemble des données archéologiques disponibles pour la partie méridionale de la plaine tchadienne sera ainsi réétudié, puis comparé à des recherches plus récentes effectuées dans la région de Houlouf (Holl 1988, 1989), et l'ensemble donnera lieu à l'élaboration de modèles explicatifs plus généraux.

### **Des cimetières pour quoi faire ?**

Dans l'ensemble des témoins archéologiques, les cimetières font leur apparition à des périodes différentes selon les lieux ; avant cette apparition, les morts étaient inhumés dans différents contextes mais en général, les

tombes étaient isolées les unes des autres. L'apparition des cimetières dans l'évolution des sociétés humaines pose donc problème puisqu'au sens strict le regroupement des tombes dans un lieu particulier ne semble découler ni d'un manque d'espace ni de contraintes physico-chimiques. Pourquoi les sociétés humaines en sont-elles arrivées à créer des cimetières, consacrant ainsi une part, certes négligeable en terme de superficie, de l'espace communautaire à l'inhumation des morts ? Il s'agit vraisemblablement d'une des conséquences du jeu des forces sociales et celles-ci peuvent relever de plusieurs aspects de la dynamique sociale. Tout d'abord, on peut considérer que le passage de l'inhumation des morts ou tout au moins d'une partie d'entre eux des contextes indifférenciés -domestique ou autre- à l'utilisation récurrente d'un même espace "spécialisé" pour toute une communauté habitant un site particulier, résulterait d'un processus de discrimination et de dissociation entre espace des vivants et espace des morts. Ce processus de dissociation peut être le signe de l'émergence d'un "esprit communautaire" qui transcende désormais les liens de parenté et les unités domestiques. En même temps, les cimetières ainsi créés constitueraient un bornage symbolique de l'espace communautaire, permettant de matérialiser l'appropriation du territoire par le biais de la chaîne des ascendants, ancêtres réels ou fictifs.

*"To the degree that corporate rights to use and/or control crucial but restricted resources are attained and/or legitimised by means of lineal descent from the dead, that is lineal ties to the ancestors, such group will maintain formal disposal areas for the exclusive disposal of their deads" (Saxe 1970 in Chapman 197:22).*

Il fait peu de doute que l'inhumation dans les cimetières était sélective et il est très peu probable que la totalité de la population d'un site à un moment donné de son existence y soit enterrée. Quels sont alors les critères de sélection qui président à l'inhumation d'un individu particulier dans un cimetière ? Considérés sous ces différents angles, les cimetières représentent bel et bien un enjeu à plusieurs niveaux dont deux nous paraissent particulièrement importants. L'enjeu se situe d'abord sur le plan des revendications territoriales et des prétentions à un contrôle exclusif des ressources vitales. A ce niveau, c'est la communauté tout entière d'un site qui est concernée. Mais l'enjeu s'exerce aussi au sein même de la communauté dès lors qu'il s'agit de définir les critères de sélection qui donnent accès au cimetière. A ce niveau c'est la dynamique interne des groupes composant l'ensemble de la communauté qui entre en jeu, avec ses réseaux de relations instables soumis à un processus ininterrompu de différenciation.

### **Bref aperçu chronologique**

Dans l'ensemble des recherches archéologiques entreprises dans la partie méridionale du bassin du Tchad, nous disposons d'informations sur les sépultures mises au jour dans onze sites : Bornu 38, Kursakata, Goulfeil, Gilgil, Kréné, Sou Blamé, Ndjamena (ancien Fort-Lamy), Daïma, Midigué, Sao et Mdaga, échantillon auquel il convient d'ajouter les ensembles plus

récemment découverts à Houlouf, Mishiskwa, Hamei, Krénak, Krénak-Sao et Blé V qui ne sont pas encore publiés en détail. Nous disposons ainsi d'un matériel provenant de près de 300 tombes réparties de façon très inégale entre les sites et selon les tranches chronologiques. Cet article portant essentiellement sur les cimetières, nous nous contenterons d'un rapide résumé des séquences chronologiques et des principales déductions que l'on peut en tirer afin de mettre les phénomènes liés à l'apparition des cimetières en perspective.

La partie de la plaine tchadienne qui nous intéresse est progressivement peuplée à partir des environs de 2000 BC (Holl 1988, David 1980, Connah 1981, Rapp 1984, Lebeuf 1969, 1981). Ce mouvement dont on ignore encore le rythme paraît dès lors s'amplifier au fil du temps, d'abord avec l'adoption de la métallurgie du fer, à laquelle s'ajoute à partir de 700-800 AD la métallurgie du cuivre et des alliages cuivreux et l'importation des perles en cornaline. Dès 1000 AD, l'ensemble du bassin tchadien semble entrer dans une profonde phase de réorganisation socio-politique, la mise en place du royaume du Kanem au NE du lac Tchad s'effectuant parallèlement à celles des petites cités au Sud et SO. Entre 1450 et 1550 AD, l'ensemble de la région semble connaître une baisse de sa densité de peuplement ; plusieurs séquences stratigraphiques des tells montrent en effet un hiatus chronologique qui semble lié à l'existence d'une courte phase d'aridité. A partir de 1550, la région est à nouveau densément peuplée et des cités à murailles font désormais partie du paysage, en termes à la fois géographique et socio-politique. Ces cités fortifiées sont des centres politiques en compétition les uns avec les autres, mais aussi sujets aux pressions expansionnistes de certains états voisins dont les menaces se font lourdement sentir. C'est aussi au cours de cette période que les cimetières et l'inhumation en jarres font leur apparition. Est-ce une simple coïncidence ? C'est en partie cette interrogation qui motive cet article, et la question générale peut se formuler de la manière suivante : Les cimetières seraient-ils partie prenante des enjeux en cours dans la plaine tchadienne entre 1550 et 1850 ? Si oui quelle serait la logique de cette implication ?

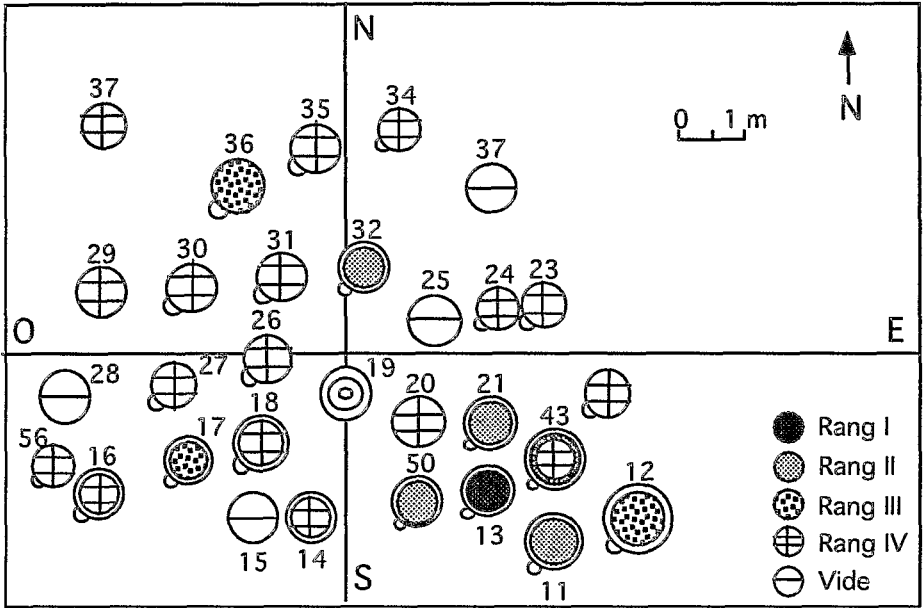
### **Les données archéologiques : les sites à cimetières**

Dans le corpus de sépultures disponibles pour les sites de la plaine tchadienne, on distingue deux catégories d'inhumations : des inhumations en pleine terre qui comportent deux principales variantes, des tombes primaires et secondaires, et des inhumations en jarres avec elles aussi deux variantes : l'une se caractérisant par l'utilisation des jarres comme cercueil dans lequel le mort est enterré en position fœtale et l'autre par l'emploi d'un nombre variable de jarres (1 à 3) comme "pierre tombale" disposée à plusieurs dizaines de centimètres au dessus du crâne (Holl 1989). En termes chronologiques, l'inhumation en pleine terre dans des espaces indifférenciés, au sein et à proximité de l'unité domestique est la règle du Néolithique Final à la fin de l'Age du Fer Récent, autrement dit de 2000 BC à 1450 AD. A partir de 1550 AD, des tombes secondaires font leur apparition parallèlement aux inhumations en jarres et aux cimetières. La pratique de dépôts

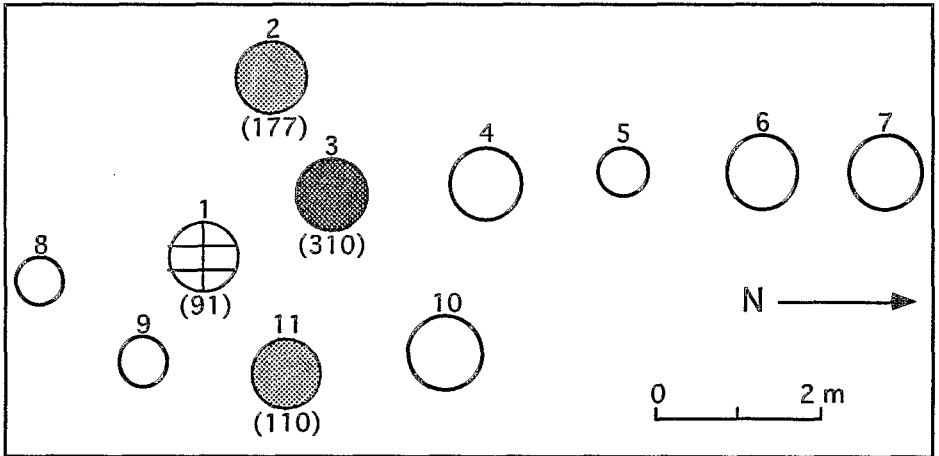
funéraires se manifeste très timidement au cours du Néolithique Final, se renforce légèrement au cours de l'Age du Fer Ancien pour s'amplifier considérablement à partir du début du VIII<sup>ème</sup> siècle AD avec l'usage courant des perles en cornaline et des objets divers en cuivre et alliages cuivreux. Dans l'ensemble, les tombes les plus riches proviennent des cimetières qui jusqu'alors n'ont été mis au jour que dans les sites à murailles. La presque totalité des tombes en jarres se retrouve dans des cimetières à l'exception de 3 cas sur 111, deux à Goulfeil et un à Gilgil. En outre, on constate qu'à l'exception du cas de Gilgil, qui est d'autant plus particulier qu'il est à ce jour le seul cas d'inhumation d'un enfant disposant d'un ensemble de 2 bijoux en alliage cuivreux, les tombes en jarres ne se retrouvent que dans des sites à muraille tels que Goulfeil, Mdaga, Midigué, Sao, Houlouf, Logone-Birni, Kabé et Kousseri. Les recherches entreprises depuis quelques années dans la région de Houlouf (Lebeuf & Holl 1985, Holl 1987, 1988, Holl *et al.* 1989) confirment cette constatation. Il y apparaît en effet que dans un ensemble de quinze tells répartis sur un territoire d'environ 400 km<sup>2</sup> les inhumations en jarres ne se retrouvent qu'à Houlouf, seul site à muraille de la région qui est aussi considéré dans l'histoire orale comme un ancien centre politique important dont le déclin a profité à Logone-Birni.

En dépit des problèmes dus à la distribution hétérogène des sites fouillés dans l'ensemble de la plaine au sud du lac Tchad, la répartition géographique des sites à muraille disposant de cimetières présente une curieuse distorsion ; on constate qu'ils se retrouvent tous à proximité de l'axe hydrographique Chari-Logone qui est presque le seul cours d'eau pérenne du bassin tchadien. L'éloignement des sites par rapport à l'axe Chari-Logone varie, de quelques mètres pour Goulfeil, Kousseri, Kabé, Logone-Birni, qui sont pour ainsi dire situés sur la rive gauche, à 5 km pour Midigué, 7 pour Sao, 14 pour Mdaga et 15 pour Houlouf. Il convient de préciser que ces trois derniers sites se trouvent en bordure de cours d'eau saisonniers, la Malingwa, défluent du Yaéré pour Houlouf, le Serbewel pour Sao et la Linia, diverticule du Chari pour Mdaga. Les autres sites à muraille n'ayant pas encore fait l'objet de recherches archéologiques, tel que Afadé, Kala-Kafra et Zigagué, occupent des emplacements similaires. Les ressources de cet axe hydrographique et vraisemblablement sa permanence en toutes saisons constituent en quelque sorte une garantie pour la vie des communautés humaines. Dans cette perspective, l'apparition des cimetières dans cette partie stratégique de la plaine peut apparaître comme une prise de contrôle exclusif ou tout au moins une tentative d'appropriation collective de ces territoires vitaux.

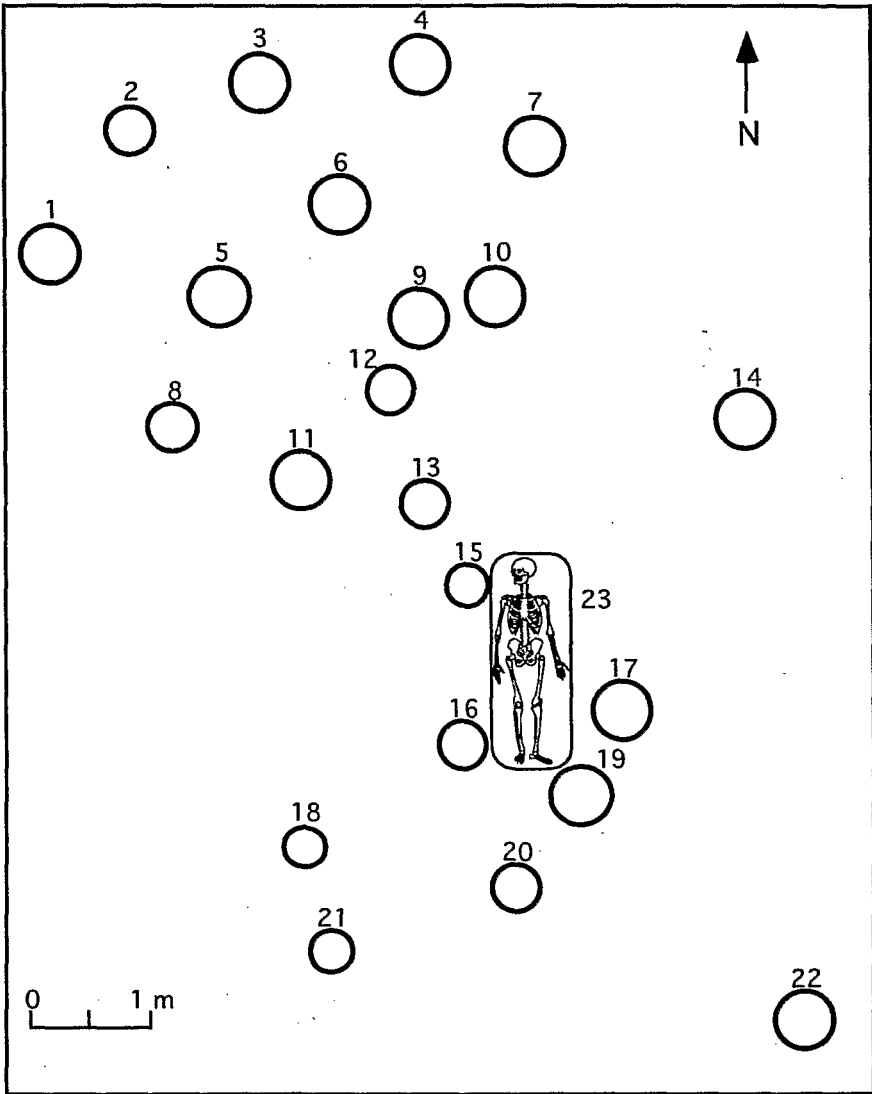
Les sites disposant de cimetières ont des superficies qui varient de 7 à 20,30 hectares (Tabl. 1) mais la localisation, l'importance et la structure des cimetières est très variable d'un cas à l'autre. Les cimetières de Houlouf et Sao, mesurant respectivement 38,50 et 69 m<sup>2</sup> de superficie et comptant 28 et 11 sépultures, sont disposés à l'intérieur du site. Celui de Mdaga se trouve à l'extérieur de l'enceinte, couvre une superficie de 109 m<sup>2</sup> et compte 22 sépultures dont une en pleine terre. Quant à Midigué, il présente la



*Le cimetière de Houlouf*

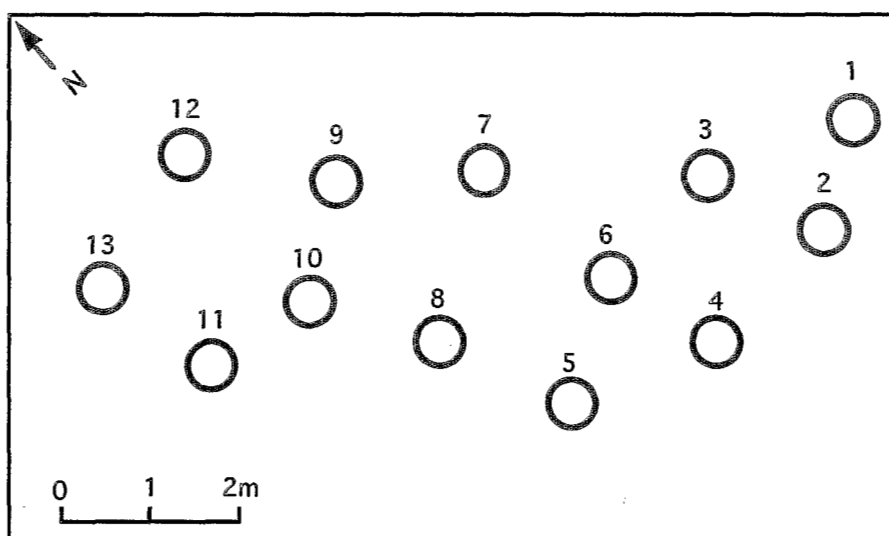


*Le cimetière de Sao : situé à l'intérieur du village, les tombes à deux farres sont les plus riches et occupent la même moitié de l'aire d'inhumation*

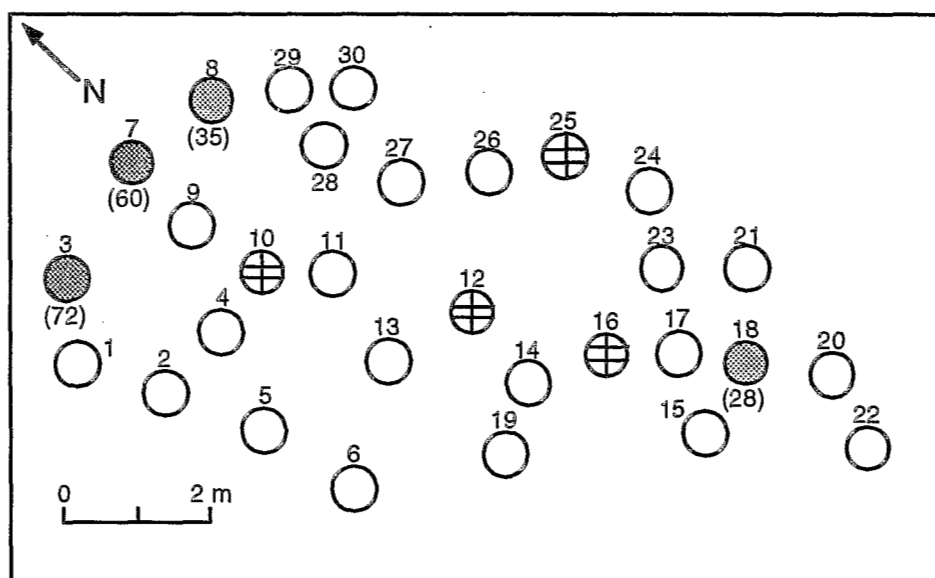


*Le cimetière de Mdaga : situé à l'extérieur de la muraille,  
daté de 1800-1850 AD*





*Le cimetière extérieur de Midigué : toutes les tombes sont dépourvues de biens funéraires mais comportent chacune deux jarres*



*Le cimetière interne de Midigué*

caractéristique d'avoir deux cimetières : l'un, le plus important, à l'intérieur de l'enceinte, couvrant une superficie de 180 m<sup>2</sup> et disposant de 30 tombes et l'autre situé à l'extérieur, comptant 13 tombes réparties sur un espace de 47,50 m<sup>2</sup> (Tabl. 1).

Tableau 1 : Sites et cimetières

Sites	Sao	Mdaga	Midigué Intérieur	Midigué Extérieur	Houlouf
<i>Dimensions des sites</i>					
Longueur (m)	580	350	350	350	450
Largeur (m)	350	200	200	200	400
Superficie (Ha.)	20,30	7,50	7,50	7,50	15,90
Forme	Ellipse	Ellipse	Ellipse	Ellipse	Subcirculaire
<i>Les cimetières</i>					
Superficie (m <sup>2</sup> )	69	109	180	47,50	38,50
Nb de tombes	11	22	30	13	26
Densité / m <sup>2</sup>	0,15	0,20	0,16	0,27	0,67
EM / Tombe*(m <sup>2</sup> )	6,27	4,90	6,00	3,65	1,48

\* Espace moyen par tombe

La densité des tombes varie ainsi de 0,15/m<sup>2</sup> à Sao à 0,67/m<sup>2</sup> et la distribution spatiale des sépultures est par exemple deux à quatre fois plus compacte dans le cimetière de Houlouf que dans tous les autres. Cette donnée peut être complétée par l'évaluation de l'espace moyen disponible par tombe qui est qualitativement plus "parlante" que le simple calcul des densités. Ainsi, dans le cimetière de Houlouf, chaque tombe dispose en moyenne d'un espace de 1,48 m<sup>2</sup>, alors que l'espace moyen alloué dans les autres cimetières varie d'un maximum de 6,27 m<sup>2</sup> à Sao à un minimum de 3,65 m<sup>2</sup> à Midigué Extérieur. Compte tenu du nombre relativement modeste d'inhumations dans les cinq cimetières qui nous occupent, il est peu vraisemblable que ceux-ci soit représentatifs de l'ensemble des communautés qui ont vécu dans ces villages entre 1550 et 1850 AD. L'inhumation dans les cimetières ne devait concerner qu'une petite partie de la population. Quels seraient alors les critères de sélection qui permettraient à un individu d'être enterré dans un cimetière ? Pour répondre à cette question il faudrait étudier très finement la totalité des assemblages des sépultures et à tous les niveaux aussi bien d'anthropologie physique que de la culture matérielle.

## Les principes de structuration des cimetières : l'exemple de Houlouf

En l'absence d'études d'anthropologie physique sur les squelettes mis au jour dans notre secteur, nous disposons de très peu d'informations fiables sur la répartition des sexes et des âges ; cependant, en ce qui concerne les cimetières, on constate une absence totale de tombes d'enfants ; seuls des adultes avaient accès à ces espaces d'inhumation. L'analyse de la distribution spatiale des tombes suggère certains enseignements ; comme nous l'avons déjà démontré dans une publication précédente (Holl 1989 : 361-2), les cimetières de Sao, Mdaga et Midigué Intérieur comportent des groupes de tombes alors que celui de Midigué Extérieur comporte des tombes disposées selon un espacement régulier l'une par rapport à la voisine. Curieusement aucune de ces tombes ne contenait de biens funéraires. En outre, les tombes des cimetières situés à l'extérieur de l'enceinte du village disposent de très peu (Mdaga) ou pas du tout (Midigué Extérieur) de biens funéraires. Il semble donc y avoir un clivage social important selon l'emplacement du cimetière dans l'espace communautaire. Si l'on se fie à la quantité de biens comme critère de démarcation, le cimetière à l'intérieur du village paraît être de loin le plus valorisé. La nature des groupes de sépultures mis en évidence à Sao, Mdaga et Midigué Intérieure reste obscure ainsi que les principes d'organisation des tombes ; ce problème fera l'objet d'une étude ultérieure. Nous nous contenterons ici d'examiner le cas de Houlouf.

Le cimetière de Houlouf couvre une superficie de 38,50 m<sup>2</sup> et dispose de 29 structures parmi lesquelles 25 sépultures en jarres, 4 ensembles de jarres vides qui étaient probablement des emplacements réservés pour des inhumations qui n'ont finalement pas eu lieu et un "monument central" comportant une jarre à effigie placée au centre de l'aire d'inhumation. Ce cimetière jouxte à l'est un atelier de forgeron et une aire domestique qui se situe au sud de la zone fouillée, qui couvre une superficie de 104 m<sup>2</sup>.

L'idée d'une association étroite entre forge et inhumation des morts se trouve ainsi renforcée d'autant plus qu'il ne s'agit pas d'un cas unique. En effet, dans le Niveau II du site de Houlouf qui est daté de 1000-1100 AD, une tombe d'un enfant âgé de 6-9 ans était étroitement associée à un fond de fourneau de forgeron ; et à une vingtaine de kilomètres au Sud, le Niveau II du site de Mishiskwa qui se trouve dans le Yaéré, a livré deux tombes en "pots-cercueils" d'enfants de même âge disposées de part et d'autre d'un fourneau de réduction de fer, datant de 1450 AD. Le Niveau I de Houlouf quant à lui est daté de 1550-1700 AD, car malheureusement la précision des datations au radiocarbone pour la tranche de temps de l'ordre de 300 ans comprise entre 1600 et 1900 AD est plus illusoire que réelle (McIntosh & McIntosh 1988).

Pour en revenir au cimetière de Houlouf, il est organisé autour du monument central dont la face est orientée vers le SO. La position des corps est identique pour toutes les tombes, suggérant ainsi une forte adhésion à une "étiquette" ; les morts sont enterrés en position assise dans une fosse de 1,50 à 2 m de profondeur et un mètre de diamètre, les pieds dans un pot pour 21 des 25 tombes, la face orientée vers le SO, dans la même direction

que le monument central. Toutes les tombes possèdent des biens funéraires, en quantité et qualité variables d'un cas à l'autre. Dans l'ensemble, les biens funéraires se composent de perles en cornaline et en pâte de verre, de percuteurs en syénite, de poteries et d'objets divers en alliages cuivreux parmi lesquels des jambières, éperons, des bracelets, des anneaux simples et de gros anneaux biconiques pesant 0,5 kg. Compte tenu de la curieuse position des corps, du très mauvais état de conservation des squelettes, nous ne disposons d'aucune information sur les sexes ; mais la totalité des individus enterrés dans ce cimetière étaient des adultes. L'existence d'emplacement "réservés" montre que l'accès à cette aire d'inhumation était restreint. Selon quels critères furent sélectionnés les individus inhumés dans ce cimetière ?

Pour répondre à cette question, nous aurons recours à l'analyse de l'organisation spatiale du cimetière et à l'examen approfondi de la répartition des biens funéraires. Seuls seront résumés ici les résultats les plus importants (pour plus de détail, voir Holl 1988 : 217-254). La disposition d'ensemble des tombes du cimetière paraissait d'abord s'organiser en anneaux grossièrement concentriques ayant comme centre le "monument central". Mais cette organisation ne parvenait pas à intégrer la totalité des tombes et des structures présentes dans l'aire d'inhumation. Elle ne permettait pas non plus d'envisager l'explication des différences de richesse entre les tombes. En effet, dix des trente structures se trouvaient en-dehors de la configuration ainsi suggérée. Une telle proportion de cas aberrants incitait à s'orienter vers un autre type d'analyse. La méthode dite du plus proche voisinage, utilisée par la suite, mit en évidence quatre groupes délimités par les axes cardinaux N-S et E-O dont le point d'intersection se trouve sur le monument central. L'analyse des biens funéraires a permis la mise en évidence de quatre classes de tombes en fonction de la richesse et de la diversité des objets provenant de chacune. Les biens funéraires sont classés en fonction des matériaux, de leur provenance, de la complexité du cycle de production. L'estimation de la valeur des assemblages de biens a donc été effectuée selon un schéma hiérarchique dans lequel l'objet en alliage cuivreux occupe la position la plus élevée, suivi par la cornaline puis l'objet en pierre qui sont des matériaux acquis grâce aux réseaux d'échanges à longue distance. Les objets en terre fabriqués à partir d'une matière première locale et qui entrent dans le schéma hiérarchique des valeurs en quatrième position sont ensuite subdivisés en fonction du travail investi dans la production de chaque objet : les jarres occupent ainsi la position dominante, suivies par les pots en fonction de leurs dimensions et de leur poids et les bols. Cette organisation des données s'est faite à partir de l'idée que l'acquisition de certains types de biens susceptibles d'être utilisés comme insignes ou plus largement comme biens de prestige est généralement liée au statut social ; ainsi l'accumulation de certains de ces biens dans les tombes serait un bon indice de la position sociale du mort et de la considération que ses contemporains avaient pour lui.

Le groupe le plus riche se trouve dans le quart SE et compte huit tombes ; il est suivi de très loin par le groupe NE, puis les groupes SO et NO. Les tombes de la moitié Est sont en général plus riches que celles de la moitié Ouest. Chaque groupe de tombes comporte au minimum deux classes hiérarchiques. La tombe la plus riche, qui se trouve au centre du groupe SE, dispose d'un assemblage funéraire comportant 9 objets en alliages cuivreux pesant 1,245 kg : 7 bracelets et 2 jambières, 174 perles en cornaline pesant 0,377 kg, une perle en terre cuite, deux jarres et un pot. La présence d'éperons et de jambières suggère l'existence de cavaliers, guerriers ou peut-être chefs militaires.

L'ensemble des données du cimetière de Houlouf laisse penser que l'accès à cet espace d'inhumation était réservé à une catégorie de notables dont l'enterrement était assuré par un forgeron. La division de l'espace entre quatre groupes incite à penser que cette catégorie de notables n'était pas homogène mais se composait de factions, lignages ou segments de lignages dont les membres se livraient vraisemblablement à des stratégies et tactiques diversifiées de distinction. Comme l'a écrit Eschlimann (1985 : 198) :

*"Il est remarquable de noter que la mort ne nivelle pas les hiérarchies et les dépendances qui sont à la base du système social, elle les fige plutôt. C'est le pouvoir qui se protège de la sorte, en se servant de la mort comme consécration suprême de son ordre".*

## CONCLUSION

L'inhumation dans les cimetières, façon d'appriivoiser la mort selon des procédures symboliques qui restructurent l'univers des vivants, de prendre possession d'un territoire en y enracinant ses ascendants, est aussi le moyen de figer un état du système social à un moment donné de l'histoire d'une communauté humaine. La répartition géographique des sites à cimetière dans l'ensemble de la plaine tchadienne et la structure interne de ces espaces d'inhumation suggèrent la mise en place de sociétés hiérarchisées entre 1550 et 1850 AD, processus qui se serait enclenché plusieurs siècles plus tôt, vers 700-800 AD avec l'apparition des objets de prestige en alliages cuivreux et des perles en cornaline. La mise en place des cimetières manifeste donc une dissociation radicale de l'espace des vivants de celui des morts et par le biais d'un accès sélectif, un des mécanismes de perpétuation des systèmes sociaux mis en place par les communautés des cités de la plaine tchadienne.

*Université de Paris X, Nanterre, France*

## BIBLIOGRAPHIE

- ALEXANDER J., 1979. The archaeological recognition of religion : the examples of Islam in Africa and "Urnfields" in Europe, (Burnham & Kingsbury, eds.), *Space, Hierarchy and Society*, Oxford, BAR : 215-228.
- BINFORD LEWIS R., 1972. Mortuary practices : their study and their potential, (Binford, ed.), *An Archaeological Perspective*, New-York, Seminar Press : 208-243.

- BLOCH M., 1971. *Placing the deads*, London, Seminar Press.
- BROWN J.A., 1981. The search for rank in prehistoric burials, (Chapman, Kinnes & Randsborg, eds.), *The archaeology of death*, New-York/London, Cambridge University Press, Chapman, Robert W. : 25- 37.
- CHAPMAN R.W., 1977. Burial practices : an area of mutual interest, (Spriggs, ed.), *Archaeology and anthropology*, Oxford, BAR : 19-33.
- CHAPMAN R.W., I. KINNES & K. RANDSBORG (eds.), 1981. *The archaeology of death*, New-York/London, Cambridge University Press.
- CONNAH G., 1981. *Three thousand years in Africa*, New-York, Cambridge University Press, 267 p.
- DAVID N., 1980. History of crops and peoples in north Cameroon to A.D. 1900, (Swartz & Dumett, eds), *West African Culture Dynamics*, the Hague, Mouton Publ. : 139-182.
- ESCHLIMANN J.P., 1985. *Les Agni devant la mort (Côte-d'Ivoire)*, Paris, Karthala, 277 p.
- GOODY J., 1962. *Death, property and the ancestors: a study of the mortuary customs of the Lodagaa of West Africa*, London, Tavistock, 452 p.
- GRIAULE, M. & J.P. LEBEUF, 1948. Fouilles dans la région du Tchad I, *Journal de la Société des Africanistes*, Vol. 18, 116 p.
- GRIAULE, M. & J.P. LEBEUF, 1950. Fouilles dans la région du Tchad II, *Journal de la Société des Africanistes*, Vol. 20, 151 p.
- GRIAULE, M. & J.P. LEBEUF, 1951. Fouilles dans la région du Tchad III, *Journal de la Société des Africanistes*, 21 : 1-95.
- HODSON F.R., 1979. Inferring status from burials in Iron Age Europe : some recent attempts, (Burnham & Kingsbury, eds.), *Space, Hierarchy and Society*, Oxford, BAR : 23-30.
- HOLL A., 1987. Le projet archéologique de Houlouf : campagne 1987, *Nyamé Akuma*, 29 : 10-13.
- HOLL A., 1988. *Houlouf I: Archéologie des Sociétés Protohistoriques du Nord-Cameroun*, Cambridge Monographs in African Archaeology, British Archaeological Reports, Oxford, 338 p.
- HOLL A., 1989a. Individus et Statuts : Variabilité mortuaire dans la Plaine Tchadienne Préhistorique, in Collectif, *Singularités : les Voies d'émergence individuelles*, Paris, Plon : 351-367.
- HOLL A., 1989b. Transition du Néolithique à l'Age du Fer dans la plaine péritchadienne: le cas de Mdaga, (Barreteau & Tourneux, eds), *Le milieu et les hommes : Recherches comparatives et historiques dans le bassin du lac Tchad*, Paris, Editions de l'ORSTOM : 81-110.
- HOLL A., LEVY T.E., LECHEVALIER C. & A. BRIDAULT, 1989. Houlouf Archaeological Project : preliminary report 1988, *Nyamé Akuma*, 31 : 11-14.
- HUMPHREYS S.C. & H. KING (eds), 1981. *Mortality and Immortality: the anthropology and archaeology of death*, London/New-York, Academic Press, 346 p.

- LEBEUF A.M.D. & A. HOLL, 1985. Fouilles archéologiques de Houloûf (Nord-Cameroun), *Nyamé Akuma*, 26 : 5-7.
- LEBEUF J.P., 1969. *Carte archéologique des abords du Lac Tchad (Cameroun, Nigeria, Tchad)*, Paris, Editions du CNRS, 2 vol., 171 p., 5 cartes, 6 cartes dépl.
- LEBEUF J.P., 1981. *Supplément à la Carte archéologique des abords du lac Tchad*, Paris, Editions du CNRS, 61 p.
- LEBEUF J.P., LEBEUF A.M.D., TREINEN-CLAUSTRE F. & J. COURTIN, 1980. *Le gisement Sao de Mdaga (Tchad)*, Paris, Société d'ethnographie, 214 p.
- LERCHE C.O., 1983. *Social and Economic Statistics*, London, Lagos, Longman, 141 p.
- McINTOSH S.K. & R.J., McINTOSH, 1988. From Stone to Metal : New perspectives on the Later Prehistory of West Africa, *Journal of World Prehistory* 2(1) : 8-133.
- ORTON C.R. & F.R. HODSON, 1981. Rank and class: interpreting the evidence from prehistoric cemeteries, (Humphreys & King, eds.), *Mortality and immortality: anthropology and archaeology of death*, London/New-York, Academic Press : 103-115.
- O'SHEA J., 1984. *Mortuary variability : an archaeological investigation*, New-York/London, Academic Press, 338 p.
- PALÈS L., 1937. Découverte d'un important gisement préhistorique à Fort-Lamy (Tchad), *Journal de la Société des Africanistes*, 7(2) : 125-172.
- PEARSON M.P., 1984. Social change, ideology and the archaeological record, (Spriggs, ed.), *Marxist perspective in archaeology*, London/New-York, Cambridge University Press : 59-71.
- RAPP J., 1984. *Quelques aspects des civilisations néolithiques et post-néolithiques à l'extrême nord du Cameroun. Etude des décors céramiques et essai de chronologie*, Université de Bordeaux, Thèse de doctorat.
- SHEPHARD J.F., 1979. The social identity of the individual in isolated barrows and cemeteries in Anglo-Saxon England, (Burnham & Kingsbury, eds.), *Space, Hierarchy and Society*, Oxford, BAR : 47-79.
- TAINTER J.A., 1975. Social inference and mortuary practices: an experiment in numerical classification, *World Archaeology*, 7 : 1-15.
- TAINTER J.A., 1978. Mortuary practices and the study of prehistoric social systems, (Schiffer M., ed.), *Advances in archaeological method and theory*, London/New-York, Vol. I.
- THOMAS L.V., 1975. *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 540 p.
- THOMAS L.V., 1978. *Mort et pouvoir*, Paris, Payot, 213 p.

# TOMBES ET RITES FUNÉRAIRES EN PAYS FALI (NORD CAMEROUN)

Jean-Gabriel GAUTHIER

## RÉSUMÉ

Sépultures et rites funéraires sont souvent considérés comme autant d'éléments spécifiques d'une culture dont ils comptent parmi les caractères les plus significatifs. Dans cette optique seront d'abord présentés les différents types de sépultures du pays fali en faisant une plus large place aux sépultures anciennes. Ensuite seront évoquées les croyances des Fali sur la mort et la survie. Enfin, dans une perspective historique, on tentera de définir la nature et d'évaluer l'importance des différents apports culturels tels qu'ils peuvent être appréhendés à travers les observations ethnologiques et les fouilles archéologiques.

*Mots-clés* : archéologie, ethnologie, histoire, Fali.

## ABSTRACT

### TOMBS AND FUNERALS IN FALI LAND (NORTH CAMEROON)

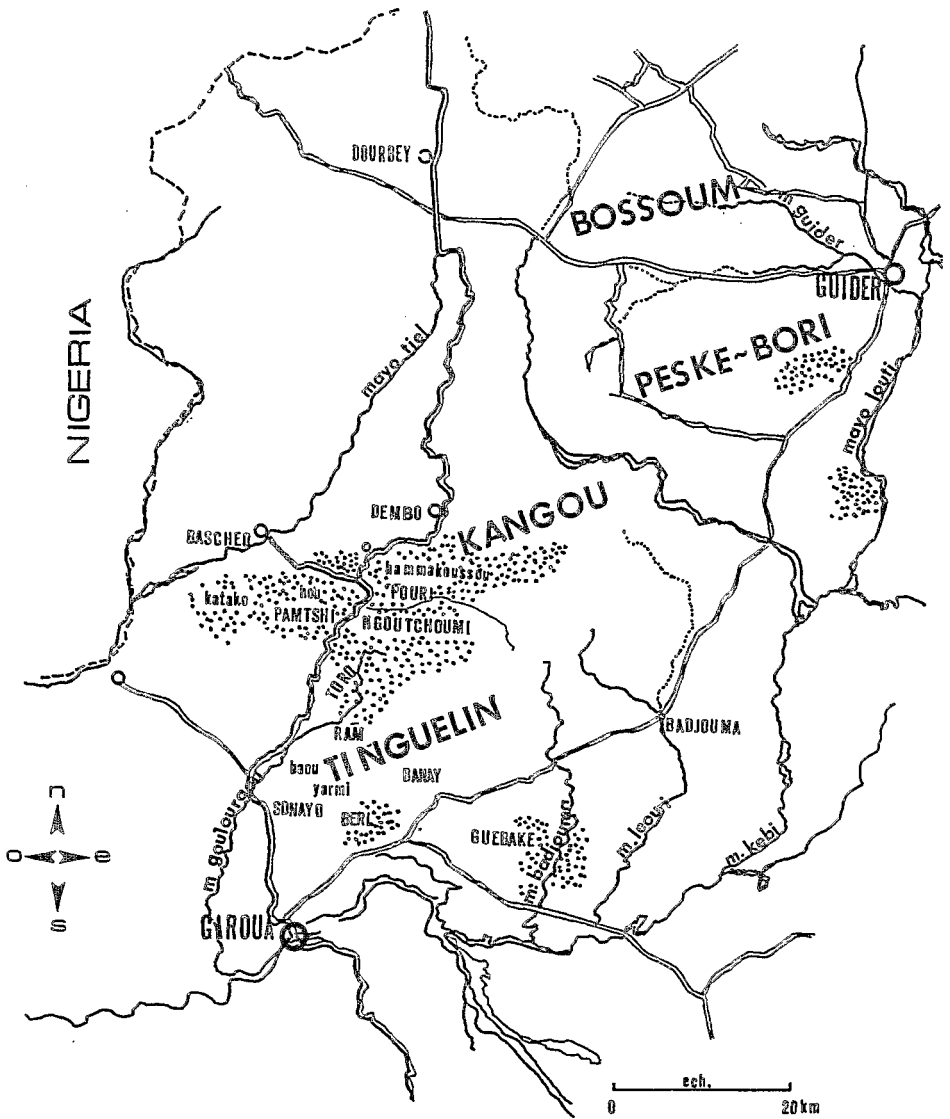
Burials and sepulchral rituals are often considered as some of the most significant cultural elements. Different types of burials in the Fali country will be presented here, with a peculiar attention to the earliest burials. We shall then consider the religious beliefs about death and survival. At last, with an historical perspective, we shall try to define the origin, the nature and the importance of the different cultural influences.

*Keywords* : Archeology, Ethnology, History, Fali.

\*  
\* \*

Sépultures et rites funéraires sont parmi les caractères les plus significatifs et les plus pérennes d'une culture. Significatifs, parce qu'ils sont la traduction concrète d'une pensée religieuse. Pérennes, dans la mesure où certains aspects se perpétuent à travers les générations. La difficulté, évidemment, tient à leur mise en évidence. Les différents types de sépultures du pays fali seront ici présentés, en faisant une plus large place aux sépultures anciennes. Ensuite seront évoquées les croyances des Fali sur la mort et la survie. Enfin, dans une perspective historique, je tenterai de définir la nature et d'évaluer l'importance des apports culturels tels qu'ils peuvent être appréhendés à travers les recherches archéologiques et les études ethnologiques.





Carte du pays fali

## 1. Le pays et les hommes

Le pays fali occupe une superficie de l'ordre de 2500 km<sup>2</sup>, entre les 9°20' et 10° de latitude Nord, les 13° et 13°50' de longitude Est, approximativement à 300 km au sud du lac Tchad. C'est une région de montagnes dont l'altitude varie entre 200 et 2000 m. Dans sa partie la plus méridionale, quelques kilomètres seulement le séparent de la ville de Garoua. Il est naturellement limité par des cours d'eau : au nord le Mayo Guider, au sud la vallée de la Bénoué, à l'est le Mayo Louti, et à l'ouest enfin par le Mayo Tiel, et le Mayo Gouloungou. Il comprend quatre régions qui sont du nord au sud : le Bossoum, le Peské-Bori, le Kangou et le Tinguelin. Leurs noms, qui recouvrent par ailleurs autant d'entités dialectales, servent également à distinguer entre eux les Fali qui les occupent, et qui malgré un fond culturel commun, une même langue, une même religion, des structures socio-politiques semblables, le sentiment d'une seule appartenance ethnique, n'en présentent pas moins chacun des caractères très distincts (origine historique, littérature orale, rituels particuliers, etc.). Au nombre de 30000 environ en 1990, animistes, encore assez peu touchés par le christianisme et par l'islam, ils constituent encore aujourd'hui un ensemble relativement homogène qui se différencie aisément des populations voisines. Cette étude sur les sépultures et les rites funéraires, bien que de portée plus générale, s'applique en premier aux Fali du Tinguelin, chez lesquels observations ethnologiques et fouilles archéologiques ont été plus particulièrement poussées.

## 2. Les sépultures anciennes

Elles diffèrent des tombes actuelles par deux ensembles de caractères. L'un tient au type de tombe, à son aménagement, son contenu, aussi bien ostéologique que mobilier. L'autre se rapporte au fait que les sépultures échappent à l'identification chronologique liée aux généalogies. Ce sont les tombes des "temps anciens" (*daga pehm*) qu'il est impossible de rapporter à la contemporanéité d'un personnage bien situé à l'intérieur d'une généalogie.

Les Fali distinguent trois types de sépultures anciennes dont deux appartiennent à la même culture *ngomna*. Ils correspondent à trois fractions chronologiques impossibles à préciser :

- les tombes des "hommes sans nom" (*gébu net-ninu tien*)
- les tombes des "Ngomna" dans lesquelles il convient de distinguer deux types :
  - . type I : les tombes en fosse ou sans abri dites *siptin bantia* "tombes creusées anciennes"
  - . type II : les tombes en jarre *gébu kipta* "tombes poteries".

### 2.1. Les tombes des "hommes sans nom"

Ces tombes se rapportent aux plus anciens vestiges archéologiques de la région. Les plus anciennes pourraient être ainsi être attribuées à la période néolithique qui se caractérise ici par la présence de haches polies.

Malheureusement, les tombes ne sont guère connues que par la tradition orale puisqu'aucune n'a pu être identifiée avec certitude. La découverte sporadique, à même le sol, au cours de travaux agricoles, d'éléments de parure en pierre, en particulier des grains d'enfilage de collier, mélangés à des restes osseux indéterminables, peut faire penser à des sépultures en fosse, aménagées à même le sol.

Le seul exemple dont il puisse être fait état concerne une sépulture découverte en 1965 dans une anfractuosité de rocher, sur la face ouest près du sommet de la montagne de Mpogma. A défaut de pouvoir connaître avec certitude la disposition du cadavre, les éléments visibles rendent vraisemblable une inhumation en terre rapportée, à l'intérieur d'un abri rocheux naturel. L'exiguïté de l'espace, qui exclut toute possibilité d'un dépôt de cadavre en position allongée, autorise à penser que le corps avait été tassé, replié, attaché peut-être, ou enveloppé dans une peau (comme le font actuellement les Kapsiki) ou une vannerie, avant que la fente de rocher ait été comblée de terre<sup>1</sup>. Le mobilier funéraire comprenait des grains de collier en pierre dure, un pendentif en marbre ainsi que des rondelles en œuf d'autruche. La datation d'un tel ensemble, que l'on peut estimer antérieur à l'apparition des métaux, aurait apporté de précieux renseignements chronologiques. Malheureusement la saisie en douane de ces documents, et plus tard leur perte dans les Services Douaniers du Port de Garoua, nous privent, aujourd'hui encore, de cette connaissance.

## 2.2. Les tombes attribuées aux Ngomma

### *Type 1*

La même incertitude pèse sur ce type de sépulture dont aucune fouille méthodique n'a permis de révéler la morphologie. Chaque fois nous n'en avons retrouvé que l'emplacement approximatif. Les ossements très fragmentés et le mobilier avaient, la plupart du temps, été dispersés au hasard de plusieurs tas de cailloux dont on débarrasse le sol pour le rendre plus propre aux cultures.

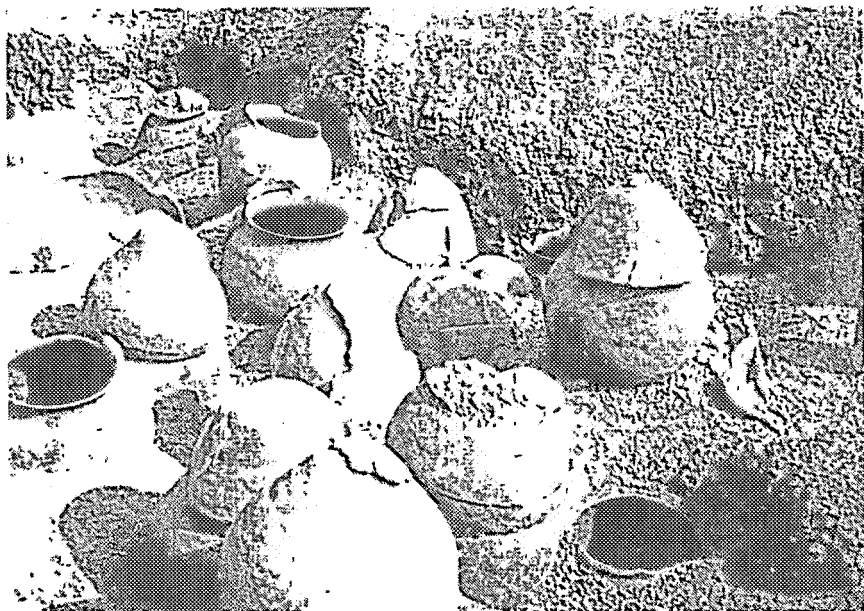
Deux tombes violées découvertes dans la montagne de Ngoutchoumi permettent néanmoins d'accorder quelque crédit aux divers récits des Fali les concernant. Elles contenaient, parmi des fragments osseux, des grains de collier en pâte de verre polychromes ainsi que, au niveau de l'emplacement occupé par la tête, une pierre plate polie de forme ovale enduite d'ocre rouge. La présence des perles de verre, vraisemblablement d'origine européenne, exclut leur ancienneté au-delà du XVI<sup>ème</sup> siècle.

### *Type 2 - Les tombes en jarres (gébu ki pta)*

Cette catégorie est de loin la plus importante par le nombre de sépultures mises au jour (212) et par l'intérêt archéologique qu'elles suscitent.

<sup>1</sup> Selon les dires du Yérîma de Toro une tombe de ce type aurait été mise au jour dans une diaclase sur la face est de la montagne de Toro.

Les sépultures d'adultes se présentent d'une façon générale sous l'aspect d'urnes funéraires en terre cuite d'allure ovoïde plus ou moins ventrues avec, dans la plupart des cas, un col assez court. Les formes, dans l'ensemble, sont beaucoup plus lourdes que celles des jarres funéraires sao de la région périchadienne. Les plus volumineuses atteignent 1,25 m de hauteur pour un diamètre d'ouverture de 0,50 m. Les dimensions moyennes sont comprises entre 0,60 et 0,90 m de hauteur et 0,40 m de diamètre. Les bords minces n'excèdent pas 2 à 3 cm d'épaisseur. Elles sont toutes faites d'une pâte rougeâtre, grossière, riche en grains de quartz.



*Urnes funéraires en place dans la nécropole ngomna-são des Dolu Koptu (Ngoutchoumi) XVIIIème et XIXème siècles. Etat en 1990.*

Quand le décor existe (décor digité, en impression de tissu, de vannerie, décor cordé, incisé ou bien avec des pastilles ou des macarons en applique, etc.) il n'intéresse que la partie supérieure de la poterie. La jarre inférieure, placée verticalement dans le sol, est fermée par un couvercle conique ou plus rarement par une autre jarre qui lui est opposée bord à bord, comme dans les sépultures sao "classiques". Les tombes sont isolées ou groupées à proximité de vestiges d'habitation, ou bien rassemblées en de véritables nécropoles pouvant compter jusqu'à plusieurs centaines d'unités, comme c'est le cas à Ngoutchoumi sur la colline du Dolu Koptu ("montagne des ossements").

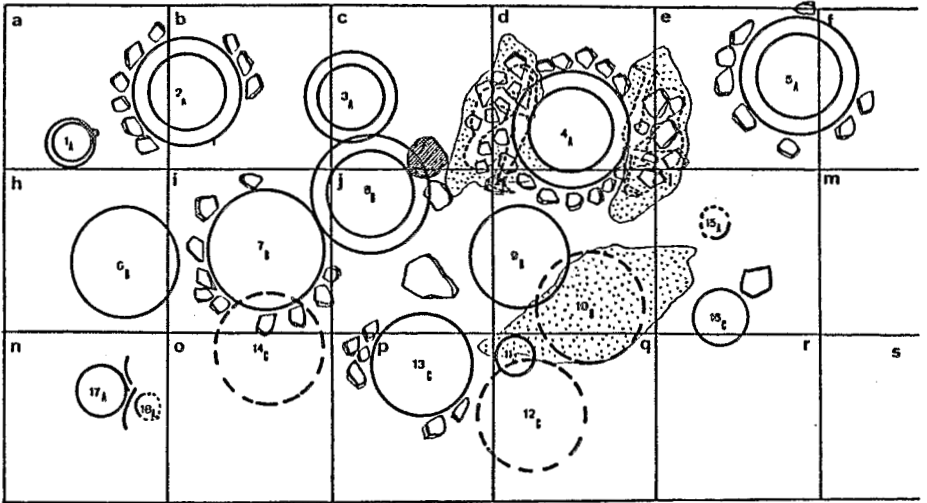
Tombes d'adultes et tombes d'enfants peuvent être mélangées sur un ou plusieurs niveaux, dans des cimetières dont l'organisation spatiale correspond à des données sociologiques difficiles à saisir. Parfois, les tombes semblent avoir été disposées sans ordre, d'autres fois elles sont soigneusement rangées. L'exemple le plus parfait en est fourni dans la même région par la nécropole de Barki, curieux ensemble funéraire comprenant quatre tombes d'adultes, cinq d'adolescents, dix sept d'enfants, qui s'organisent de part et d'autre d'un lit cendreau sur lequel furent retrouvés les restes fragmentés d'un sujet jeune, inhumé sur le dos et dont la tête reposait sur une petite dalle de grès ocrée (Gauthier 1969). S'agit-il du témoignage d'un sacrifice humain ? C'est vraisemblable vu la présence près du squelette d'un fer de hache, et surtout d'une borne de granit dite *guaw-gayo* "pierre borne" qui signale la tombe d'un individu décédé de mort violente, ou bien l'endroit où il a été tué. Dans un autre site, à Bibémi, dans le niveau supérieur du cimetière qui en comptait trois, une importante urne était flanquée à hauteur de son ouverture de deux squelettes disposés tête-bêche, repliés en décubitus latéral gauche (Gauthier 1969). Ils reposaient ainsi sur les pierres noircies de deux foyers. Les fragments de crânes étaient posés sur des dalles plates non brûlées. Plusieurs restes de squelettes gisant ainsi à même le sol ont été repérés dans diverses nécropoles fali. Il n'a pas toujours été possible de déterminer avec exactitude la position d'inhumation. Ils ont en commun de reposer chaque fois sur des restes de foyers situés au niveau de la fermeture de la jarre inférieure, ce qui laisse supposer que ce type d'inhumation a été pratiqué en même temps que la mise en place de la tombe en urnes à laquelle ou auxquelles il(s) paraissent rattachés.

Il n'existe aucune différence essentielle entre les tombes masculines et féminines, mélangées dans tous les niveaux des gisements, à quelques exceptions près ; deux macarons en applique pour certaines sépultures féminines de Dolu Koptu, trois incisions ou trois barettes parallèles en relief pour d'autres tombes masculines de la même nécropole.

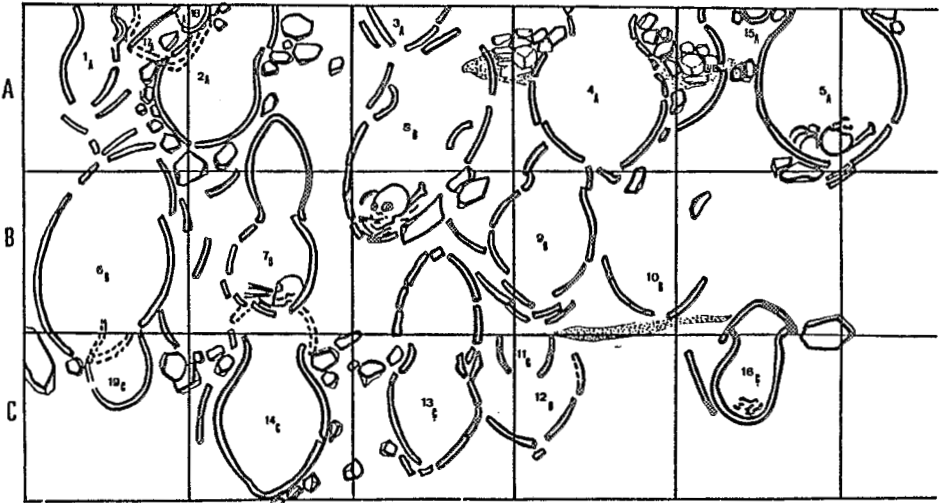
On trouve sur un même site des tombes d'adultes et d'enfants dont certains n'ont pas dépassé 1 à 2 ans.

Partout de nombreuses tombes ont été réutilisées, soit pour réintroduire un nouveau cadavre, soit pour abriter des ossements issus de différentes réductions. L'étude de plusieurs cimetières a montré que les urnes étaient souvent installées au détriment d'urnes plus anciennes qu'on n'hésitait pas à briser pour établir une nouvelle tombe. Bibémi et Dolu Koptu (Gauthier) en sont des exemples très démonstratifs.

La présence dans une même jarre-cercueil de deux squelettes est relativement fréquente. Le premier, tassé au fond de l'urne, a le plus souvent été écrasé par la mise en place du second cadavre. Parfois, une petite fosse aménagée contre la paroi de l'urne inférieure recèle les ossements trop encombrants du premier occupant. Dans d'autres cas, ce sont les contenus de plusieurs tombes qui sont rassemblés. Ainsi, une seule jarre contenait des restes fragmentaires correspondant au moins à quatre cadavres d'adultes (dont quatre mandibules) plus ceux, complets, d'un sujet adolescent.



*Plan d'une fraction de la nécropole de Bibémi.*



*Coupe schématique de la fraction fouillée de la nécropole de Bibémi.*

1 à 19 : urnes funéraires en place ; A - C : niveaux stratigraphiques ; a - r : carrés de fouille 1961.

L'examen de deux squelettes en place dans les nécropoles de Dolu Koptu et de Dolu Tibinta - "montagne des Boswelia" montre, en outre, des bris d'articulation volontaires. En effet, dans les deux cas, les épiphyses humérales ont été franchement coupées pour faire pénétrer le cadavre à l'intérieur d'une jarre trop étroite.

Selon les derniers résultats des fouilles effectuées en particulier par Jean Rapp<sup>1</sup> sur le Kangou, à You, les tombes en urnes, très proches du type sao, sont très fréquentes en pays falien. Elles correspondent au genre de sépulture utilisé entre la période de peuplement ngomna récent (type 2) et le falien pré-actuel. A défaut de datations physico-chimiques, l'étude des généalogies locales et des traditions orales incite à les attribuer à une période comprise entre la fin du XVIème et le début du XIXème siècle où elles seraient maintenues quelque temps en concurrence avec le tombeau falien actuel. Il reste à savoir comment, sous quelles influences, et pourquoi se sont produits les changements.



*Sondage dans la nécropole Ngomna São de You (Kangou)  
XVII-XIXème siècle. Fouilles J. Rapp, 1990.*

<sup>1</sup> J. Rapp - Compte-Rendu des Recherches Archéologiques en pays Kangou, 1992. Travaux et Mémoires du GDR 0892 CNRS - Laboratoire d'Anthropologie, Bordeaux.

### 3. Sépultures et rites funéraires actuels

Les sépultures actuelles -gébu- se différencient des précédentes par leur architecture, le mode d'inhumation du cadavre et par les conditions de leur utilisation en tant que sépultures primaires et sépultures secondaires.

Voyons-en d'abord "l'architecture" ou, peut-être mieux, la morphologie. La tombe gébu se présente comme un caveau d'allure tronconique à l'ouverture étroite (de l'ordre de 0,40 m). Elle est creusée par les forgerons à l'aide d'un bâton à fourir, dans un sol choisi assez dur, de façon à ce que la paroi du puits réalisé puisse être solide jusqu'à une profondeur de 2 m environ.

Après l'introduction du cadavre, l'ouverture du caveau est obturée à l'aide d'une poterie hémisphérique djandju -convexité vers l'intérieur. Elle-même est recouverte d'un tertre de terre, entouré d'un cercle de pierres. En surface elle affecte donc la forme d'un petit monticule de 0,40 à 0,60 m de hauteur, d'un diamètre approximatif de 1,20 m. Parfois, l'arc du défunt est planté au sommet, sur lequel sont aussi déposées sa natte et une poterie -kinegu- contenant de la bière de mil.

Le cadavre est enseveli, assis, enveloppé de bandelettes de coton et de lanières de peau de bœuf, les bras projetés en avant, la tête enfermée dans la dépouille d'un cabri sacrifié pour la circonstance. Pendant trois ans au moins pour un homme, quatre ans pour une femme, il demeurera ainsi jusqu'à sa complète minéralisation. Puis la tombe est ouverte, le crâne prélevé, nettoyé, purifié des mauvais esprits -diwo- et enfermée dans une poterie du genre marmite pe leka. Les autres ossements demeurent sur place dans la tombe que l'on referme tant bien que mal, et le plus proche parent mâle en ligne directe (ou à défaut le plus proche collatéral) cache la poterie dans des rochers ou bien l'enterre secrètement à proximité de son propre sanctuaire clanique. Il existe donc maintenant chez les Fali deux types de sépultures :

- l'une avec caveau, où s'accomplit la décomposition du cadavre, et dans laquelle, après "l'exhumation du crâne" (bu t t a o), le squelette du corps est abandonné ;
- l'autre, "cachée", est une urne-reliquaire qui contient le crâne du défunt, et elle est, sinon l'objet d'un culte véritable, du moins celui fréquent des sollicitations des vivants<sup>1</sup>.

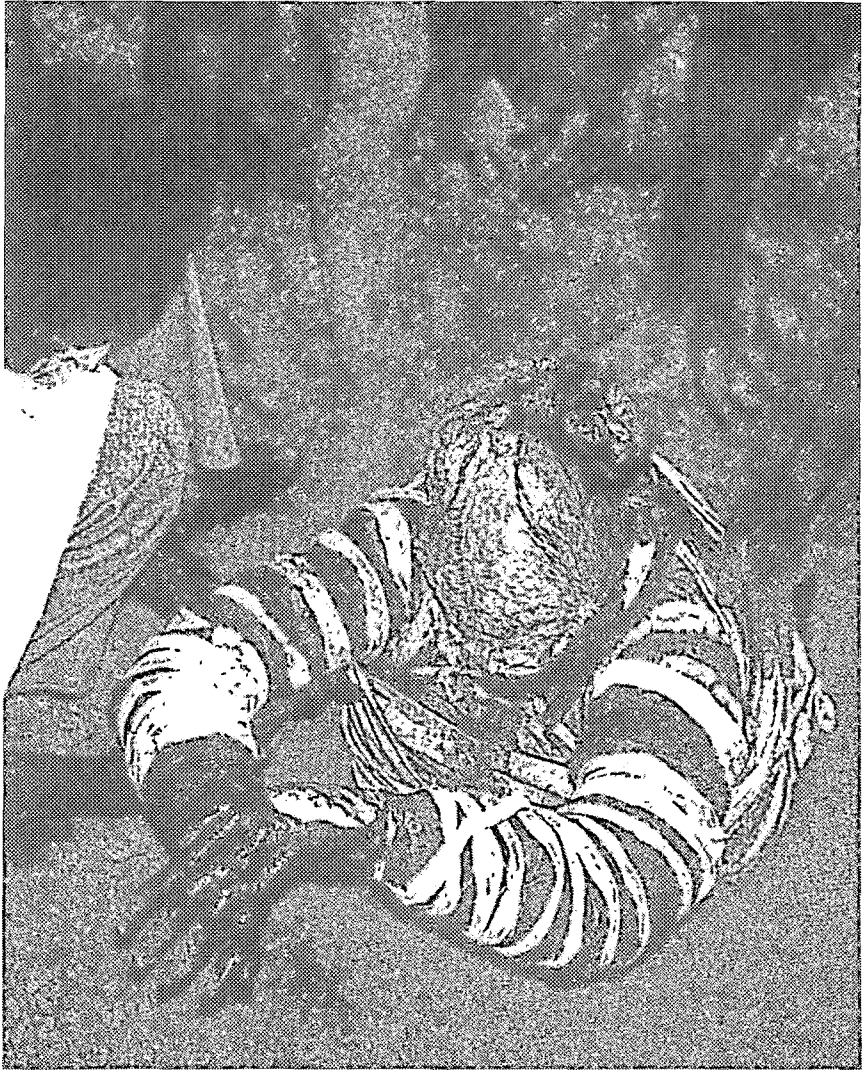
Les rites funéraires étant décrits ailleurs (Lebeuf 1938, Gauthier 1965, 1988, 1992), seules seront rappelées quelques données sur la notion d'âme et de survie dans la mesure où elles éclairent ses pratiques touchant à la sépulture et au prélèvement des crânes en particulier.

<sup>1</sup> Cette dichotomie avait déjà été signalée par les premiers observateurs allemands. Elle avait fait l'objet d'une brève note dans le rapport du Résident de l'Adamawa, von Strümpel en 1904, qui signalait aussi le dépôt avec le crâne "d'un os du bras" ... fait que l'on n'a pas pu vérifier depuis.

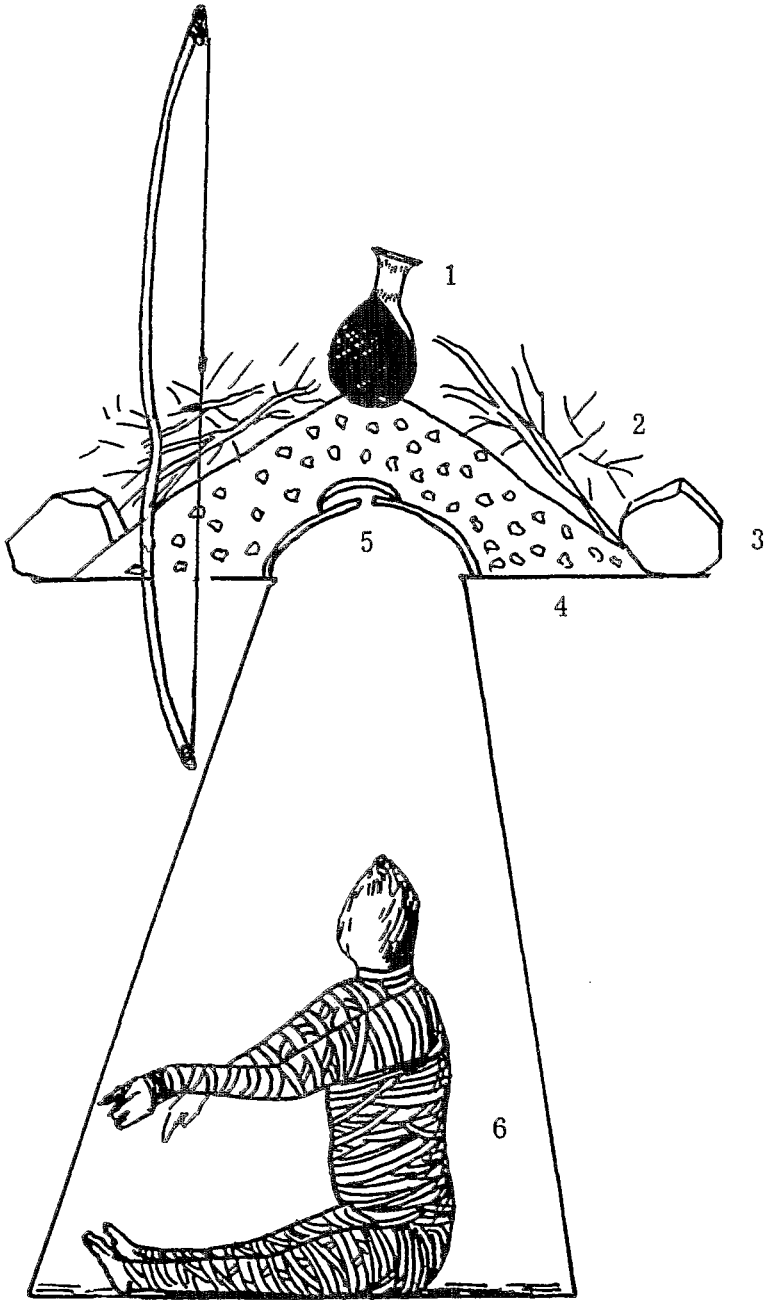




*Confection du mannequin remplaçant le cadavre absent  
lors des funérailles (Ngoutchoumi 1963)*



*Mise au tombeau. Ngoutchoumi 1980*



*Coupe schématique d'un tombeau falé actuel (1992)  
Région de Ngoutchoumi-Ram*

### Notion d'âme et de survie

Indépendamment des marques d'affection et de respect, et des rites purificateurs et prophylactiques, les soins apportés au cadavre ont pour objet essentiel de protéger l'âme du défunt (d jum d jum).

Durant la vie, l'âme et le corps (i shu pi) ne font qu'un au sein d'une entité invisible et autonome appelée mu f t um. Elle rassemble le corps, assemblage cohérent de parties matérielles, et l'âme composée, quant à elle, de trois éléments liés durant la vie : "le souffle de Dieu" (hyamt a faw), principe vital enfermé dans la poitrine, "la pensée" (gumji) et "le savoir" (sumti), qui résident dans le crâne. Les rites funéraires doivent d'abord protéger cette espèce de "trinité", et favoriser ensuite son voyage vers le séjour souterrain (hymni gébu) des Ancêtres sacrés, afin qu'elle y devienne le moteur de la réincarnation et de la résurrection.

En effet, tout individu, à un moment optimal de son existence, fait un rêve érotique (dolom oïtité). Par ce rêve, il reproduit l'image de son propre corps dans le séjour souterrain des Ancêtres. Après la mort, l'âme quitte le corps pour rejoindre cette image et, quand le souffle vital conduit par la pensée et le savoir réalise cette union, se constitue l'unité mu f t um qui est celle de la vie.

Trois ans après le décès pour un homme, quatre pour une femme, l'exhumation du crâne (butta ao) marque le passage du mort au rang d'ancêtre. Désormais la pensée et le savoir pourront revenir habiter le crâne quand ils seront sollicités et l'ancêtre pourra lui-même se manifester par le truchement du masque, Tiwo t Manu.

C'est pourquoi les Fali attachent tant d'importance aux sépultures secondaires et aux crânes, dont certains conservés à l'intérieur des enclos sacrés claniques sont ceux de chefs ennemis tués au combat, de la pensée et du savoir desquels on peut ainsi profiter. On comprendra aussi qu'une dalle de pierre, dressée à l'intérieur des jarres-cercueils, ait jadis remplacé le cadavre absent, comme aujourd'hui un mannequin lui est substitué lorsqu'il ne peut être présent lors des funérailles.

Le prélèvement des crânes est une coutume assez répandue au Cameroun, mais contrairement à ce qu'a pu observer F. Dumas-Champion dans d'autres ethnies voisines, elle n'est pas à mettre en relation avec des rites de circoncision. Les Fali ne sont pas circoncis. Au contraire, si l'on en croit quelques représentations sexuelles de la période des sépultures en jarres, il semble que l'excision et la circoncision pratiquées alors aient cessé de l'être à l'apparition des sépultures secondaires.



*Crâne-trophée d'un ennemi tué au combat  
XVIIIème ou première moitié du XIXème siècle.  
Ngoutchoumi, dépôt sacré des Kumbandj, 1963*

## CONCLUSION

Les rapports entre ce que laisse percevoir l'archéologie et ce que révèle l'observation ethnologique sont bien minces en réalité. Le passage de la tombe en urne de type sao au caveau actuel s'est effectué sur deux ou trois générations mais ceci n'éclaire pas l'origine du changement. L'apparition des sépultures secondaires, dans la deuxième moitié du XVIIIème siècle, leur raison d'être liée aux croyances des Fali sur la mort constituent néanmoins une véritable révolution culturelle. Dans le massif de Tinguelin, où se situe l'un des plus importants groupements fali, on attribue aux "Vieux Rouges" (**Bant Tshalo**) la responsabilité de ces transformations. Leurs descendants qui constituent une partie de l'aristocratie fali actuelle, affirment n'avoir jamais enterré leurs morts dans des jarres et avoir remplacé les figurations humaines des ancêtres par des pierres polies ou par des effigies en bois dont le façonnage, lors de la fête du mort, se serait maintenu jusqu'à une époque récente (1950). La tradition orale peule de Rey Bouba fait allusion, vers l'époque mentionnée, du départ, depuis sa région "d'un groupe humain" vers le pays fali. Une autre tradition le fait parvenir au nord ouest de Dembo, à Timpil où des traces de leur présence ont été mises en évidence (Eldridge, Gauthier).

Qui étaient ces "Rouges", appelés encore "Ceux de la guerre" (**Ni Booli**) ? Étaient-ils apparentés aux Mboum ou aux Lakka ? Ont-ils mis fin à l'influence culturelle sao ou bien celle-ci s'est-elle perpétuée à travers des éléments des rites funéraires ? Il est bien difficile de se prononcer à cet égard.

CNRS, UMR 9935, Paris, France

## BIBLIOGRAPHIE

- DAVID N.C., 1968. *Archeological reconnaissance in Cameroon*, Expedition X, 3, Univ. Pensylv. : 21-31.
- DAVID N.C., 1971. Recherches archéologiques dans la vallée de la Bénoué (1967-1971), *Revue Camerounaise d'Histoire*, n° 1, Yaoundé : 206-212.
- ELDRIDGE M., 1979. *Le peuplement de la Haute-Bénoué*, Travaux et Documents de la RCP 395 CNRS, Lab. d'Anthropologie, Univ. Bordeaux I.
- FRÉLICH J.C., 1968. *Les montagnards paléonégritiques*, Paris, ORSTOM & Berger-Levrault, 267 p.
- GARINE de I., 1976. *Alimentation et Culture*, IEDES Recherches, Univ. Paris I.
- GAUTHIER J.G., 1969. *Note sur l'histoire des Bant Tsalo*, AFREC, Inst. d'Ethno., Fac. Lettres Bordeaux I.
- GAUTHIER J.G., 1969. *Les Fali de Ngoutchoumi, montagnards du Nord-Cameroun*, Anthropological Publications, Oosterhout, Pays-Bas, 272 p.

- GAUTHIER J.G., 1971. *Recherches sur la préhistoire en pays fali*, Thèse de Doctorat d'Etat, Bordeaux I.
- GAUTHIER J.G., 1979. *Archéologie du pays fali, Nord-Cameroun*, Éd. du CNRS, Paris, 183 p.
- GAUTHIER J.G., 1988. *Les chemins du Mythe : essai sur le savoir et la religion des Fali du Nord-Cameroun*, Préface Yves Coppens, CNRS, Paris, 364 p.
- GUILMAIN-GAUTHIER Ch., 1982. Organisation et vie familiale chez les Fali du Nord Cameroun. Thèse de 3<sup>o</sup> cycle, in *Travaux et Documents de la RCP 395* du CNRS, Lab. Anthrop., Bordeaux.
- LAGRAVE G. P., 1961. *Histoire du Cameroun, de la préhistoire au 1er Janvier 1960*, Ministère de l'Education Nationale, Yaoundé.
- LEBEUF J.P., 1945. *Quand l'or était vivant, Aventures au Tchad*, Paris, J. Susse.
- LEBEUF J.P., 1961. *L'habitation des Fali, montagnards du Cameroun septentrional, technologie, sociologie, mythologie, symbolisme*, Paris, Hachette (bibliothèque des Guides Bleus), 608 p .
- LECOQ, 1933. *Rapport sur l'agriculture des Fali*, Arch. Subdivision de Garoua, Yaoundé.
- RAPP J., WANGERMEZ J. & J.G. GAUTHIER, 1964. Caractères ostéologiques des Ancêtres des Fali : restes humains de la nécropole de Hou-Ngoutchoumi, Soc. Linnéenne de Bordeaux.
- RAPP J., 1992. *Compte-rendu des Recherches Archéologiques en pays Kangou*, *Travaux et mémoires du GDR 0892* CNRS, Lab. d'Anthropologie.

# LIFE AND DEATH IN MANDARA CERAMICS

Judy STERNER

## ABSTRACT

This paper discusses one aspect of the sacred pot complex of the Mandara. Here, the death of a person involves their translation from one form of social participation to another. There is thus a relationship between the pots associated with persons' statuses and roles during life and those that continue to be identified with them after death. Examples include pots to house the person's spirit, pots made to celebrate achievement of elder status, pots that denote successful mothers, pots for spirits of enemies killed in warfare, and finials ultimately placed on their owners' tombs. This is in itself of significance for archaeological interpretation. Furthermore, interpretation of inter-ethnic variability in these materials can best be approached through a *symbolic reservoir* model. Our archaeological evidence indicates that the reservoir of which these pots are a materialisation can be traced back to the earliest Iron Age of the region.

*Keywords* : sacred pots, symbolic reservoir, spirits, elder status, successful women, Mandara.

## RÉSUMÉ

### LA VIE ET LA MORT DANS LES CÉRAMIQUES DU MANDARA.

Cette communication traite de la céramique "sacrée", employée à des fins religieuses et sociales dans les monts Mandara. Dans cette région, la mort implique une translation d'une forme de participation sociale à une autre. Il y a donc un lien entre les pots associés avec les statuts et rôles sociaux d'une personne pendant sa vie, et ceux qui vont continuer à lui être associés après sa mort. Citons comme exemples les pots utilisés comme demeures des esprits, d'autres fabriqués pour fêter le passage au statut de vieux, ceux qui enferment les esprits des ennemis abattus, et les poteries faitières qui finiront par être posées sur les tombeaux de leurs propriétaires. Ces observations ont une valeur certaine pour l'orientation des interprétations archéologiques. Pour aborder le problème de déchiffrement de la variabilité inter-ethnique dans la culture matérielle, nous proposons le modèle d'un "réservoir de symboles". D'après les données archéologiques disponibles, il semblerait que ce réservoir -dont les pots sacrés sont une expression- remonte à l'époque du plus ancien Age du Fer dans les monts Mandara.

*Mots-clés* : céramiques sacrées, réservoir de symboles, esprits, statut de vieux, mères, Mandara.

\*

\* \*

From the northernmost edge of the Mandara to the Alantika mountains south of the Benue and spanning the Cameroon/Nigerian border, we find the same puzzling, kaleidoscopic recombinations of material culture and ritual, a result perhaps of waves of small groups of immigrants, some refugees, mixing with autochthones, this process repeating itself at intervals for almost two millennia (Juillerat 1971).



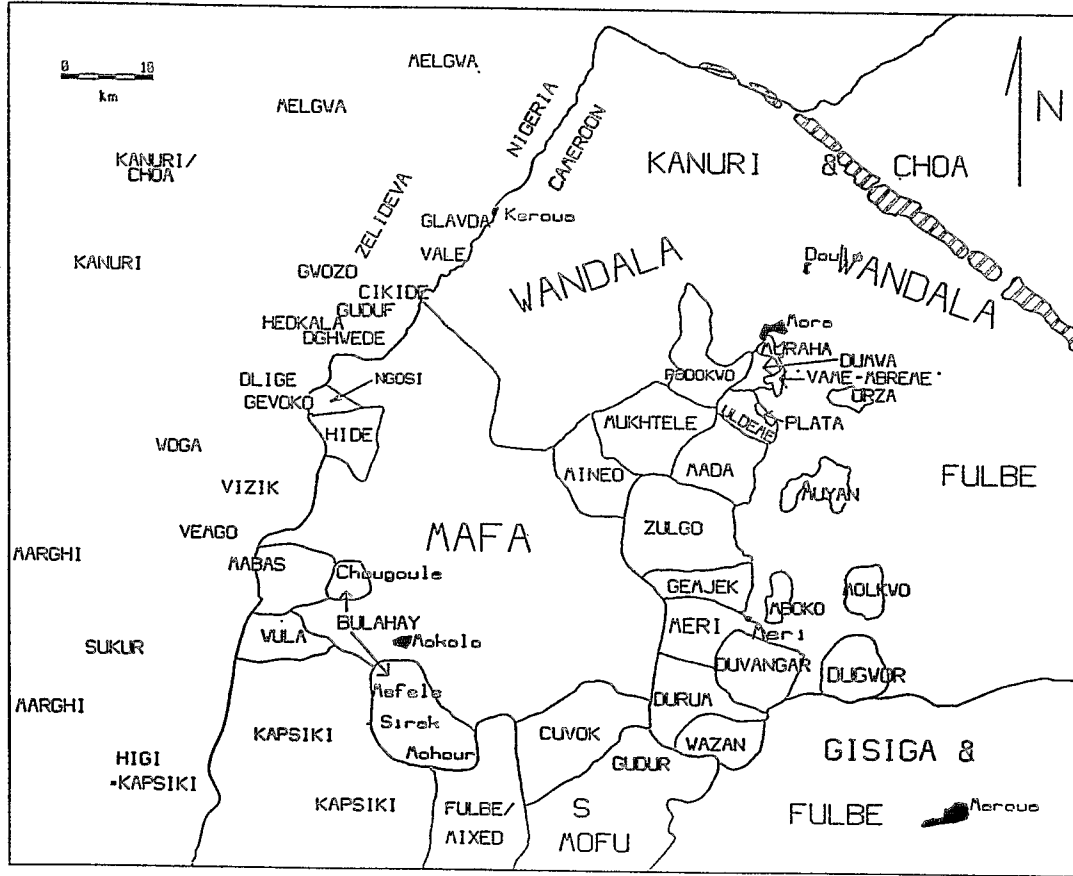


Figure 1 Map of parts of N.E. Nigeria and N. Cameroon, showing ethnic distributions.

Fundamental Sirak (Bulahay)<sup>1</sup> beliefs about life and death which are expressed through ritual and embodied in their ceramic vessels are here analysed using the complementary concepts of "montage" and "symbolic reservoir". Following description in some detail of their ceramics of life and death, comparative materials on other groups of the Mandara are discussed in order to illustrate the shared theme of rearrangement of ideas and objects.

Understanding of the complex culture history of the greater Mandara region through the analysis of material culture and of the ritual in which "lifeless" objects act is approached here by combining the concepts of several scholars. Hodder (1982a) adopted the term *montage* to describe the assembling of motifs from various sources for the purpose of symboling. This reassembly, or mixing and matching, is here applied equally to beliefs and to the motifs that embody them. However these beliefs and material objects are not drawn in this region from alien sources but from a shared *symbolic reservoir*, a concept introduced into African archaeology by Roderick McIntosh (1989). The symbolic reservoir is a store of symbols that different peoples or groups access and utilize in different ways. They are "Symbols in Action" to use Hodder's evocative phrase (1982b).

Conant's (1963) article "The manipulation of ritual among Plateau Nigerians" outlines four ways in which ritual paraphernalia may be manipulated "for a variety of secular purposes". These are:

- deliberate entrustment to potential or actual rivals,
- display to outsiders,
- abandonment, and
- exercise of control over the manufacture and distribution of ritual equipment.

Conant (1963:227) suggests that such manipulative techniques are likely to be of significance for the analysis of topics that include "the spread of art styles, and, more generally, the successful persistence, through time, of relations between societies of very different levels of complexity and organization". Pots are ritual equipment *par excellence* in our region, and

---

<sup>1</sup> The term Bulahay has been used variously in the literature. (Boutrais 1973; Lembezat 1950, 1961; Martin 1970) to refer to four communities : Mefe, Sirak, Mohour and Chougoulé. The first three lie to the south of the town of Mokolo, whereas Chougoulé is to the northwest and at some distance from the aforementioned settlements. Lembezat (1961) describes them as one of the Matakam groups, the other being Mafahay (Mafa). He further notes that "l'on peut considérer que les Bulahai résultent d'une fusion Mofou-Matakam,..." (1961:12). Barreau, Breton and Dieu (in Boutrais 1984) use the term *mefe* to describe the language spoken by the people of Chougoulé, Mefe, Mohour and Sirak. The designation Bulahay is not accepted by the people to whom it has been applied and it is preferable to refer to each community by its own name, since to consider them all as one group denies their distinct histories and customs. (Another quite separate and distinct use of the term Bulahay is made by Muller-Kosack (1987:26) who attaches it to certain Mafa. "Die Bulahai besiedeln die hohen Relieftteile über 800 oder 900 m, so auch den Hossere Ziver und den Hossere Upai,..." ).

their manipulation has indeed contributed to the spread of cultural styles and to the maintenance of relations between communities at different or indeed at very similar levels of complexity.

The Sirak are a *mefele*-speaking community located immediately south of Mokolo, in the Mandara highlands (Fig.1). They are frequently referred to by outsiders as *Bulahay*, a category that also comprises the three other *mefele*-speaking communities: Mefe, Mohour and Chougoule. While the inhabitants of these four settlements share some common cultural traits and speak dialects of the same language, many other aspects of social and ceremonial life and history are significantly different. This "même mais différent" aspect of *mefele*-speaking communities is not however restricted to them alone.

Among the Sirak, at either end of the life cycle, at birth and death, pots associated with individuals receive similar treatment. Holes are made in pot bases, not to "kill the pot" but to allow spirits to enter or escape. For the newborn a cooking pot will hold the baby's placenta and its spirit until its human body is ready for it, that is to say when the infant begins to talk. At the end of life, pots that speak of gender or achieved status are placed upside down upon their owner's tomb. Again a hole is pierced in the base, now to allow the spirit of the deceased to escape. These are the only pots to be treated in this manner. For the placenta of a newborn girl a grain or sauce preparation pot is used, and a recycled meat cooking pot for a boy. A woman who has had many children will have her flour storage pot and black burnished sauce pot atop her tomb. A man who became a recognised elder (*gawula*) will have the special pot that commemorates this status placed upon his tomb. If he also was a successful warrior, the pot or pots which contained the spirits of his victims will also be placed there. With the exception of those pots containing placentas, all, whether used in daily food preparation and consumption or made for special achievements and used in prescribed ceremonies, belonged to and were used by the individuals they are associated with and identify. At death and continuing for many years afterwards, other pots are made. These contain the spirits of the dead who have by now become ancestors. They are kept by the descendants and used annually and, when deemed necessary by a diviner, in times of illness or other troubles.

Such Sirak pots can therefore be grossly divided into two categories:

- 1) pots used by individuals during their adult lives and deposited later upon their tombs (thus the pots do not survive their owners), and
- 2) pots made after the end of the period of mourning that will contain the spirit of an ancestor (who in this way continues to reside with her or his descendants). Presence of the first category of pots implies that their owner was married, of the second that he or she had living descendants at the time of death.

The **gawula** pot deserves a more detailed discussion because, while other Mandara groups celebrate the transition from boyhood to manhood (e.g. Mofu of Durrum, Duvangar, Kapsiki), Sirak **gawula** appears to be the only such ceremony that is tied to the elder brother - younger brother relationship, and that is associated with a special pot. An elder brother must be **gawula** before a younger may become one. To become **gawula** one must be married. The ceremony is held every other year (in the year following the bull festival known as **maray**), beginning in August and ending the following March. Only the final ceremony in March will be discussed here because it is for this occasion that the pot, **ver ver ta gawula mazlay**, is made and first used. At each compound where a **gawula** resides beer is served from the **gawula** pot to the new **gawula** initiates. This pot contains the spirit of youth, and to call the men **gawula** is in a way a Sirak joke, for the **gawula** celebration really marks the end of youth and the becoming of an elder. The pot is then kept within the inner courtyard next to the shrine hut that holds the ancestor pots (if the **gawula**'s father is dead) and the meat pot (which is either tripod or rests on a three-pronged branch).

This meat pot of a **gawula** is always kept closed by placing a black burnished eating bowl (**gandaf** or **kelewterey**) in its mouth. These and other pots belonging to a **gawula** may have special decoration: the **kelewterey** has three appliqué pellets below the band of comb impressions beneath the rim; his granary protection pot (**mongurzlau**) has a stylized appliqué beard.

As a **gawula**, a man is recognised as an elder. Non-**gawula** must crouch down before him, as transformers (the smith-potter caste) and women must do before non-transformer men. Only **gawula** may clap following a prayer, something comparable to the saying of "Amen". A **gawula** is also treated differently in death by being buried in a seated position (rather than lying on the side) and facing west. His funeral lasts longer as does the festival that ends mourning (**maranday**). Before burial his corpse sits in the inner courtyard next to the **gawula** pot and the ancestor shrine. At **maranday** when the family and undertakers share the beer at his tomb, his **gawula** pot is brought to the tomb and there the undertaker pecks a hole in its base and sets it on the tomb. The spirit of youth that the pot contained is thus set free.

In the past when warfare was common a man might also possess a **madzagay** pot. This pot contained the spirit or spirits of enemies killed in battle. The form depended upon the number killed. During his life the pot was kept within the compound. When he died it was placed on his tomb, with a hole pierced in the bottom, along with the **gawula** pot. Some tombs found in one clan's cemetery at Sirak have several **madzagay** and a **gawula** on top. Other **madzagay** pots contained the spirits of large wild cats killed by hunters, and these were kept in clan shrines.

As stated above, the tomb of a woman who has had children has placed upon it her flour storage pot and black sauce bowl. These may be seen as the female equivalent of the man's *gawula* and *madzagay*. Thus pots, for both males and females, represent on the tombs the achievements of life -and all tomb pots have holes pierced in their bases.

Upon death different pots are made for adult males and females. These pots represent the deceased - as one Kapsiki put it "C'est la *photo* du père!" and, like statues of the saints, they are devices by means of which descendants communicate with the ancestors. At Sirak the first ancestor pot is not made until the *maranday* festival that officially ends mourning. This may occur anywhere from 10 days after death (the time required to brew the funeral beer) in the case of a younger person, or up to three months for the oldest man in the community. In the latter case many people must be notified and beer must be made and offered on three separate occasions. For a man the first ancestor pot is called *jewe* and is a miniature version of the pot that will be made later (*mbat ta papan*). In the case of a man or woman lacking descendants, a pot, referred to by the same name, is made and used in a sacrifice made to it, but is then discarded. The *jewe* is consecrated on the first (and only) day of *maranday* for a younger, non-*gawula* man, or on the second day for a *gawula* or a very old man who was not *gawula*. The pot is taken to the tomb where its mouth is sealed with a plug made of a paste of tiger nut (*Cyperus esculentus*) flour and beer.

Other pots are made specially for *maranday*; a serving bowl undecorated except for incisions or rouletting on the rim (*sagam*) is used to serve beer to female members of the deceased's family and later used for any purpose. Undecorated cooking pots are brought as gifts by potters of the same clan as the deceased, for they, unlike other women, may not bring millet flour. This expresses concepts of pollution associated by cultivators with members of the transformer caste.

Later the same day, the *jewe* is carried back down to the compound of the deceased in the calabash that the undertaker used to remove dirt from the tomb. It is placed in the compound overnight. In the case of an elder, prayers are offered on the following day, and two chickens and a goat are sacrificed and their blood dripped over the pot. A male relative from the maternal clan of the deceased conducts the sacrifice and at the same time instructs the eldest son how to make the offering to his father. This son becomes the keeper of his father's spirit and of the pot containing it. This will be kept in the compound of the deceased if he is not yet married. Annual sacrifices will be made here by the son, for, on behalf of the younger brothers and sisters, he is now custodian of his father's spirit pot. Normally the "true" ancestor pot for the father is not made until several years after his death, usually when the son or daughter (if there are no sons or surviving sons the eldest daughter may maintain her father's spirit pot) in charge of the family is well established in their own homestead. At this time the full scale father's pot *mbat ta papan* (sacred of father) is made, incorporating a ground up fragment of the *jewe*'s rim into the body of the new pot.

If the father's father and father's mother are also dead, pots for them are also made (*mbat ta je* and *mbat ta maman ta papan*). A small hut, the *gejek ta mbat* (hut of the sacred) is built within the compound. Father's, father's father and father's mother pots are kept here. In times of trouble (often illness or sterility) offerings to them may be suggested by a diviner. If a married daughter keeps these pots the *gejek ta mbat* must be located on the periphery of her husband's compound, as the spirits of two patriline cannot reside in the same homestead. When a mother dies, her youngest son becomes the keeper of her pot. Again this pot is first used at her *maranday*, however in the case of a woman there is sometimes no intermediate *jewe* stage, and in such a case her pot (*mbat ta maman*) will not be replaced unless it happens to get broken. It is kept in the kitchen of her son's senior wife.

Typically the "rules" for placement of pots within the compound or their treatment are subject to interpretation and may vary. One man keeps his father's mother's pot in the kitchen because the couple had not gotten along well and his father had requested that his spirit pot not be kept with hers. In another compound, a pot for a mother wears the anklets she used to favour around its neck, for the excellently practical reason that "pots have no legs". Even after death, relationships and characteristics of the deceased are expressed in their commemorative vessels.

I have shown above that for the Sirak a variety of pots, both sacred and those that were originally utilitarian, are used as markers of status and gender for the dead as well as for the living. In life as in death, pots, their forms and decorations, reify Sirak beliefs about gender, age and status, the transgenerational nature of society and the spirit world. In death a man's elder status or success as warrior or hunter, or a woman's achievements in childbearing remain visible to the living. For these pots rest upon the tombs for passers-by to see. In contrast the pots that embody the ancestors are hidden away in dark huts or tucked away in blackened kitchens, to be seen once a year or so and only by members of the family.

There is one Sirak pot, no longer made, that can best be employed to illustrate the utility of the "montage" and "symbolic reservoir" concepts. This pot proclaimed to all who passed that the man of this compound was both *gawu la* and the head of his patriline. For the *tzowal*, a slender finial with a beak-like protuberance and line of applique buttons (Fig. 2), sat atop the *gejek ta mbat*. But when the owner died it was thrown away in the bush, never put on his tomb. Many other groups of the area to the east (Mofu of Durum and Gudur), and to the south and southwest (Kapsiki, Gawar [often designated Kortchi], Hina, Daba, Bana, Gude, Njegn and Jimi) also have pot finials. Seignobos (1990) provides an excellent description and illustrations of the finials of this region. The finials of the Gawar, Hina and Daba are similar to those of the Sirak. Amongst other groups, highly elaborate finials normally sit atop the chief's main hut. Others are less elaborate and may be found atop an initiated male's hut, the hut containing the ancestor pots and/or granary or a transformer's entrance hut.

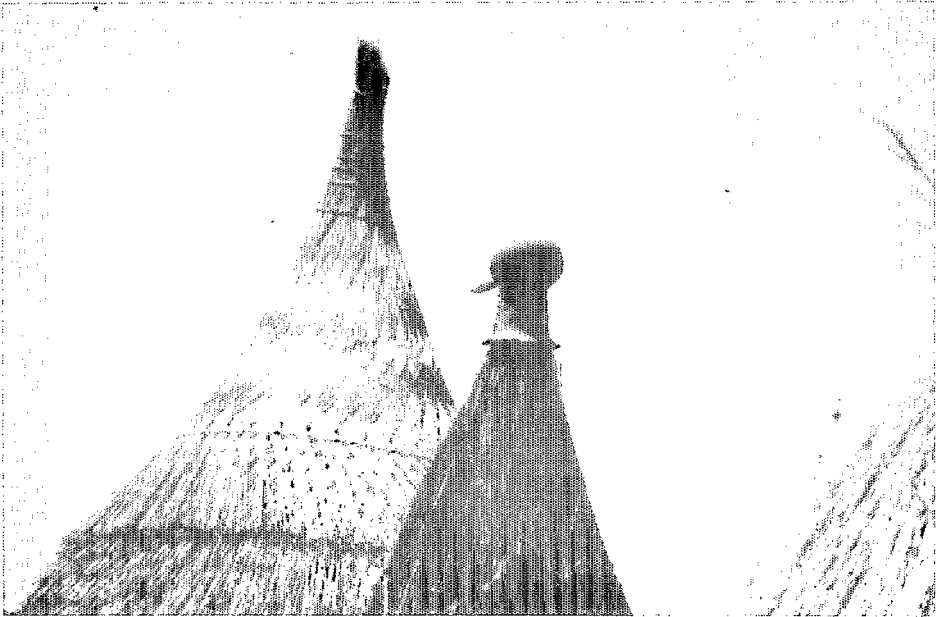


Figure 2 *Sirak finial, t zowa l, atop ancestor shrine hut of a gawu l a elder.*

Among some of these groups certain classes of finials were ultimately deposited upon their owner's tomb. Bana finials are larger and more elaborate than the *t zowa l* of Sirak, but not so elaborate as those of the Gude, Njegn or Jimi chiefs (Seignobos 1990). The Bana finial sat atop the hut of a village chief's millet granary and was later placed upon his tomb, with a hole pierced in the top (corresponding to the bottom of a normal pot). Decoration consists of appliqué pellets or spikes, incisions and three spiky beaks.

Other pots are placed on or around the tombs of the Bana. At times an ancestral spirit may cause problems for the living, requiring an offering to be made. The pot which contained this, a sauce bowl (*h a l a p u*), is then partially buried mouth down on the edge of the tomb -with its base pierced. A Bana tomb contains many family members and consequently a jumble of pots on top and around it, some that contained the food and drink served to the undertakers. The southern Mafa, on the other hand, rarely put pots on tombs. The Gemjek place a beer jar atop a man's tomb and a water pot on a woman's, both with holes pierced in the bases (David this volume). The Kapsiki raise stone uprights on their tombs. A stirrup-spout bottle is the new home for the spirit of a Bana father's father, while the same form at Sirak contains the spirit(s) of enemies killed in battle. The ancestor pots of the Mofu of Durum (Marchesseau 1945), the Mafa and the Mukelehe (Lembezat 1952), to name but a few, are kept in the granary hut, while groups like the Sirak, Gawar and Gadala keep theirs in a special hut.

The decoration of the ancestor pots varies, those of close neighbours being generally more similar than those further distant. The pot containing the spirit of a deceased father or father's father at Sirak has three spikes placed evenly around an incised appliqué band at the neck. For the hill Marghi (Vaughan 1964:393) between a man's personal soul pot and pot shrine of his deceased father "the distinctive difference is the occurrence of two or three small protuberances on the upper portion of the pot -two indicating that the deceased's first child was female, three that it was male." Similar distinctions are made by the Mafa and other groups. As mentioned above, it is a maternal uncle that instructs the new Sirak head of household in the sacrifice to his father's spirit. Among the closely related Mafa it is a member of the transformer caste of the same clan that does the same.

Numerous, in fact endless, examples of the jumbling of elements of decoration and changes in meaning can be drawn from throughout the entire region. Certain themes recur: the holes pierced in tomb pots; finials on chief's, ancestor shrine or granary roofs; pots that hold the spirits of ancestors; pots associated with gender and/or status. In addition, stone, skulls or potsherds may replace or be used in lieu of pots. For example the Sirak may offer sacrifice to a piece of quartz that may represent an ancestor, the spirit of millet or of twins. When a Sirak tomb is reused the skeleton and skull are removed and the skull cached in a rock cleft nearby. It is not too difficult to imagine a relationship between this and the highly developed skull cults of Adamawa-speakers such as the Dowayo or the Koma (Barley 1983; Dumas-Champion 1989; Lukas 1973).

The greater the distance between groups, the greater tend to be the dissimilarities in beliefs and associated material culture, though this is not always the case. As David (this volume) shows, political alliances between montagnard groups have in this area encouraged the abandonment of some items of material culture and a growing together and stylistic assimilation to others that may override linguistic boundaries at the group level.

Juillerat (1971) accounted for the complex present day ethnic distribution in the Mandara by postulating several waves of small groups (often as small as individuals or families) leaving the plains to the north, east and southeast and settling in the mountains. There they frequently encountered autochthonous peoples speaking related Chadic tongues and with whom they merged, especially as those already living in the region possessed knowledge of local spirits and essential rituals. Subsequent group splintering and fusion continued the mixing but also allowed for substantial continuity in ethnic traditions even while the personnel of any particular group might be subject to turnover. Juillerat's description of ethnic formation processes provides the grounds for the manipulation of symbols suggested by Hodder (1982a:213) "In general, the choice of a symbol as part of a present strategy must be affected by at least its immediately previous use. But as soon as a symbol is used in a new context its meaning and its history are altered." The kaleidoscopic pattern of languages (here we must include the Adamawa-speakers) and of material culture *but not of fundamental beliefs* seen today, has been generated by differential selection



and elaboration of items in the symbolic reservoir. MacEachern (1990) also accepts such a scenario for the history of settlement in the northern Mandara.

To conclude, Conant's (1963) four types of manipulation of ritual equipment are all evident in the central Mandara and adjacent regions. In our area control over the manufacture and distribution of ceramics in general and ritual pots in particular is commonly facilitated by the monopolisation of ceramic production in the hands of a transformer caste. It is also significant that this caste has certain supra-ethnic characteristics. Its small numbers stimulate community exogamy of its members, and bi- or multi-linguality often assists transformers in making marriages across linguistic boundaries and even between groups among whom small scale warfare was endemic. Secondly, while we cannot demonstrate the deliberate entrustment of ceramic types in our area to potential or actual rivals, it is clear from Jouaux's (1989) and Seignobos' (1991) accounts of the priest-chieftdom of Gudur that entrustment of other ritual paraphernalia was a major instrument of policy. To the southwest in the Gongola basin, Berns (1989) has found plentiful examples of what can only be entrustment of figured ceramics (though none specifically associated with death). Thus this form of manipulation also is almost certain to have taken place in our region. Thirdly, while most ceramic items were displayed primarily to the home community, even to the individual family, the finials had a more assertive role that in some cases transcended the death of their owners. Lastly, we have already mentioned that the changing ceramic suites of, for example, the Mabas and the Hide, who have assimilated in many material and other ways to their allies the Wula and the Mafa, imply the abandonment of some items of their former ceramic heritage. Seignobos (1990) "Note sur les poteries faïtières du Nord-Cameroun" perhaps best illustrates the complex mixture of forms of the finials and their multiple uses amongst a variety of "ethnic" groups. It is true to say however that the changes appear on the whole to have involved rather minor stylistic than substantive aspects of the pots -as all these groups access the same symbolic reservoir, mixing and matching the items found in the waters from its millennial springs.

*University of Calgary, Canada*

#### ACKNOWLEDGEMENTS

The research on which this paper is based was carried out under authorisations from the Ministry of Higher Education and Scientific Research of Cameroon, and within the context of a Protocole d'Accord de Coopération between the University of Calgary and ORSTOM, France. It was supported by Canadian Social Science and Humanities Research Council grants (410-85-1040, 410-88-0361, 410-89-0871).

I thank the Institute of Human Studies, Cameroon, and particularly its Chief of the Northern Section, M. Eldridge Mohammadou, for many kinds of assistance; also ORSTOM for logistic support and Michèle Delneuf for much hospitality and discussion. My colleagues on the Mandara Archaeological Project, Nicholas David, Kodzo Gavua

and Scott MacEachern offered valuable comments. I gratefully acknowledge my debt to Kodje Dadai my Sirak assistant and to the people of Sirak for sharing their world with me, and to Nai Tomassa for introducing us to the Bana.

#### BIBLIOGRAPHY

- BARLEY N., 1983. *Symbolic Structures*, Cambridge, Cambridge University Press, 125 p.
- BERNS M., 1989. Ceramic clues: art history in the Gongola valley, *African Arts* 22(2) : 48-59.
- BOUTRAIS J., 1973. *La colonisation des plaines par les montagnards au nord du Cameroun (monts Mandara)*, Trav. et Doc., Paris, ORSTOM, 277 p.
- BOUTRAIS J., 1984. *Le nord du Cameroun, des hommes, une région*, Paris, ORSTOM, 551 p.
- CONANT F.P., 1963. The manipulation of rituals among Plateau Nigerians, *Africa* 33 : 227-236.
- DAVID N., 1993. Mortuary practices, ideology and society in the Central Mandara highlands, North Cameroon, *La mort dans le bassin du Lac Tchad: approches multidisciplinaires*. Paris, 12-14 September, 1990.
- DUMAS-CHAMPION F., 1989. Le mort circoncis. Le culte des crânes dans les populations de la Haute Bénoué (Cameroun/Nigeria), *Systèmes de Pensée en Afrique Noire* 9 : 33-73.
- HODDER I., 1982a. *The Present Past: an Introduction to Anthropology for Archaeologists*, Cambridge, Cambridge University Press, 239 p.
- HODDER I., 1982b. *Symbols in Action*, New-York, Cambridge University Press, 244 p.
- JOUAUX C., 1989. Gudur : chefferie ou royaume ? *Cahiers d'Études africaines*, 114(29-2) : 259-288.
- JUILLERAT B., 1971. *Les bases de l'organisation sociale chez les Mouktélé (Nord-Cameroun) : structures lignagères et mariage*, Mém. de l'Inst. d'ethnologie, VII, Paris, Univ. de Paris, 271 p.
- LEMBEZAT B., 1950. *Kirdi - les populations païennes du Nord-Cameroun*, Mémoires de l'Institut Française d'Afrique Noire, Yaoundé, Centre du Cameroun, 101 p.
- LEMBEZAT B., 1952. *Mukulehe -un clan montagnard du Nord-Cameroun*, Paris, Éditions Berger-Levrault, 228 p.
- LEMBEZAT B., 1961. *Les populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adamaoua*, Paris, Presses Universitaires de France, 252 p.
- LUKAS R., 1973. *Nicht-Islamische Ethnien im südlichen Tschadraum*. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 565 p.
- MAC EACHERN A.S., 1990. *Du Kunde: ethnogenesis in North Cameroon*. Unpublished doctoral dissertation, Ph.D. University of Calgary, Calgary, 406 p.

- MARCHESSEAU G., 1945. Quelques éléments d'ethnologie sur les Mofou du massif de Durum, *Études Camerounaises*, 10 : 9-53.
- MARTIN J.Y., 1970. *Les Matakam du Cameroun. Essai sur la dynamique d'une société pré-industrielle*, Paris, Mémoires ORSTOM 41, 215 p.
- MÜLLER-KOSACK G., 1987. *Der Weg des Bieres*, MA Thesis, University of Frankfurt, Frankfurt-Am-Main, Germany, 238 p.
- MACINTOSH R.J., 1989. Middle Niger terracottas before the Symplegades Gateway, *African Arts*, 22(2) : 74-83.
- SEIGNOBOS C., 1990. Note sur les poteries faïtières du Nord-Cameroun. (Barreteau & Tourneux, eds), *Relations interethniques et culture matérielle dans le bassin du lac Tchad*. Actes du IIIème Colloque Méga-Tchad, Paris (Sept. 1986), Paris, Editions de l'ORSTOM : 157-174.
- SEIGNOBOS C., 1991. Le rayonnement de la chefferie théocratique de Gudur (Nord-Cameroun). (Boutrais, ed.), *Du politique à l'économique. Etudes historiques dans le bassin du lac Tchad*, Vol. III. Actes du IVème Colloque Méga-Tchad, Paris, (Sept. 1988), Paris, Editions de l'ORSTOM : 225-315.
- VAUGHAN J.H., 1964. The religion and world view of the Margi. *Ethnology*, 3(4) : 389-97.

# MORTUARY PRACTICES, IDEOLOGY AND SOCIETY IN THE CENTRAL MANDARA HIGHLANDS, NORTH CAMEROON

Nicholas DAVID

## ABSTRACT

After introducing recent theory concerning the archaeology of death, this paper analyses the cultural transformation of living into dead expressed in material aspects of mortuary practices in seven Mandara societies (Mafa, Sirak, Cuvok, Hide, Wula, Mabas and Gemjek). The ideological, sociological and other factors (e.g. gender, cause of death) which account for the variability observed within each group, are defined and compared. Ideology is shown to operate in all three of the ways identified by Anthony Giddens: identification of sectional interests as universal, denial of contradictions and naturalization of the present. In spite of variability in their expression, the ideological premises underlying mortuary practice are common to all seven societies, testifying to the existence of a *symbolic reservoir* into which these societies and their antecedents have been dipping for almost two millennia. Implications for archaeological inference are discussed.

*Keywords* : mortuary practices, burial, material culture, archaeology, ethnoarchaeology, ideology, Mandara, Mafa, North Cameroon.

## RÉSUMÉ

### PRATIQUES MORTUAIRES, IDÉOLOGIE ET SOCIÉTÉ SUR LES PLATEAUX DU MANDARA CENTRAL (NORD-CAMEROUN)

Après avoir passé en revue les théories archéologiques récentes concernant la mort, nous analysons la transformation culturelle des vivants en morts, telle qu'elle est exprimée dans les aspects matériels des pratiques mortuaires dans sept sociétés des monts Mandara (Mafa, Sirak, Cuvok, Hide, Wula, Mabas et Gemjek). Les facteurs idéologiques, sociologiques et autres (par exemple, le sexe, la cause de la mort) responsables de la variabilité rencontrée sont déterminés et comparés. Il est démontré que l'idéologie fonctionne de chacune des trois manières signalées par Anthony Giddens : identification d'intérêts propres à une section de société comme des intérêts universels, négation de contradictions et naturalisation du présent. Malgré la variabilité de leur expression, les prémisses idéologiques des pratiques mortuaires sont communes aux sept groupes considérés, ce qui témoigne de l'existence d'un *réservoir de symboles* dans lequel ces sociétés et leurs prédécesseurs ont puisé depuis presque deux millénaires. Nous terminons en signalant quelques implications pour l'interprétation de données archéologiques.

*Mots-clés* : pratiques mortuaires, enterrement, culture matérielle, archéologie, ethno-archéologie, Mandara, Mafa, Nord-Cameroun.

\*

\* \*

## INTRODUCTION

### The archaeology of death

African mortuary practices have been remarkably little studied from an ethnological as opposed to a sociological viewpoint, and it is particularly surprising that ethnoarchaeologists have not paid attention to a topic that concerns archaeology so directly.

Before the late 1960s, as Chapman and Randsborg (1981:5) point out in their survey of approaches to the archaeology of death, "The methodological basis for a social analysis of mortuary practices had not been formulated". This situation changed with the appearance of a thesis by Arthur Saxe (1970) and an influential paper by Lewis Binford (1971) that argued for the existence of correlations between the structure of mortuary practices and of society at large. During the rest of the decade this theory was tested against ethnographic data, applied to archaeology, elaborated and developed in numerous papers and monographs (e.g. Brown (ed.) 1971; O'Shea 1984 and see Tainter 1978). Such studies contributed substantially to regional archaeologies and to archaeology in general. Although none of these authors worked with African materials, Holl (1990a and b) has applied the approach to the analysis of Iron Age materials from south of Lake Chad. His papers demonstrate an awareness of inherent weaknesses of the New Archaeology, a concern for *structure* to the virtual exclusion of *culture*, a disdain for the symbols through which the structure was expressed and indeed for ideology in general, and limited regard for natural (e.g. decay) and cultural (e.g. secondary burial) formation processes. Thus the "mortuary sociologists" regarded "differential aspects of the social system" as passing through a series of *filters* in the process of becoming "isolatable archaeological patterning" (O'Shea 1981:40, fig.2). This is very different to the post-processualist view that disposal of the dead also involves a conceptual *transformation* of living society (Parker Pearson 1982), with the corollary that the different cognitive patterns and ideologies found in societies worldwide must imply the existence of a variety of transformational rules.

In their book *Celebrations of death*, Huntington and Metcalf (1979) offer a valuable commentary on Hertz (1907) that includes a diagrammatic representation (1979: 66, fig. 2) of Hertz's explanation of the fear of death as the product of three sets of relationships. A modified version of this diagram is presented here (fig. 1) and generalized to account for different aspects of mortuary practices. It is the relationship between the "Living and Mourners" and the "Corpse and its Disposal" that determines the *scale* of the rites and the *differentiation of social personae*. It is this aspect with which archaeologists were almost exclusively concerned through the 1970s. Until the 1980s little or no attention was paid to the relationship between the "Soul and the Dead" and the "Corpse and its Disposal". This is apprehended through *metaphor* that is developed into the *symbolism* of the rites (e.g. sleep with awakening to resurrection or a process of fermentation). The third dyad, relating "Living and Mourners" to the "Soul and the Dead", accounts

for the *sequence of rites* as the social persona is transformed or extinguished. In any one society the three pairs of relationships in the Hertzian triangle are all interdependent expressions of the same ideology, and thus no one of the relationships can be understood in isolation.

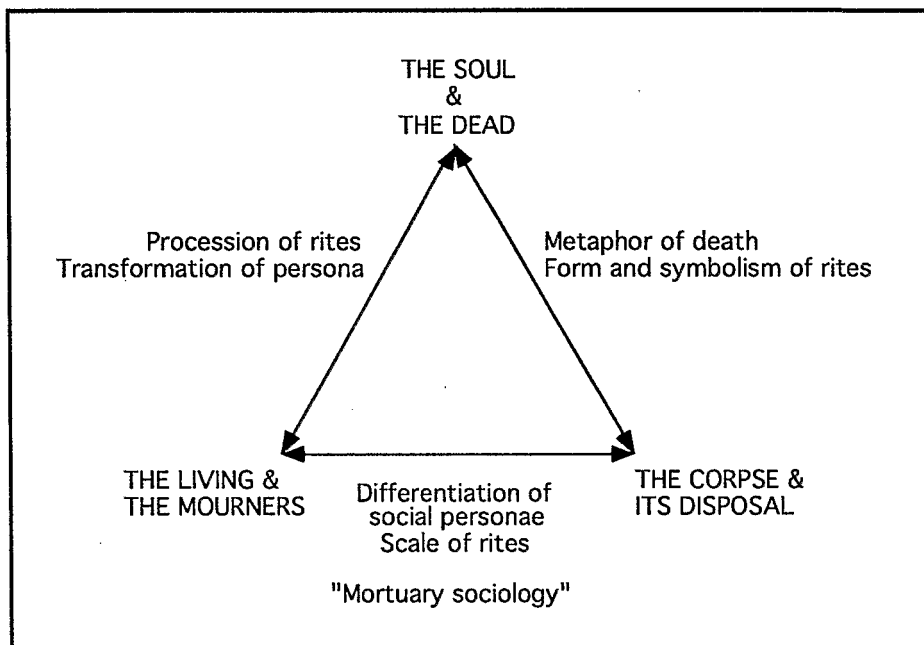


Figure 1 : A Hertzian view of mortuary practices.

Hodder (1986:67) has drawn to our attention to Giddens' (1979:193-97) identification of three ways in which ideologies operate, that is to say by:

- 1) the representation of the interests of dominant sections of society as universal,
- 2) the denial or transmutation of contradictions, that is to say the concealment or misrepresentation of social relations, and
- 3) the naturalization of the present, by which he means that social constructs are represented as part of the natural order of things.

Hodder comments,

*"if burial remains are seen as ideological naturalizations of the social order, then burial variability within cemeteries....will correlate directly with the structure of society, but if burial remains in a particular society deny contradictions, then the archaeological burial data cannot be used to "read off" the social organization".*

The ethnographic data presented below confirm that mortuary practices can be, and I suspect generally are, characterized by both.

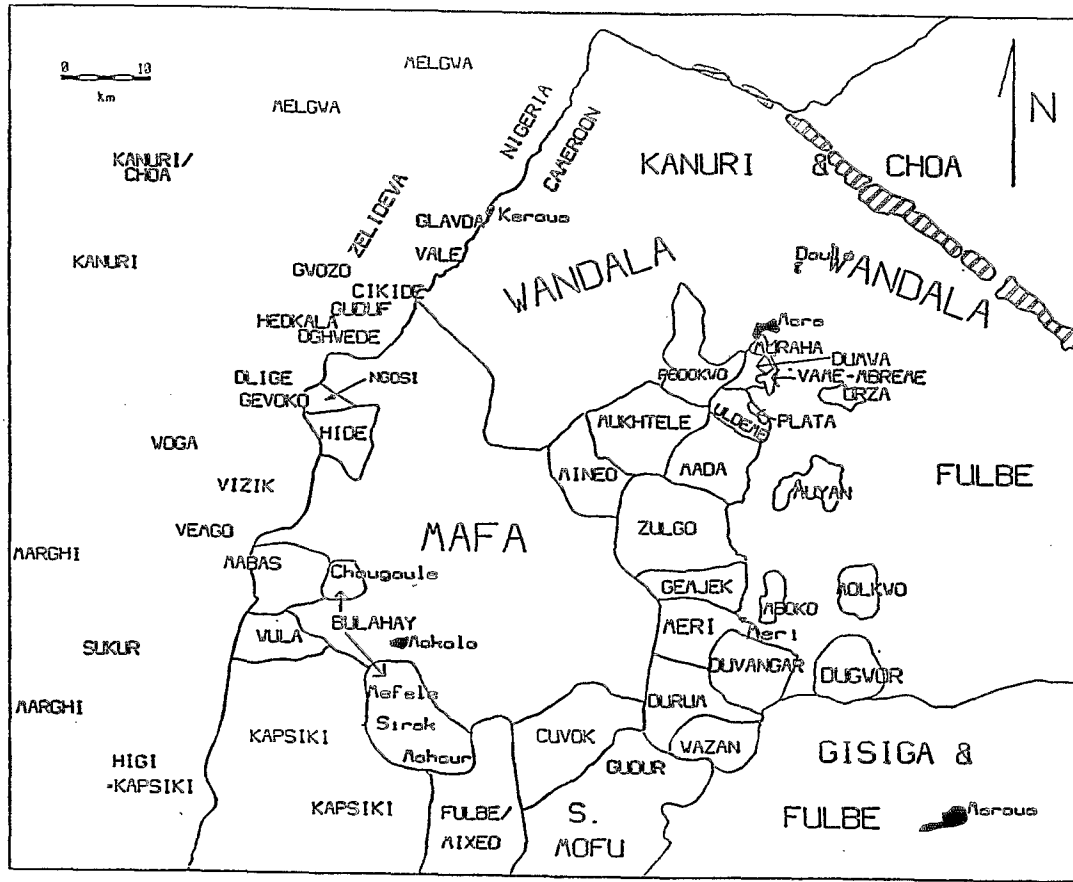


Figure 2 : Map of parts of N.E. Nigeria and N. Cameroon, showing ethnic distributions.

To sum up, disposal of the dead is a form of ritual communication that, to paraphrase Shanks and Tilley (1982:130), is integral to the social construction of reality and to the reproduction of the social formation. The archaeology of death ought then not be limited to mortuary sociology but should also embrace its symbolic component, the process of "ancestralization" and the ideological transformations involved in the realization of any particular Hertzian triangle. This can not be achieved by analysis of mortuary practices in isolation. Patterning in mortuary practices must be linked to patterning in architectural, settlement and other material domains (Parker Pearson 1982 Hodder 1986:140). To date there have been few such studies (e.g. Hodder 1984). Hence the need for ethno-archaeological studies of a range of domains of material culture that can contribute to fuller understanding of mortuary and other practices in context, and in particular to the building of better bridges between the dynamics of human life and the statics of the archaeological record.

### The Cameroonian data base

It is from this perspective that I intend in this paper to examine traditional<sup>1</sup> disposal of the dead in the central Mandara highlands among the southern Mafa, Sirak (*Bulahay* of Sirak), Cuvok, Hide, Mabas, Wula and Gemjek (fig. 2). The data are drawn primarily from my fieldnotes made during a total of 10 months in the field in 1986, 1989 and 1990, from those of Judy Sterner on the Sirak over the same periods, and from Kodzo Gavua (1990) on the Mafa of Soulede and neighbouring communities. Information on the Mafa and Sirak is by far the richest, other groups having been visited irregularly and, in the cases of the Cuvok, Wula of Karantchi, Mabas and Gemjek (where the data come entirely from the single small community of Mosro), only on a few occasions. Our materials on funerals are supplemented by published sources, particularly Boisseau and Soula (1974 (3):607-646) and Hinderling (1984 (3):90-107) on the Mafa.

All these are egalitarian agricultural societies little above the subsistence level. They vary greatly in size, the southern Mafa considered here numbering about 45,000 in eleven communities<sup>2</sup>, the remaining groups, excepting the Gemjek<sup>3</sup>, one settlement each (Mabass - pop. 586; Sirak - 1859; Cuvok - 3968; Hide - 9102; Wula - population unknown but not exceeding 3000, Gemjek perhaps five or six thousand with Mosro only a few hundred). Society is organized by exogamous patrilineal clans and into two exogamous castes (except among the Gemjek, where there are nonetheless many similarities), the *cultivators* and the "*transformers*" or "*specialists*" (ironworkers, potters, undertakers, etc.), the latter constituting

<sup>1</sup> i.e. unaffected by modernizing -for the most part Muslim and Christian- practices.

<sup>2</sup> The Mafa settlements to the west, north and northeast of Mokolo town. Population data are preliminary results from the 1987 census.

<sup>3</sup> Mosro is one of twelve Gemjek mountain communities (including Gadua in which Barreteau has discovered that a different language is spoken). The combined Zulgo-Gemjek population numbered 13,125 according to the 1976 census (von Graffenried 1984:27).



roughly 2.5% - 5% of the population. Rights to land are held primarily by virtue of inheritance. It is therefore not surprising that the principles of male superiority over females and of seniority by age and genealogical position are cornerstones of the value system. All these societies practise ancestor cults in which pots play an important part as devices for communication with the spirit world (Sterner, this volume).

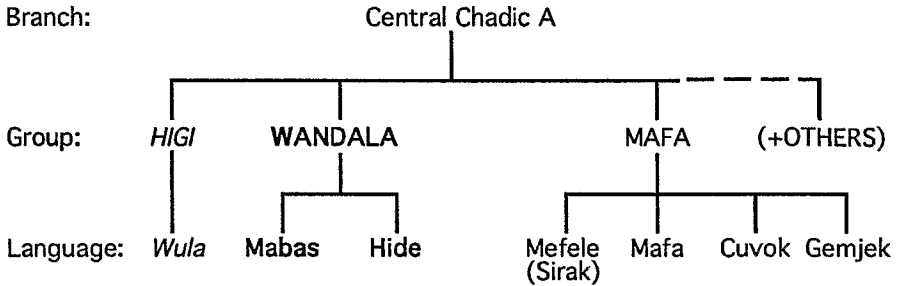
The community settlement, non-nucleated but focussed on a mountain, was traditionally the largest political entity, and while chiefs existed, their power, spiritual rather than temporal, was and remains extremely limited and often divided between a chief, in Mafa *bi dza*, responsible on behalf of the community for the cult of the mountain, and another, the *bi yam*, for rain-making and other cults associated with the crops. There is also a chief of the transformers, *bi ngwazla*, with other ritual responsibilities.

According to historical linguistic studies (Barreteau 1987), the languages of these peoples all fall within the Central (Biu-Mandara) branch, sub-branch A of the Chadic family. The Mafa, Sirak (mefe) and Cuvok languages are the most closely related to each other within the Mafa group of languages (unfortunately named, as the Mafa, although very numerous, are geographically and culturally marginal to the main cluster of groups and languages located on the eastern periphery of the highlands). Gemjek (a dialect of zelgwa) is a more distant member of the same group. Mabas and Hide are closely related members of the Wandala group. Wula is a Kapsiki (psikye) dialect in the Margi group (Fig. 3a, 3b). On the other hand, my overall evaluation of the material culture suites of these peoples gives a different grouping (Fig. 3b), with Mabas assorting with Wula, Hide with Mafa, Sirak intermediate between Mafa and Kapsiki, Cuvok between Mafa and Mofu of Gudur, and Gemjek with the Mofu-Diamaré block (Vincent 1991).

I shall concentrate on material aspects of mortuary practices closely associated with the actual disposal of the dead. The dimensions of variation considered include: physical and managerial direction of the funeral, the location and nature of burial grounds, preparation and clothing of the body, tombs and graves, positioning of the body, and gravegoods. I shall make frequent use of the term "elder". Elder status is not precisely defined in these societies; attaining it is an accretionary process involving several of the following attributes:

- a physiological age of at least thirty,
- having descendants to carry on the cult,
- having already lost one's father, and/or mother in the case of women,
- having taken part in ceremonies that establish senior status.

a)



b)



Figure 3 : Relationships of the studied groups by a) language and b) material culture.

This last might imply taking part in the Sirak *gola* festival, which is a formal farewell to youth, or participating as a bull owner in the bull festival common to all these groups (von Graffenried 1984), or having responsibility for making offerings to the spirit of one's deceased mother or father. In the case of a woman, the bearing of several children is important, but her status will depend in part upon that of her husband. Eldership thus generally implies that the individual has realized his or her basic potential as a member of society. Women are discriminated against also in the sense that is rarer for a woman than for a man to attain senior status, and rarer that that status be recognized in the material aspects of burial. Lastly, it should be emphasized that not only is there considerable variation within even the southern Mafa, but that there is frequent disagreement about and renegotiation of norms and actual practice from burial to burial even of persons in the same category within a community. I have observed only one Hide burial, Gavua only two traditional Mafa burials (one of a six-month old child), and Sterner no actual Sirak burials. James Vaughan (pers. comm. 1990) tells me that among the Marghi there is minor variation by clan in mortuary practices, one for example practising partial removal of the epidermis (Otterbein 1967). We do not have the same fine degree of cultural resolution; our data, especially on the rarely visited groups, emphasize the ideal at the expense of the actual and imply a standardization that is certainly illusory.

### Funeral direction

Funeral direction normally involves orchestration of an at times protracted series of ceremonies that may include preparation and dressing of the corpse, divination and the carrying out of sacrifices, besides digging of the tomb or grave and the actual burial. Among the Mafa, Sirak, Cuvok and Wula, funerals are directed by male transformers, though women transformers may sometimes be called in to bury small children, and infants, as probably elsewhere, are often buried by their parents. Amongst the Hide, transformers are called in to bury elders. For other persons, the funeral is directed by members of the family, affines playing an important role. Mabas transformers do not specialize as undertakers, while affines again conduct Gemjek funerals.

### Cemeteries

The location and importance of burial grounds among several of these peoples has been affected by changes in settlement and community patterning since the start of the colonial period. Decreased need for defense and desire for improved access to water, good land, schools and other non-traditional resources have, in most of these societies, resulted in moves down from inaccessible and relatively inhospitable massifs onto the plateau. This results in the breakdown of former links between clans and cemeteries and the latter's at least partial abandonment. Where populations have remained *in situ* or moved only short distances this is not the case. Thus among the Mabas a large cemetery of the chiefly clan is still in use, located near and below the chief's compound. At Sirak, where much of the population has shifted to the foot of the massif, but only over short distances, the clan cemeteries on the mountain are still used. Chiefly and other land-holding clans would always have emphasized the importance of cemeteries as proofs of ancestral rights. Indeed "strangers", landless immigrants, are customarily denied room in cemeteries and buried on the road leading towards their settlements of origin. This constitutes an explicit denial to their descendants of an opportunity to lay claim to some part of the host territory.

Nowadays one often sees small burial grounds with a dozen or so visible graves that serve just a few families of the same lineage or sub-clan located in a particular quarter of the settlement. This may well always have been the practice among the Cuvok, where the quarters are distant from each other, and among the Hide whose population, centered around the market and administrative center of Tourou, is larger than that of any single Mafa community. The quarter in these cases acts relatively independently.

It is possible to elicit an ideal cemetery organization, though probably not, due largely to taphonomic processes -for earth mounds melt into the ground within a generation and even stone-faced superstructures eventually

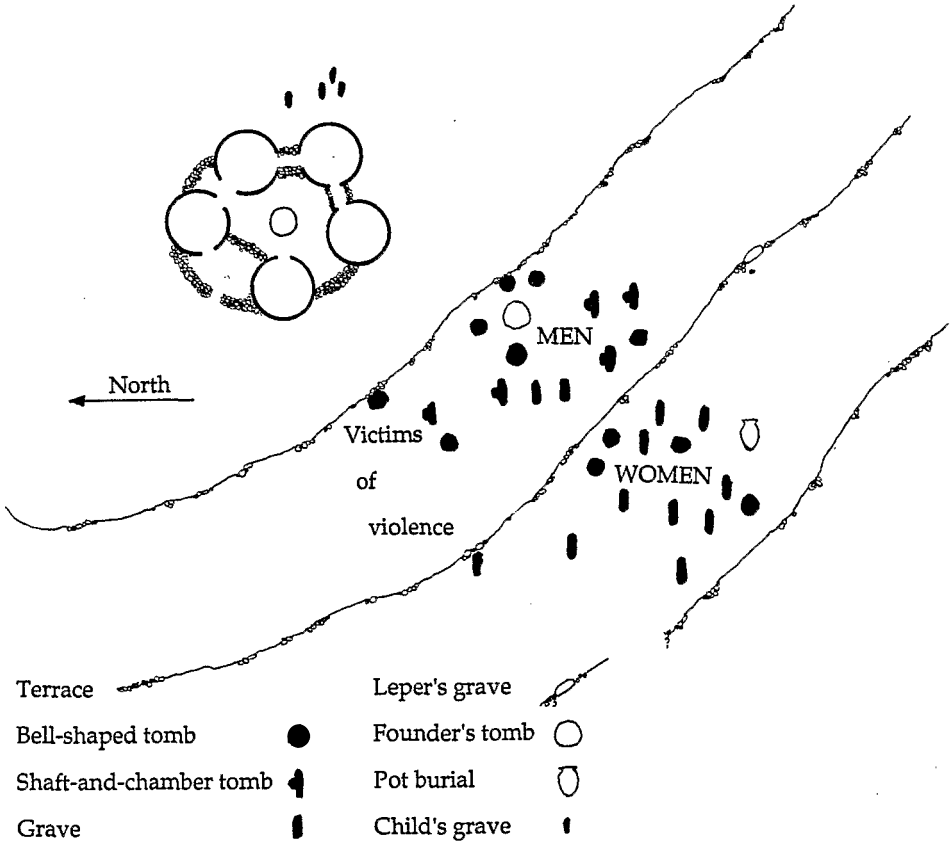


Figure 4 : An ideal Mafa cemetery plan elicited from informants.

break down- to recognize one on the ground<sup>1</sup>. This difficulty in recognizing the spatial structure of a cemetery must also apply to their native users. The example shown in Figure 4 is imaginary and was elicited from Mafa informants, but cemeteries would probably not differ greatly between any of the groups considered here. The focal tomb is that of the founder of the local segment of the clan. Around him are other male elders and junior males. Persons who have died by violence are grouped together and a little apart. Wives and unmarried daughters are located downslope of their husbands and fathers, wives married only once receiving more favourable placement. A few men choose to construct their own tombs more or less in secret on the land they farm. Excluded from the cemetery or at least relegated to marginal positions are lepers and smallpox victims, while infants and small children are generally buried behind their mothers'huts. Chiefs are commonly given special treatment. Mafa chiefs may choose to be buried beneath their own granary and cult hut. The Hide chief (mRam ma Hdi) is always buried in the chiefly compound beneath his bedroom, which is then abandoned and allowed to collapse. The last Sirak chief has two tombs, one in the cemetery of his clan and another by his homestead.

Cemetery organisation can be seen to express several of the prevailing social values and attitudes: the importance of kinship and the higher value placed on men and on the genealogically senior, the firm integration of wives into their husband's kin group, the fear of spirits untimely released through violence and of the disease spirits responsible for particularly fatal or unpleasant infections.

### Preparation and clothing of the body

As is common in this part of Africa, all or parts of cadavers are customarily anointed with an ochreous oil (though not among the Gemjek) and sometimes also with other ritually important substances (Wula). Amongst all groups goatskins, either dried and soaked to regain pliability or preferably fresh killed for the purpose, are sewn around the loins of adults, this being said by the Mafa to prevent sexual activity in an overpopulated nether world. There is also a concern with covering the face of the deceased either with a skin (Mafa, Sirak), with cloth strips (Wula), bark fibre (Gemjek women) or a shroud (Hide, Gemjek). Mouchet (1949:47) states however that among the "Zelgwa" (Zulgo), closely related to the Gemjek, men did indeed have their faces covered with goatskin. Special treatment is accorded transformers, twins<sup>2</sup>, and sometimes parents of twins among the Mafa, in that sheepskin is substituted for goatskin in wrapping the head.

<sup>1</sup> Perhaps for this reason Podlewski (1966:16 fn.) mistakenly denied their existence among the Mafa.

<sup>2</sup> Twins are in fact only the most common of the multiple and other abnormal, e.g. breech presentation, births that are classified together under the same term, *tsaka lay* in Mafa.

Gowns and other articles of clothing, it would seem in numbers appropriate to the individual's wealth and position, are put on over the skins. Rich, successful men (Mafa, Sirak, Cuvok, Hide, Gemjek) might also be wrapped in the hide of a bull slaughtered for this purpose, with its horns attached to the deceased's head. A porcupine quill headdress worn by deceased Sirak elders during their transport to the cemetery (but owned by the officiating transformer) refers to the assimilation of these animals, which live below ground and emerge only at night, to the spirits of the dead. The Mafa make the same symbolic connection, but the headdress is of Kapsiki origin (Otterbein 1967:11; van Beek this volume; and a similar headdress in Gardi 1953: photos 74 and 75).

As in other aspects of funerals, poverty may lead to variation from ideal patterns. Among the Mafa, dried skins, sacks made of bean fibre or even leaves can, if necessary, substitute for the skins of animals killed for the occasion. I shall not insist upon this type of variation (although some might be visible archaeologically). The bodies of victims of smallpox and leprosy were on the other hand usually accorded no or minimal preparation before a hasty burial either nude, perhaps with skins laid over them, or in a mat or similar expedient covering. In such cases fear of contagion (by the spirit responsible) short-circuited normal practice. Amongst the Wula a belt with medicines was tied around the waist of victims of violence. When the body swelled in the tomb and burst the belt, the medicines would attack the killer.

Again the preparation and clothing of the body reveal the working of certain themes important in local thought. The colour red has protective powers and serves to insulate the corpse (David et al. 1988:371-72). The spirits of the newly deceased are potentially dangerous even to family members and leave the body only reluctantly and over a period. Thus the head must be sewn into goatskin, one stated (Mafa) function being to prevent the deceased seeing and revenging themselves on those who would remove them from this world<sup>1</sup>. In the case of successful Mafa men who sit for a while in state in their entry courtyards, the head and neck are also wrapped round and round with rope to keep the head upright. Formerly in Sirak once the body had been placed in the tomb, the skin over the face was removed. Somewhat similarly among the Mofu, whose burials (Vincent 1980-81) appear in most respects closely comparable to those described here, the skin over the mouth was cut open so that the deceased could eat and talk with the ancestors. Goats and sheep are symbolic analogues of the cultivator and transformer castes, sheep also being associated with twins who, like the transformers, are ambiguously perceived as being both powerful and dangerous.

---

<sup>1</sup> However I was informed that among the Gemjek slits are cut in the the shroud over the eyes.

There is an element of display in the clothing of the corpse with gowns or strips of cloth, the latter once an important medium of exchange. Such display takes second place to the sewing of the corpse into a bull's hide, and assimilation of the deceased to the animal that is a central symbol of religious life (von Graffenried 1984, David 1990). Although I was informed that Cuvok women might be wrapped in cowhide, in these male-dominated societies where women had little opportunity to accumulate wealth, it is unsurprising that their burials are much less marked by such elements.

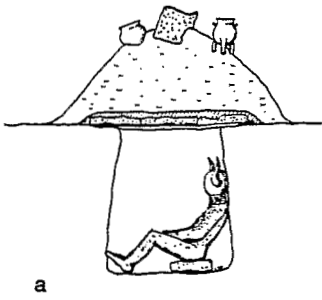
## Tombs and graves

### Burial structures (Table 1)

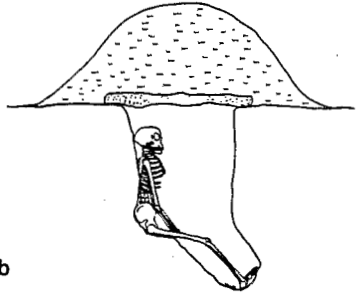
We distinguish tombs having a sub-circular opening and a subterranean chamber from graves with the form of a sub-rectangular trench (fig. 5). There is some degree of overlap between the categories, for example a grave with an offset niche for receipt of the body. Tombs with a cylindrical shaft and an elongated, often offset, chamber at the base are the most widely distributed. The variety of excavated structures within several of these societies is noteworthy and speaks to age, role and status distinctions.

Types of tomb/grave	Mafa	Sirak	Cuvok	Hide	Mabas	Wula	Gemjek
Cylinder w/ elongated chamber	+	+	+	+	+	+	+
Bell-shaped tomb	+	+	-	-	-	+	-
Boot-shaped tomb	-	-	+	-	-	-	-
+stone-faced superstructure	-	+	-	-	+	+	-
Urn burial	+	-	-	-	-	-	-
Grave (+/-niche)	+	+	+	+	-	+	+
Small grave/tomb for the very young	+	+	+	+	+	+	+

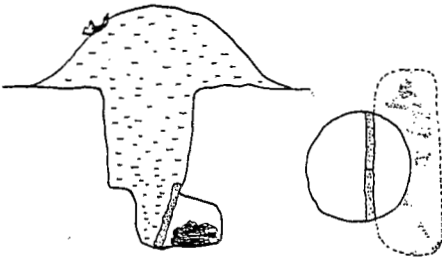
Table 1. *Types of tombs and graves by group. Note that a "-" may not always indicate absence of a type, sometimes only a lack of information.*



a



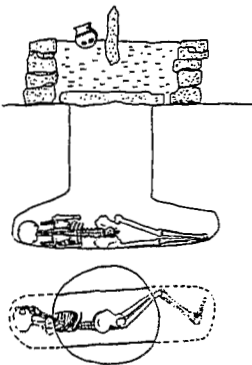
b



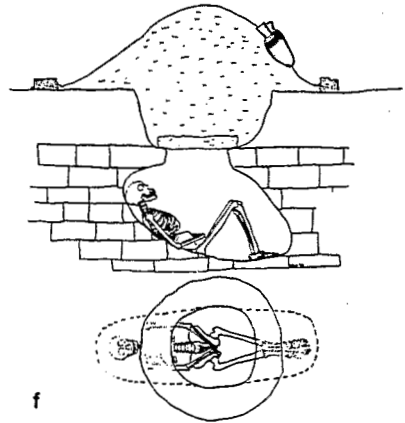
c



d



e



f

Figure 5 : Tombs and graves: a) Mafa male elder; b) Cuvok chief or victim of violence; c) Hide male; d) Mafa female; e) Wula woman with at least one child; f) Gemjek male twin (as pots over tomb in duplicate).



Bell- or flagon-shaped tombs are found among the Wula, the Sirak and Mafa. The boot-shaped tomb, in which the body is placed seated in a main shaft with the lower legs extending into a niche, here occurs only among the Cuvok where it is reserved for chiefs and victims of violence. Men and women are buried in a seated position among the Mofu-Diamaré, though facing in different directions. The tomb is of the bell-/flagon-shaped form (Vincent 1980-81; 1982). While backdirt will be heaped up to form a mound over almost all types of burial and a rock or rocks are likely to be incorporated, formal stone-faced superstructures occur amongst the psikye-speaking Wula and other Kapsiki/Wula-influenced groups (Sirak, Mabas). Urn burial is a rarity among the Mafa, where it is, it would seem, most often but not exclusively practised by potters who make their own large storage vessels for this purpose. Presumably a relict of past practices in this general region (Connah 1981, Forkl 1985:351-76), it occurs in one Marghi clan (James Vaughan pers. comm. 1990) and perhaps among other groups. Graves, widely distributed, are everywhere reserved for those with low status or who are otherwise disadvantaged. These include some women (Mafa), the young (Hide), the poor (Mafa) and those with smallpox or leprosy (Mafa, Cuvok, Wula). Infants and small children (up to what age varies) are customarily buried in a small grave or tomb of generally expedient form, not necessarily duplicating those of adults.

Among the Sirak, potter's clay, though not builder's daub, is believed to have a dangerous though weak spirit inimical to cultivators. Perhaps for a similar reason care is taken that the earth should not come into direct contact with dead persons, especially with those of some significant status. Empty shafts are closed by slabs of rock, while chambers are separated from earth-filled shafts by rock plaques (perhaps also other materials) and gaps between them daubed over. Even the mats used to wrap Wula lepers will keep the dirt off for a while.

When tombs and graves have been filled in it is customary to leave upon them the hafts (but not the iron bits) of the digging stick and hoe used in their construction, together with any bowl or calabash used to evacuate the backdirt, and vessels or large sherds used by the gravediggers to wash. We consider these items as abandoned on account of contamination rather than as grave goods. Other items may make reference to the social persona of the deceased. Pots are commonly used for this purpose (see below under grave goods and Sterner this volume), while among the Wula *three* upright stones identify the grave of a man with children, *one* those of childless adult males and all women, and an absence of uprights the young. The Mabas practise a similar (but not identical) custom.

A concern with status, and particularly with achievement of elder status, is very evident in this dimension of mortuary practice. Mafa for example reserve the bell-shaped tomb for a man or woman elder who has children of their own and whose own parent of the same sex is already dead. Other preoccupations, for example with the spirits of those slain in war, are also recognisable. The form of the tomb or grave may have an important symbolic component. van Beek (this volume) has shown that among the

Kapsiki the flagon-shaped tomb and its stone superstructure are an inversion of the granary on its stone base. The small opening of the Mofu-Gudur tomb through which the corpse passes only with difficulty is an explicit reference to the narrow passage through which we enter the world (Jouaux this volume). The bell- or flagon-shaped tomb thus signifies hut, granary, pot and uterus, all appropriate abodes for the process of ancestralization through processes that include germination, gestation and possibly fermentation. We can offer no such interpretation of the tomb with shaft and offset chamber -and yet a simple explanation, in terms of the need to shelter the body from both scavenging animals and direct pressure of earth, is unsatisfying and incomplete. Both here and in the case of simple graves there is an obvious concern that the body lie in a sleeping position, a dimension to which we now turn.

#### Position in tomb (Table 2)

The position of the body within the burial is constrained by the form of the excavated structure. Seating of the corpse is only possible in the bell-shaped and boot-shaped tomb types. According to Boisseau and Soula (1974 (3):629), at Jingliya adult Mafa males whose fathers are still alive are buried in bell-shaped tombs, but lying on the side and, almost necessarily, in a flexed position. In almost all other tombs and graves, though not among the Gemjek where they recline on their backs, bodies are laid down in a sleeping position, generally on the side and somewhat flexed. Degrees of flexure do not appear to be of significance. The burial of infants and very small children being carried out in private, positioning is probably less standardized.

Position	Mafa	Sirak	Cuvok	Hide	Mabas	Wula	Gemjek
Seated	MW	MW	Chief, victims of violence			M	
Seated on stool						Chief*	
Lying on R	m	m,?f	m	m	m		
Lying on L	f		f	f	f	f	
Lying on back							mf
Lying on bed					Chief*		

\* associated with charcoal

Table 2. *Position of body in burial.*

M=man elder; W=woman elder; m=males; f=females

To be seated in the face of others is to be superior or at least equal to them and is here associated with chiefs and elders. It is noteworthy that men and women elders are in some cases buried in identical positions, negating at the end of life the gender distinction that is so fundamental during it. Wula and Mabas chiefs are also buried with quantities of charcoal, the former being buried in it up to the chest, the latter with charcoal placed under the bed on which he lies. Charcoal burials will be further discussed below.

A clear distinction between males and females is evident in burials in graves where the body is laid out in a sleeping position. For many societies in this part of the world the *left* hand is the hand of God and of man (Vincent 1978) and it is said to be with the left hand that the husband, lying on his right side, clasps his wife in bed. So he lies in the grave. Wives, and by extension all females, lie on their left sides. Only among the outlying Gemjek and perhaps in Sirak is this distinction not made.

Orientation is a more complex issue, perhaps because there are so many ways of expressing the same thing. Orientation to the rising sun might for example imply either that persons are buried with their heads to the east (or actual sunrise depending upon the season), or looking to the east, which, if males and females were laid on different sides, would imply different orientations of the heads, or both alternatives in the same society, and so on. In fact an association of sunset, death and the west is commonly made in this region, but is expressed in various ways and not always in burial. Thus the Mafa will bless a task with an offering first to the rising and then the setting sun, and it is considered inauspicious for the evening sun to shine directly into a compound entrance. Some Mafa informants claim there is no generally preferred orientation in burials, rather the deceased is positioned to look away from her or his former residence. Others describe both males and females buried lying down as having their heads to the east, though facing in opposite directions. Seated males are said to face to the east, which is confirmed by Lavergne (1944) and Lembezat (1961:49), who describes "Matakam" males generally as looking to the east, adding "et du même coup face à la maison que le mort vient de quitter"! Such inconsistencies and oppositions are not uncommon within highly variable Mafa culture, and may indeed be an expression of stylistic differentiation between competing communities. In Sirak persons of both sexes buried in the seated position look westwards, as do the chief and victims of violence among the Cuvok. Hide men are lain down with the top of the head to the west, looking south; women with heads to the east, also looking south. Wula women lie in the same position and orientation; men on the other hand are seated and, I was told, face east. Gemjek men, lying on their backs, have their head to the west, the women any orientation *except* east, but chiefs to the east. The concern with east and west is thus general, but here as elsewhere its material expression is very varied, very likely too varied to be used by an archaeologist as a basis for inference to the principle (*cf.* Ucko 1969).

### Body unavailable

There are occasions when people die away from home and where distance or other factors prevent their corpse being returned. We have seen that the bodies of landless immigrants are buried on the road leading to their community of origin. Nonetheless their presence, actual or symbolic, in their home cemetery may have implications for inheritance. In such cases the relatives in the deceased's home settlement make strenuous attempts to obtain part of the body, a finger for example, or failing this may make a doll, commonly out of the wood of the grey-barked and swollen elephant's foot tree (*Adenium obesum*), and will bury the corpse substitute in a small tomb or grave.

### Reuse of tombs

Whether, as amongst the Mafa, to make an explicit statement about the continuity of the clan and the structural assimilation to its founder of successor senior males, or because of lack of space, or by mistake -since surface indications are unlikely to survive more than a generation except where tombs have stone-faced superstructures- tombs and graves are sometimes or even often, reused. Only among the Gemjek, who once again differ, does this not occur, the concern that two persons should not occupy the same tomb there being carried to the extent that a foetus near term will be surgically removed and buried separately. While it is likely that, as in the first case cited, there will be a significant relationship between successive burials in the same tomb, this is not necessarily patrilineal. In one Sirak case recorded, a daughter-in-law replaced her husband's mother in the tomb. Perhaps there are patrilineal sequences of reuse for men and affinal ones for women. Tombs are never reused until sufficient time has passed for the previous body to have been reduced to a skeleton. Treatment of the remains of former occupants differs, but the skull is generally and perhaps always given special treatment, whether being replaced in the tomb between the legs of the new corpse (Mafa), removed and hidden in a cleft in the rocks (Sirak), or sometimes even reburied separately in a pot (Cuvok). We are not far from the skull cults of the Adamawa-speaking peoples (Champion-Dumas 1989), and it is clear that skulls, pots and sometimes stones may play similar roles in ancestor cults.

### Grave goods

#### Pots on graves (Table 3)

It is very common for bowls and large sherds used to remove backdirt from the excavation to be left on the burial together with any vessel or large sherd used by the gravediggers to wash in. These have not been included in Table 3, which is perhaps most remarkable for the variety of pots that are used by different groups to signal a limited range of statuses. By no means all burials are marked by a pot. There is a strong correlation with adult status; indeed it would seem a prerequisite that the deceased has succeeded in life at least to the extent of having contributed to production of the next

generation. Beyond this the pots associated with each clearly distinguish between men and women. It should be noted that, among the Mafa, tripod pots are only used by males for cooking meat and other high protein foods and that the grease jar's primordial function is to hold the grease and crushed bone mix resulting from processing of bulls killed in the bull festival. It is thus firmly associated with the "father of the compound".

Types of pot	Mafa	Sirak	Cuvok	Hide	Mabas	Wula	Gemjek
Cook pot				W		W,f	
Flour jar		W					
Water-carrying pot							W,?f
Filter bow					W		
Eating bowl	mf	W					
Beer jug				M	M	M	M
Tripod pot	M						
Grease jar	M						
Gola pot		M					
Enemy spirit		M					

Table 3. *Pots placed over burials.* Keys as for Table 2.

### Other

Wrapping of the body in cloth strips is comparable to dressing it in banknotes; to sew the corpse into the hide of a bull butchered for the occasion bespeaks substantial wealth. Otherwise there is little differentiation of the dead by the objects buried with them. Admittedly our data are incomplete and traditionally wealth was expressed rather in full granaries and stock pens than in consumer durables, but it appears that the overall concern, more elaborated among the Gemjek than others, is to provide the departed with items either of sentimental value to them or that will serve them in good stead in the land of the dead, where they will live a life that is, it would seem, perceived as being on the whole pretty similar to the one they are leaving.

The charcoal burials of the Wula and Mabas chiefs lead us, however, in a different direction. Meek (1931, vol. I) reported on burials of chiefs in charcoal-filled or part-filled shafts among the Bura (I:252) and Pabir "as a protection against termites" (I:171), the Kilba (I:187), southern Marghi with Pabir connections (I:218), some Higi/Kapsiki (I:252, 254), the Fali of Wuba (I:302) and the Sukur (I:315). The weight of the distribution lies to the west of our region (Otterbein 1967), though it may have wider historical

connections (Forkl 1985:347-51; Seignobos 1986, 1991). Seignobos suggests that there is a smelting metaphor involved here and a sub-text involving the association of the chieftainship with the blacksmiths. This may well be the case; however, according to Koji, chief of the Wula transformers and who officiated at the funeral of a Wula chief in 1986, Seignobos' (1991:261-62) description of the burial is not entirely accurate. No iron ore was alternately layered with the charcoal, for example, and this weakens the evidence for a smelting metaphor. Koji prefers a simpler explanation. The intent of the undertakers is to prevent the body of the chief from falling down in his grave and making contact with the earth. For this reason he is seated on a stool (which may perhaps be of iron as among some of the other groups listed above), propped by iron bars and held in position by charcoal. For these are the materials that are -saving stone and earth itself which cannot be used- the least subject to decay in their world. In death and even after decomposition the chief continues to preside and watch over his community and its lands<sup>1</sup>.

### CONCLUSIONS

The previous sections have demonstrated that the material aspects of disposal of the dead are intimately linked with ideas, values, attitudes and themes that repeat in many different aspects of the lives of these societies. Furthermore it is clear that fundamental features of the belief system are shared by all the societies studied. Also apparent is the great variability in the data and the fact that the seven groups choose to emphasize different aspects of this common ideological heritage in differing ways and in different dimensions of mortuary practice. Thus for example a concern regarding the release of potentially dangerous spiritual power by the spilling of human (and animal) blood, is evident among the Mafa in the special location within the cemetery of victims of violence, among the Cuvok in tombs of a special form, and among the Wula in the wearing of a medicine belt. Furthermore if, instead of looking at specific practices, we look more generally at the sorts of ways whereby different categories of person are differentiated in death, we find more in common between the groups (Table 4). Thus, although details differ, women are very commonly differentiated from men by their burial position, and strangers from those properly of the community by burial location. On a yet more general level we may cite the metaphor of battle which we believe is present at the start of funerary rites in all these groups, as neighbours and kin arrive in full battle gear. A traditional reaction to misfortune was to go off and start a small war (*cf.* Boisseau and Soula 1974 (3):616 fn.). This has been ritualized among the Hide, who, when a man dies, go and shoot arrows at a tree on the edge of their territory. A metaphor for the process whereby the deceased becomes ancestor that may be widely shared is that of gestation/germination in the uterus/granary/tomb.

<sup>1</sup> Boisseau and Soula (1974, vol. 3:629) show that the Mafa verb *ndzi* groups several concepts: to exist, to feel well, to endure, to reside and to be seated. Compare English "sitting pretty, seat of power, court is sitting..."

Category	Mafa	Sirak	(Cuvok)	Hide	Mabas	Wula	Gemjek
Welders <sup>1</sup>	-	c	p	p	p	tpf	cpf
Other m	(1)tp	tp	?	t	-	-	f
Other f	(1)tp	tp	p	tp	p	tp	cpf
Inf/small	lct	lctp	lt	ltp	ltp	ltp	-
Chief	(1)f	l	tp	l	(1)pf	pf	p
Twins (or parents)	c	c	-	-	c	-	cf
Transformers	-	-	-	-	-	-	-
Wealthy men	c	c	c	c	?	?	?
Victims of violence	-	-	tp	-	-	c	-
smallpox	ctf	?	?	-	?	?	-
leprosy	(1)	lctf	t	(1)	-	lc	lt
"Strangers"	l	l	l	?	?	l	?

Key: W=women; m=males; f=females; l=location of burial outside cemetery; c=preparation and ritual clothing of the body; t=type of tomb/grave; p=position/orientation in tomb/grave; f= burial furnishings and goods (excluding pots on graves); - = no distinction made; ?=no data on this category. For information on pots on graves see Table 3.

Table 4. *Differentiation of categories of persons in various dimensions of mortuary practices.* Note that differences are expressed as variation from treatment of male elders. As we often do not have complete information on each category, absence of information does not necessarily means absence of differentiation.

Such series of observations at different levels convincingly confirm the close relationships between the studied groups' ideologies and systems of belief. In the terminology introduced to African archaeology by McIntosh (1989), we find ourselves in the presence of a "symbolic reservoir" that, from admittedly weak archaeological indications (David and MacEachern 1988, Wahome 1989), began to fill in the beginning of the regional Iron Age, perhaps two thousand years ago.

Sterner (1990) has suggested that the continuing pattern of small scale population movement within the region noted by several authors may be largely responsible for the maintenance of the reservoir. Competition between groups, particularly in the last few hundred years characterized by population increase, is, on the one hand, likely to have stimulated intra-

<sup>1</sup> Women elders and females generally are commonly distinguished also by clothing worn over the skins appropriate to their gender. Thus men are often buried wearing hats. What is striking is the general lack of differentiation in the items worn specifically for burial.

Mandara stylistic differentiation (Hodder 1977, 1982:84-86). On the other hand, the generally hostile relations between Mandara montagnard societies and surrounding Islamic states exercised a countervailing pressure favouring stylistic and symbolic homogenization among Mandara peoples. Mafa expansion and Islamic warring and trading had varying effects upon the smaller groups, as is seen very clearly in the contrasting cases of the Hide and Mabas, speakers of closely related Wandala-group languages. The former, relatively secure from cavalry attack in their rocky hills, threw in their lot with the Mafa. The Mabas, in a less defensible position at least from the east, allied themselves with the Wula, retaining a qualified independence only by acting as catspaws of the Fulbe. In the process both groups took on many aspects of the material culture of their stronger neighbours, most obviously in their pottery and exterior aspects of their architecture.

More generally, it is likely to be inappropriate, when faced with data bases indicative of relatively high population densities but lacking evidence of marked social stratification, to make use of concepts of ethnicity that presuppose significant boundedness. The ethnic unit of prime interest to the archaeologist is not necessarily *the*, frequently instable and short-lived, ethnic group, but may be a larger cluster of those that relate to the same symbolic reservoir. This is the unit that, because its members will tend to process information through similar ideological lenses, appears most likely to respond to major challenges -economic, social or political- in ways that are sufficiently similar over a region for significant trends to be recognized by the archaeologist. The delimitation of the reservoir, I might add, remains a problem even in the present instance.

How does ideology structure the data in larger ways? First it seems clear that male elders use mortuary practices to support their dominant position and to represent their sectional interests as fundamental to the functioning of society. The principles of respect for age and genealogical seniority giving access to the ancestors, on which they depend to support the multifaceted system of mystification that holds the young in check, are explicit in many aspects of mortuary practice. Cemetery organization centres upon them; their tombs are often differentiated from others in ways that demonstrate the proximity of this group to the ancestral source of power, and their consequent ability to control resources. This second aspect, involving prestige display, is much more obvious if we take note of the ceremonies surrounding the burial. It is the size and duration of these wakes -which speak to the deceased's and his or her family's ability to mobilize beer, food and guests (but which leave no significant archaeological residue)- that constitute the main forum for the display and reinforcement of status, rather than the burial and gravegoods, the latter expectably skimpy in a world where a) there is little social surplus and b) there exists no "big man" institution to compete with the principle that access to land, the prime resource, depends on clan affiliation and seniority. It is noteworthy also that chiefs are in death as in life very little differentiated from other elders, except in the western part of the region where the Wula and Mabas have, in



spite of their small size, yet come under the influence of and been allied to more complex societies, including para-Islamic states such as Sukur. Rites for women elders tend, perhaps especially among the Mafa, to approximate those of the men. A prime message is that the welfare of society as a whole depends upon the periodic restatement and acceptance by society at large of the traditional values that the male elders -and to a lesser extent their wives- hold in trust for the group from the ancestors whom they, for the moment, embody. Their claim is presently of course being strongly and successfully challenged by younger, modernizing Mafa, the product of the school and of world religions, who are coming more and more to control the springs of power, wealth and influence.

The denial or transmutation of contradictions is the second way identified by Giddens in which ideology operates. Here the remarkable *lack* of differentiation of the transformer caste in mortuary rites must forcibly strike any observer aware of how ubiquitous and pervasive a feature of daily life is the transformer/cultivator distinction. In death, transformers and cultivators return to the mythical brotherhood which was disturbed by the "necessity" to select one of the siblings to work iron and bury the dead (Sternier and David 1991). The socio-economic division, of which the myth is the charter, facilitates the transmission of complex technologies and helps to ensure availability of specialist services in a kin-based society. The myth, by emphasising that the original differentiation of the statuses took place in a familial situation, also implies its reversability, thus allowing what seems actually to have occurred, fine tuning of the size of the transformer caste to a level sufficient to meet the technical and other service requirements of society at large (David and Robertson in press). The reassertion of brotherhood in mortuary practice reinforces the message of the myth.

I should however point out that in Giddens' (1979:194) view, "It is normally in the interests of dominant groups if the existence of contradictions is denied or their real locus is obscured". It is by no means clear in this instance whether the cultivators or the transformers are the dominant group. The cultivators can by force compell transformers to undertake certain unpleasant tasks, but the transformers have many opportunities to manipulate their clients and a monopoly of two basic industries, iron working and pottery manufacture. It is my impression that in fact both parties believe they have the best of the deal, and that the denial of contradiction is not the imposition of one dominant group but rather an unacknowledged conspiracy between the two.

Lastly let us consider the third aspect, the naturalization of the present. As Martin's (1970) monograph on the "Matakam" (Mafa, Bulahay, Cuvok and Hide) and Müller-Kosack's (1987) thesis on the Mafa of Gousda make abundantly clear, these are societies characterized by what Douglas (1973) describes as strong grid and group, in which persons during their lifetimes proceed through a series of statuses that depend primarily upon their gender, physiological age and genealogical seniority, and in which freedom of the individual to depart from role expectations is severely constrained. Although men may become relatively rich, great warriors, diviners or priest-

chiefs, and women mothers of many living children or respected midwives, the extent of their differentiation from the public at large is not great, dependent as it is upon the individual's health and physique to a much greater extent than in Western society, where the ability to manipulate people and systems is preeminent. Thus, although achieved status is recognized in mortuary practices by the wearing of a bull's hide and horns, the location of a chief's burial or the placing of a flour pot on the tomb of a successful *genetrix*, it is the God-given categorization of basic statuses: infant versus fully human, man versus woman, elder versus other, that most clearly and regularly structures the data. The orientation of burials to cardinal points is also a form of naturalization of social distinctions. At a funeral the celebrants are reminded of the status of the deceased in the course of a powerful affect-laden ceremony, while their regular attendance -and funerals are after all among the most dramatic performances available to them- must imprint upon them the nature of that structure and a feeling for its inevitability. The pots left on the graves, or their absence, remain to be read and to remind the living of that structure.

I have shown that, in the domain of mortuary practices, ideology operates in all three of the ways identified by Giddens, and that ideological naturalization and denial of contradiction occur simultaneously. Moreover I can see no reason why this should not be a general characteristic of mortuary practices worldwide -it is certainly true, for example, of the Cambridge funerals and cemeteries analysed by Parker Pearson (1982). The main problem facing the archaeologist is, as I see it, how to determine which elements of mortuary practices are operating in which way. This is not a challenge to which I feel presently able to respond on a general plane, particularly as, since the denial of contradiction seems likely in most instances to imply a *lack* of material differentiation, its identification will require especially full contextual knowledge of other aspects of the culture. In this instance, for example, the repeated association of forges with evidence of pottery manufacture might cue the archaeologist to a correlation of the two industries. She would then seek some transformation of this association, and, not finding it, infer the likelihood of a contradiction.

For the archaeologist wishing to interpret a body of mortuary data, there are several further implications of the preceding discussion, only three of which will be touched on here. First, the theory and practice of mortuary sociology are supported by our results in that the scale and complexity of funeral rites and associated material culture are correlated with dimensions of the deceased's social persona, but it is also clear that the correlation is far from perfect and in any case only part of a larger and richer story told in ideological translation. Second, whereas it is inconceivable that mortuary practices not be imbued with ideology, it is clear that human groups relating to the same symbolic reservoir may express these so variably that only a broad contextual approach to the decipherment of symbols is likely to be productive. Third, the data adduced above demonstrate how essential it is that ethnographic and preferably ethnoarchaeological studies continue to inform hypothesis building in archaeology.

## ACKNOWLEDGEMENTS

The research on which this paper is based was carried out under authorisations from the Ministry of Higher Education and Scientific Research of Cameroon, and within the context of a Protocole d'Accord de Coopération between the University of Calgary and ORSTOM, France. It was supported by Canadian Social Science and Humanities Research Council grants (410-85-1040, 410-88-0361, 410-89-0871) and an SSHRC Leave Fellowship (451-85-1231).

I thank the Institute of Human Studies, Cameroon, and particularly its Chief of the Northern Section, M. Eldridge Mohammadou, for many kinds of assistance; also ORSTOM for logistic support and Michèle Delneuf for much hospitality and discussion. My colleagues on the Mandara Archaeological Project, Judy Sterner, Kodzo Gavua and Scott MacEachern offered valuable comments and provided information respectively on the Sirak, Mafa and Gemjek. Christian Seignobos kindly gave me copies of his Zumaya and Gudur papers in advance of publication. I happily acknowledge my debt to E. Isa Kawalde, my Mafa assistant.

*University of Calgary, Canada*

## BIBLIOGRAPHY

- BARRETEAU D., 1987. Un essai de classification lexicostatistique des langues de la famille tchadique parlées au Cameroun, *Langues et cultures dans le bassin du Lac Tchad* (Barreteau ed.), Paris, Editions de l'ORSTOM : 43-77.
- BINFORD L.R., 1971. Mortuary practices, their study and potential, *Approaches to the social dimensions of mortuary practices* (Brown ed.), *Memoir of the Society for American Archaeology* 25 (*American Antiquity* 36(3), pt.2) : 6-29.
- BOISSEAU J. & M. SOULA, 1974. *La femme dans sa communauté territoriale, clef du cosmos mafa*, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris, 3 vols.
- BROWN J.A. (ed.), 1971. *Approaches to the social dimensions of mortuary practices*, *Memoir of the Society for American Archaeology* 25 (*American Antiquity* 36(3), pt.2), 112 p.
- CHAMPION-DUMAS F., 1989. Le mort circoncis. Le culte des cranes dans les populations de la Haute Bénoué (Cameroun/Nigeria), *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, 9 : 33-73.
- CHAPMAN R. & K. RANDSBORG, 1981. Approaches to the archaeology of death, *The archaeology of death* (Chapman, Kinnes & Randsborg eds), Cambridge, Cambridge University Press : 1-24.
- CONNAH G., 1981. *Three thousand years in Africa: man and his environment in the Lake Chad region of Nigeria*, Cambridge, Cambridge University Press, 268 p.
- DAVID N., 1990. *Vessels of the spirits: pots and people in North Cameroon*, Video (50 mins), Calgary, Dept of Communications Media, University of Calgary.
- DAVID N. & A.S. MacEACHERN, 1988. The Mandara Archaeological Project: preliminary results of the 1984 season, *Recherches comparatives et historiques dans le bassin du Lac Tchad* (Barreteau & Tourneux eds), Paris, ORSTOM : 51-80.

- DAVID N. & I. ROBERTSON, (in press). Competition and change in two traditional African ironworking industries, *The African Iron Age past and present* (Schmidt ed.), Gainesville, University of Florida Press.
- DAVID N., STERNER J. & K. GAVUA, 1988. Why pots are decorated, *Current Anthropology* 29(3) : 365-89.
- DOUGLAS M.T., 1973. *Natural symbols: explorations in cosmology* (2nd ed.), London, Barrie and Jenkins Ltd, 219 p.
- FORKL H., 1985. *Der Einfluss Bornus, Mandaras, Bagirmis, der Kotoko-Staaten und der Jukun Konföderation auf die Kulturentwicklung ihrer Nachbarn südlich des Tschadsees*, Münchner Ethnologischen Abhandlungen 5, München, Minerva Publikation, 492 p.
- GARDI R., 1953. *Mandara. Unbekanntes Bergland in Kamerun*, Zurich, Orell Füssli Verlag, 231 p.
- GAVUA K., 1990. *Style in Mafa material culture*, PhD thesis, University of Calgary, 323 p.
- GIDDENS A., 1979. *Central problems in social theory*, London, George Allen and Unwin, 294 p.
- GRAFFENRIED C. von, 1984. *Das Jahr des Stieres, Ein Opferritual der Zulgo und Gemjek in NordKamerun*, *Studia Ethnographica Friburgensia* 11, Freiburg, Schweiz, Universitätsverlag, 308 p.
- HERTZ R., 1907. Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort, *Année sociologique* 10 : 48-137.
- HINDERLING P., 1984. *Die Mafa, Ethnographie eines Kirdi-Stammes in NordKamerun*, (Band I. Soziale und religiöse Strukturen, Band III. Materialien), Hannover, Verlag für Ethnologie, I : 111 p., III : 471 p.
- HODDER I., 1977. The distribution of material items in the Baringo district, W. Kenya, *Man* 12 : 239-69.
- HODDER I., 1982. *Symbols in action*. Cambridge, Cambridge University Press, 244 p.
- HODDER I., 1984. Burials, houses, women and men in the European Neolithic, *Ideology, power and prehistory* (Miller & Tilley eds), Cambridge, Cambridge University Press : 51-68.
- HODDER I., 1986. *Reading the past*, Cambridge, Cambridge University Press, 194 p.
- HOLL A., 1990a. Variabilité mortuaire et transformations culturelles dans la plaine péritchadienne, *Relations interethniques et culture matérielle dans le bassin du Lac Tchad* (Barreteau & Tourneux eds), Paris, Editions de l'ORSTOM, Collection Colloques et Séminaires : 13-31.
- HOLL A., 1990b. Apprivoiser la mort, s'appropriier l'espace : les cimetières comme enjeu, Paper presented at the Séminaire du Réseau Méga-Tchad, *La mort dans le bassin du Lac Tchad : approches multidisciplinaires*, Paris, 12-14 Septembre 1990.
- HUNTINGTON R. & P. METCALF, 1979. *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual*, Cambridge, Cambridge University Press, 230 p.

- LAVERGNE G., 1944. Le pays et la population matakam. *Bulletin de la Société des Etudes camerounaises*, 7 : 7-73.
- LEMBEZAT B., 1961. *Les populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adamaoua*, Paris, Presses Universitaires de France, 252 p.
- MARTIN J.Y., 1970. *Les Matakam du Cameroun, Essai sur la dynamique d'une société pré-industrielle*, Mémoire ORSTOM 41, Paris, ORSTOM, 215 p.
- McINTOSH R.J., 1989. Middle Niger terracottas before the Symplegades gateway, *African Arts* 22(2) : 74-83.
- MEEK C.K., 1931. *Tribal studies in northern Nigeria* (2 vols.), London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., vol. 1 : 582 p., vol. 2 : 633 p.
- MOUCHET J.J., 1949. Prospection ethnologique sommaire du Massif Zelgwa (Région du Nord-Cameroun, Subdivision de Mora), *Etudes camerounaises* 26 : 39-54.
- MÜLLER-KOSACK G., 1987. *Der Weg des Bieres*, MA Thesis, University of Frankfurt, Frankfurt-am-Main, Germany, 238 p.
- O'SHEA J.M., 1981. Social configurations and the archaeological study of mortuary practices: a case study, *The archaeology of death* (Chapman, Kinnes & Randsborg, eds), Cambridge, Cambridge University Press : 39-52.
- O'SHEA J.M., 1984. *Mortuary variability, An archaeological investigation*, Orlando, New-York, London, Academic Press, 338 p.
- OTTERBEIN K.S., 1967. Mortuary practices in northeastern Nigeria, *Bulletin of the Cultural Research Institute* 6 (1-2) : 10-16 (and a 2-page table), Calcutta.
- PARKER PEARSON M., 1982. Mortuary practices, society and ideology: an ethnoarchaeological study, *Symbolic and structural archaeology* (Hodder ed.), Cambridge, Cambridge University Press : 99-113.
- PODLEWSKI A.M., 1966. *Les forgerons mafa : description et évolution d'un groupe endogame*, Cahiers ORSTOM, sér. Sciences Humaines 3 (1), Paris, ORSTOM, 45 p.
- SAXE A., 1970. *Social dimensions of mortuary practices*, PhD thesis, University of Michigan, (not consulted).
- SEIGNOBOS C., 1986. Les Zumaya ou l'ethnie prohibée, Expanded version of a paper presented at the 3e Colloque Méga-Tchad, Paris, Sept. 1986, Mimeo : 62, xiv.
- SEIGNOBOS C., 1991. Le rayonnement de la chefferie théocratique de Gudur (Nord-Cameroun), *Du politique à l'économique. Etudes historiques dans le bassin du Lac Tchad* (Boutrais éd.), vol. 3, Paris : Editions de l'ORSTOM : 225-315.
- SHANKS M. & C. TILLEY, 1982. Ideology, symbolic power and ritual communication: a reinterpretation of Neolithic mortuary practices, *Symbolic and structural archaeology* (Hodder ed.), Cambridge, Cambridge University Press : 129-154.
- STERNER J., 1990. "Montage", sacred pots and "symbolic reservoirs" in the Mandara highlands of North Cameroon, Paper presented at the Biennial Conference of the Society of Africanist Archaeologists meeting, Gainesville, March 1990.

- STERNER J. & N. DAVID, 1991. Gender and caste in the Mandara highlands : northeastern Nigeria and northern Cameroon, *Ethnology* 30 : 355-69.
- TAINTER J.A., 1978. Mortuary practices and the study of prehistoric social systems, *Advances in archaeological theory and method* 1 : 104-141.
- UCKO P.J., 1969. Ethnography and archaeological interpretation of funerary remains, *World Archaeology* 1(2) : 262-80.
- VINCENT J.F., 1978. Main gauche, main de l'homme, *Systèmes de signes: textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, Paris, Hermann : 485-508.
- VINCENT J.F., 1980-81. Les funérailles mofu (Nord-Cameroun). Les différentes séquences rituelles et leurs niveaux de signification (religieuses, symboliques, sociologiques, économiques), Handout prepared for a talk to the Equipe "Rites funéraires et société en Afrique noire", CNRS Laboratoire n° 221, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, Mimeo., 4 p.
- VINCENT J.F., 1982, Les funérailles en pays Mofu-Diamaré. 38 photos commentées, Manuscript, Photothèque du LA 221, Paris-Ivry, *Systèmes de pensées en Afrique noire*.
- VINCENT J.F., 1991. *Princes montagnards du Nord-Cameroun. Les Mofu-Diamaré et le pouvoir politique*, Paris, L'Harmattan, 774 p.
- WAHOME E.W., 1989. *Ceramics and history in the Iron Age of North Cameroon*, MA thesis, University of Calgary, 289 p.



# CONTRIBUTION À L'ÉTUDE DES RITES FUNÉRAIRES DANS LES MONTAGNES MOFU-DIAMARÉ

Jeanne-Françoise VINCENT

## RÉSUMÉ

Riches en symboles, les funérailles mofu-diamaré constituent un discours sur la mort. S'étalant sur trois jours, elles amènent le défunt à admettre sa séparation, progressive mais définitive, d'avec la société. Pendant que le "spécialiste", maître des rites funéraires fait creuser le caveau, le mort, "mis en peaux", préside aux danses de deuil et reçoit d'ultimes offrandes de nourriture l'encourageant au départ. Enfilé dans son tombeau lors d'une véritable naissance à rebours, il reçoit entre ses bras les provisions de route montrant qu'il accède à une autre vie, partagée avec ses ancêtres.

*Mots-clés* : rites funéraires, Mofu-Diamaré, caste, forgeron, symboles, danses, musique, vie dans l'au-delà.

## ABSTRACT

### FUNERALS IN THE MOFU-DIAMARE MOUNTAINS

The highly symbolic Mofu-Diamare funerals are a talk about death. Spread on three days, they lead the deceased to accept his progressive but final separation from society. As the tomb is dug under the "specialist's" supervision the deceased, wrapped in skins, presides over funeral dances and receives last offers of food inducing him to depart. Pulled into his grave as in a reversed birth, he receives food in his arms for his journey towards a new life which he will share with his ancestors.

*Keywords* : funeral rites, Mofu-Diamare, caste, blacksmith, symbols, dances, music, hereafter life.

\*  
\* \*

Les rites funéraires constituent un discours que toute société tient sur la mort et sur l'au-delà, sur elle-même aussi et sur son organisation interne. Ils sont la création d'un groupe dont ils mettent en valeur l'originalité. Chaque ensemble ainsi élaboré peut être étudié pour lui-même en faisant apparaître l'existence de séquences. Cette étude peut aussi donner lieu à des interprétations métaphysiques ou sociologiques. Les rites funéraires sont un langage qu'il suffit d'écouter puis de décrypter.

Chez les Mofu-Diamaré, montagnards de la chaîne du Mandara - jadis habitants des sommets mais se transformant lentement depuis les années 1975 en occupants des piémonts - les funérailles sont un événement public et solennel, concernant l'unité politique, ngwa<sup>1</sup>, dans son entier.

---

<sup>1</sup> Nous utilisons ici une partie des travaux inédits que nous avons réalisés entre 1979 et 1982 dans le cadre de notre équipe "Rites funéraires et société" (URA 221 CNRS, Paris-Ivry). Nous nous référons en particulier à notre "Tableau synoptique détaillé des rites funéraires mofu-Diamaré".



La première phase en est toutefois privée. Toilette funèbre puis mise en peaux ont d'abord pour seuls acteurs des parents proches, des femmes généralement -pour un homme, sa fille aînée- puis les ensevelisseurs, s'activant dans la maison autour du corps du défunt, ici une très vieille femme de la principauté de Wazang (photo 1)\*.

Chez les Mafa et Mofu-Gudur, voisins immédiats des Mofu-Diamaré, l'ensevelisseur est un homme casté. Cette mise en caste n'existe pas, n'a jamais existé chez les Mofu-Diamaré, même si l'on perçoit chez eux une nette réticence à épouser les filles de l'ensevelisseur, *mbidla*. Désigné comme "spécialiste", il est non seulement responsable des funérailles mais aussi forgeron, devin et guérisseur. Notons que les *mbidla* étant très peu nombreux, des non-spécialistes peuvent se charger de l'ensevelissement du cadavre ; c'est le cas ici où l'ensevelisseur est bénévole.

Le corps est enveloppé et cousu dans les peaux d'au moins 4 chèvres, dons des gendres de la défunte, s'il s'agit comme ici d'une femme, mais souvent rassemblées par le mort lui-même qui de son vivant préparait ses funérailles.

Le traitement du cadavre est le même pour une femme et pour un homme. Le haut du corps est recouvert de la peau d'une première chèvre, poils à l'extérieur, revêtue comme une chemise. L'extrémité de la peau forme une cagoule cachant le visage (cf. photos 4 et 5). Une deuxième peau, enfilée sur le bas du corps et sur les cuisses, est cousue à la première. Pieds et mains sont laissés à découvert mais bras et jambes sont enveloppés avec d'autres peaux, cousues sur elles-mêmes à l'aide de la longue aiguille de fer que l'on voit pendre au bout de sa lanière (photo 1).

"Habillé" de sa dernière tenue le défunt procure une impression saisissante d'étrangeté. Cette mise en peaux fait de lui un être asexué, pire, une sorte d'animal. Peut-être ce choix doit-il être interprété comme une volonté d'augmenter la distance entre le défunt et le monde des vivants, d'accentuer l'horreur ressentie à son égard par les survivants, et par là de faciliter leur séparation d'avec lui.

Notons pourtant que les récits mythiques de peuplement présentent une interprétation différente de cette mise en peaux : ils soulignent la barrière culturelle séparant immigrants éleveurs et autochtones primitifs, premiers occupants des montagnes. Les autochtones, disent les descendants des nouveaux arrivés, étaient seulement capables d'entourer leurs morts de feuilles avant de les mettre en terre. Ce sont les éleveurs qui leur ont appris leurs propres techniques. Dans ces narrations l'enveloppement dans des peaux est présenté comme un progrès : par sa solidité le cuir revêtant le corps du défunt rendra possibles de longues funérailles. S'étalant sur trois jours les funérailles mofu socialisent le défunt le plus longtemps possible et permettent à ses parents et amis éloignés de se rassembler autour de lui.

---

\* photos hors-texte en fin d'article.

Le deuxième jour de l'exposition du corps débuté le creusement du tombeau, à l'emplacement indiqué par l'ensevelisseur après divination par les pattes du poulet. Une femme est enterrée avec les membres du lignage de son mari. Ici (photo 2) le tombeau d'une jeune morte de la principauté de Mangerdla est creusé dans le champ de mil qui constitue le cimetière du groupe.

La tombe mofu-Diamaré n'est pas une fosse mais une cavité profonde nécessitant plusieurs jours de travail, semblable en coupe à une énorme poterie. Elle communiquera avec l'extérieur par l'orifice étroit, en surface du sol, que l'on aperçoit en cours de creusement.

Le corps y sera enfilé par les pieds et se trouvera assis sur une banquette de terre ménagée dans la paroi, dont la place diffère suivant qu'il s'agit d'un homme ou d'une femme. Pour un homme on construit la banquette de façon à ce que son visage soit tourné vers l'est. Celui d'une femme doit au contraire regarder l'ouest, suivant le symbolisme dualiste inversé qui chez les Mofu-Diamaré associe l'ouest, direction du soleil couchant, à l'impureté, au danger, et donc à la femme, cependant que l'est, qui voit le soleil se lever et tomber les premières pluies, est un côté positif et donc attribué à l'homme.

Les travailleurs se relaient lors du creusement du tombeau. Pour participer à l'opération il faut avoir perdu son père et sa mère mais la parenté avec le mort n'est pas exigée. Lorsque le défunt est un homme il appartient à ses gendres de lui rendre ce dernier service, ou sinon à ses neveux utérins - les "enfants de filles", *bizidem*. En aucun cas les fils du défunt ne pourraient y participer, sous peine de rejoindre rapidement leur père dans la mort.

La musique est intimement liée aux funérailles et le roulement des grands tambours, ébranlant les quartiers de la chefferie dès la nouvelle du décès, apparaît comme l'expression même de la mort. Parallèlement des danses, exécutées devant l'entrée de l'enclos du défunt, se poursuivent sans interruption du premier jour jusqu'au troisième, où le mort lui-même fait son apparition parmi l'affluence des visiteurs (photo 3). Maintenu assis devant sa porte il préside au rassemblement dont il est la cause. Le dessinateur -un enfant d'une douzaine d'années- a représenté un énorme cadavre, deux fois plus grand que les hommes et femmes qui s'agitent autour de lui. Cette différence de taille traduit l'importance des funérailles et de celui qui en est le centre (les deux réalités sont désignées par le même terme, *vagay*). Le gonflement du corps rend par ailleurs manifeste, selon les montagnards, l'innocence du défunt en matière de sorcellerie, et c'est un soulagement pour son lignage.

La fille aînée du défunt continue à jouer un rôle particulier dans cette séquence des rites funéraires. Face au cadavre de son père, sans le quitter un seul instant, elle en chasse inlassablement les mouches. Les rites en font le descendant le plus proche du défunt, son seul substitut, identification qui apparaîtra encore plus clairement lorsqu'elle revêtira les habits et les armes de son père.

Les danseuses évoluent en tous sens, sans mouvement d'ensemble ; chacune tient en mains l'instrument de musique spécifique des femmes qui scandent les danses funèbres, un bruiteur fait d'une gourde-calebasse à l'extrémité allongée, emplie de graines dures. Sous l'emprise de la douleur les plus jeunes peuvent se précipiter tête baissée sur le sol, dans une roulade emportée mise en scène par le petit dessinateur. Il s'agit là d'une manifestation de douleur presque uniquement féminine, fort impressionnante, évoquant le bouleversement des humains aux prises avec la mort.

Casque de fibre de mil sur la tête, arc et carquois au travers du corps, massue à la main, les hommes ont revêtu leur tenue guerrière : c'est la mort elle-même, disent les plus vieux informateurs, qu'ils veulent ainsi effrayer, afin qu'elle hésite à revenir frapper dans le lignage. Toutefois eux aussi expriment leur douleur par la musique : chacun souffle dans sa courte flûte à une note, contribuant à créer la mélodie d'ensemble.

L'offrande de nourriture (photo 4) constitue la dernière phase du troisième jour des funérailles, prélude au transport du corps vers son tombeau. Les plus jeunes des femmes mariées dans le lignage du défunt - Ndewekek, homme d'âge mûr de la chefferie de Durum -celles qui de son vivant avaient l'interdiction de lui parler- viennent l'une après l'autre offrir une calebasse de farine de mil au défunt, assis une dernière fois à sa place de "chef de maison", *bi ma ay*, sur son siège de pierre, à gauche de la porte d'entrée. Ndewekek était un homme aisé : avant d'être transporté à l'extérieur son corps a été recouvert de la peau d'un boeuf tué spécialement.

Les jeunes femmes apportent au défunt une farine qu'elles ont écrasée pour lui et qu'elles lui tendent agenouillées devant lui, entrecroisant leurs bras d'abord dans un sens, puis dans l'autre. Ce geste de "jamais plus" est exécuté deux fois si le premier-né du défunt était une fille, trois fois s'il s'agissait d'un garçon. Cette farine sera ensuite versée sur le cadavre par la femme âgée assise tout près de lui et qui nomme pour lui les donatrices.

Pour les Mofu-Diamaré en effet le mort est encore présent dans son habitation. Il assiste à ses propres funérailles et écoute les discours qu'on lui tient. Son identité est toutefois en train de se transformer ; il devient une puissance dangereuse avec laquelle les vivants ne souhaitent plus avoir de rapports directs. Telle est la signification du croisement des bras des donatrices de farine, expliquent les vieux montagnards. Par leur offrande elles communiquent encore avec le défunt, mais c'est la toute dernière fois et par ce geste particulier elles lui demandent "de ne pas les emporter avec lui".

Le corps de la vieille Dimesey a été recouvert avant l'ensevelissement d'une nouvelle épaisseur, un pagne traditionnel, fait d'étroites bandes de coton (photo 5). Pour une femme il s'agit seulement d'étoffe et non de cuir. Ce pagne a été offert par son fils dernier-né, *guda r*, "le benjamin" qui, durant la vie de sa mère, entretenait avec elle des liens particuliers : c'est chez lui qu'elle habitait et c'est lui qui héritera de ses champs personnels.

Le cadavre a été assis à l'extérieur de son habitation. Ses bras croisés ont été attachés l'un à l'autre par le "spécialiste", afin de retenir les offrandes de viande cuisinée - ultime étape - qui vont lui être faites par ses soeurs et ses alliées. On voit de dos la fille de la défunte, tenant son hochet de deuil et un chasse-mouches (fait de pailles arrachées au toit de la maison, par une démolition symbolique voulue). Elle joue le rôle d'intermédiaire entre la donatrice et la défunte. C'est à l'intention de cette dernière qu'elle décline à voix haute l'identité de la donatrice, que l'on aperçoit à peine, debout et en retrait sur la partie gauche du cliché, cependant que son offrande, une Calebasse de boule de mil, accompagnée de viande en sauce, est placée aux pieds du cadavre.

Après que le doyen du lignage se soit adressé une dernière fois au défunt, lui demandant de protéger ses proches et de punir son éventuel agresseur par sorcellerie, l'ensevelisseur coupe dans les peaux et les étoffes recouvrant la tête du cadavre. Il fait apparaître la bouche du défunt "pour que là-bas il puisse parler avec les autres morts et pour qu'il puisse manger" : dans son tombeau le mort rejoindra le monde des défunts où il continuera à vivre d'une autre vie.

Puis le "spécialiste" et son aide enfilent le cadavre dans le caveau, pieds en avant, mains levées (photo 6). Le passage par l'étroit orifice du tombeau est difficile : le corps bousculé et manipulé passe au plus juste alors que le caveau un peu plus bas sous terre est vaste. Il s'agit d'un choix fait par les Mofu-Diamaré pour signifier que la mort est un mode de passage vers une autre existence. C'est volontairement qu'ils font de la descente du mort dans son tombeau une naissance à rebours, mimée par le défunt dans sa durée et ses difficultés.

Une fois le cadavre dans la tombe les bras seront rabaissés par les fossoyeurs et croisés sur les genoux pour retenir la nourriture qui y est versée, différente pour les hommes et pour les femmes -viande et mil pour les uns, haricots en grains pour les autres. Le défunt emporte aussi avec lui des objets personnels : pipe, bijoux, voire argent. Au terme de ce voyage vers ses ancêtres il importe qu'il apparaisse lui aussi comme un important personnage.

L'originalité des funérailles mofu-Diamaré réside d'abord dans leur longueur, qui permet à l'unité politique de se déplacer et d'entourer le défunt et ses proches. Elles apparaissent ainsi comme un acte public concernant le groupe tout entier.

Les rites, par des étapes obligées, soulignent le caractère progressif de la mort : le défunt est encore présent parmi les siens et il "vit" ses funérailles. Il lui faut pourtant, inéluctablement, quitter le monde de vivants et rejoindre les ancêtres - par degrés là aussi - avec qui il connaîtra une nouvelle vie.

*CNRS, EP 45, Clermont-Ferrand, France*

\*  
\* \*



**Photo 1 - *Mise en peaux du défunt***

**Le cadavre de la vieille Di-Mesey est cousu dans des peaux de chèvres par un ensevelisseur bénévole et son aide (Principauté de Wazang, 1970).**



Photo 2 - *Creusement du tombeau*

Un parent de la défunte creuse l'ouverture du tombeau, situé dans le cimetière de lignage de son mari (Principauté de Mangerdla, 1973).



**Photo 3 - *Danses de funérailles vues par un enfant***  
Commencées dès le premier jour les danses se poursuivent en continu jusqu'au troisième jour, après la sortie du corps à l'extérieur.

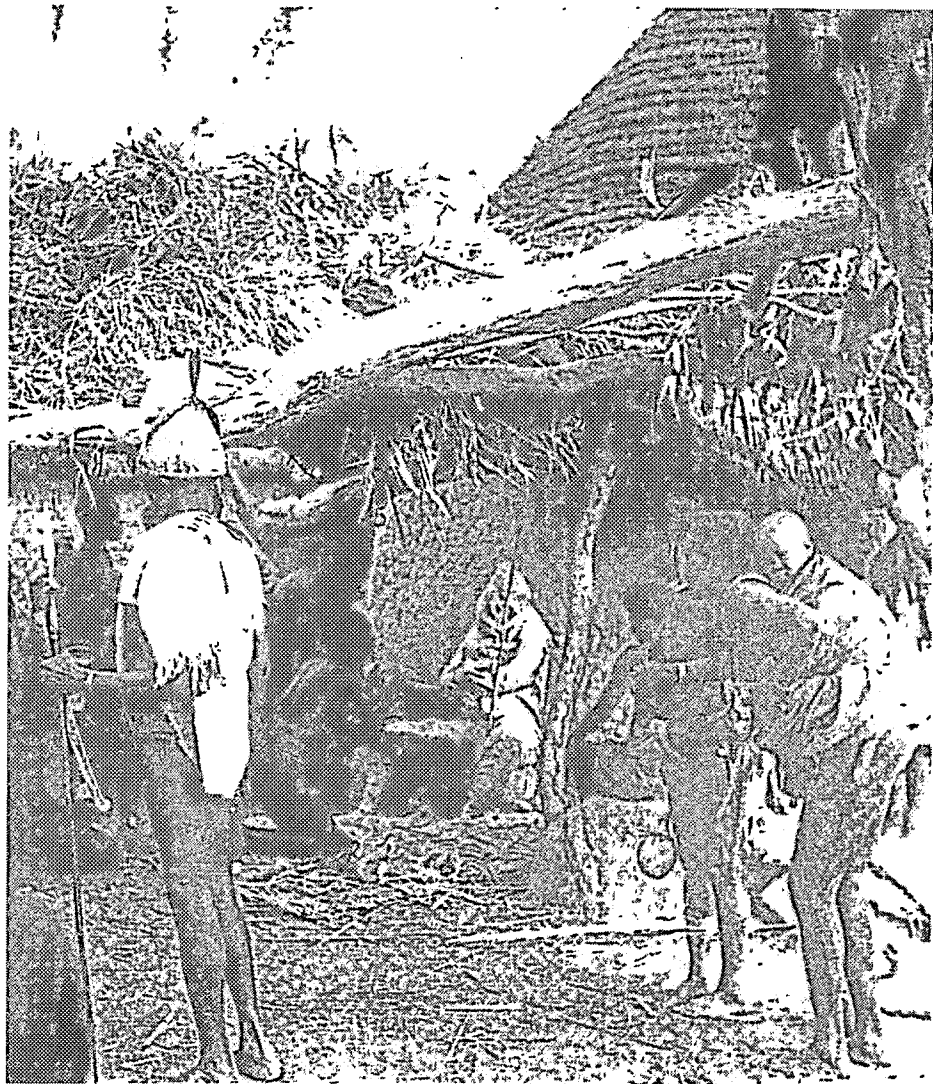


Photo 4 - *Dernières offrandes de nourriture à un défunt*

Troisième et dernier jour des funérailles. Le corps de Ndewelek - le "chef de la maison", **bi ma ay**- enveloppé de peaux est maintenu assis à l'extérieur de son habitation pour y être honoré par ses parents et voisins (Principauté de Mangerdla, 1968).



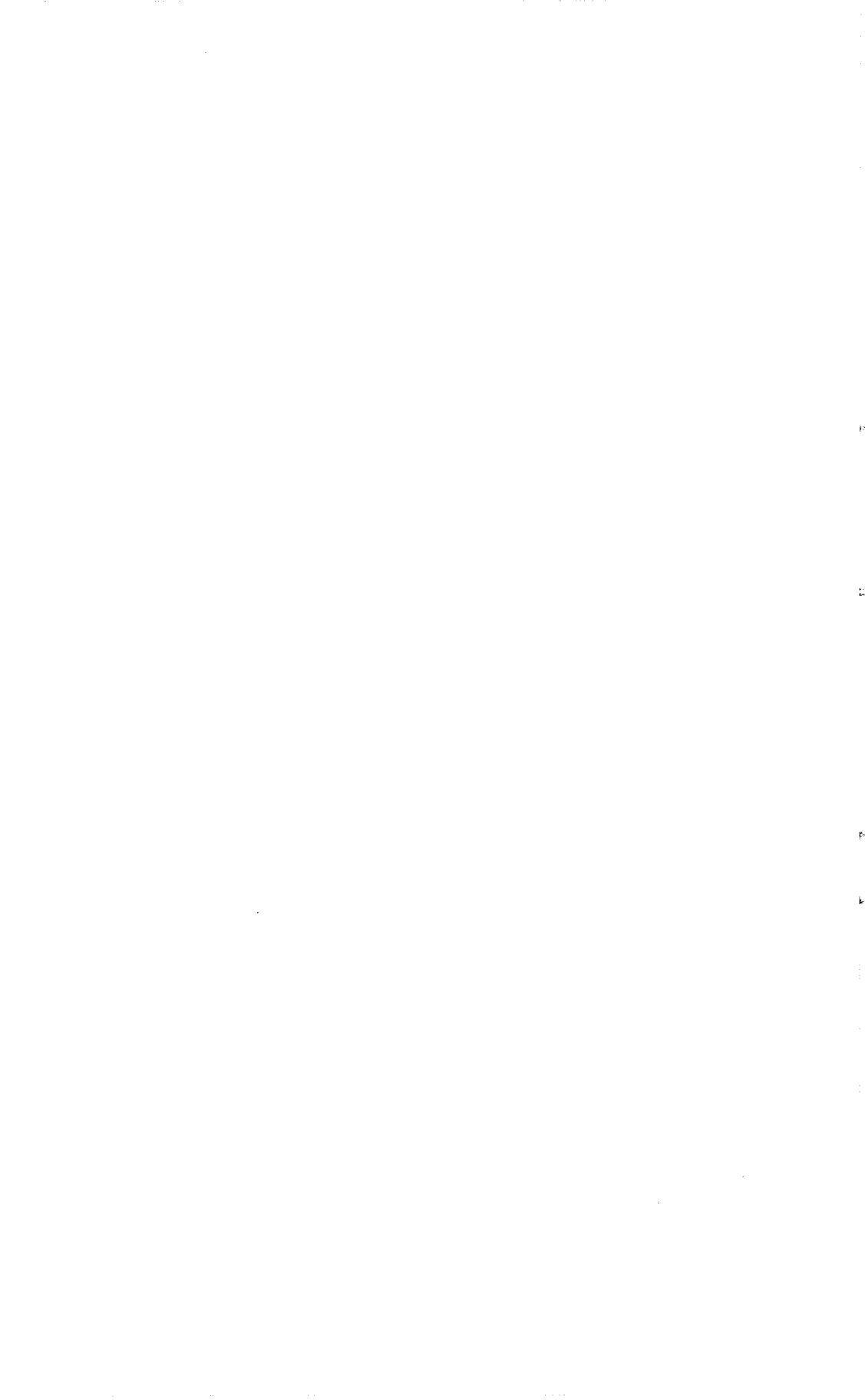


Photo 5 - *Dernières offrandes de nourriture à une défunte*  
Au deuxième jour de ses funérailles le cadavre de la vieille Di-Mesey reçoit de ses alliées  
et soeurs de lignage de la nourriture cuisinée (Principauté de Wazang, 1970).



Photo 6 - *Phase ultime de la mise au tombeau*

Une fois le corps mis en place le tombeau sera comblé de terre. Les avant-bras du défunt sont encore en l'air mais ils seront abaissés pour lui permettre de recevoir une "provision de voyage" (Principauté de Wazang, 1970).



# PREMIÈRES ET SECONDES OBSÈQUES EN "PAYS" MOFU-GUDUR : SYMBOLIQUE ET ENJEUX SOCIAUX

Catherine JOUAUX

## RÉSUMÉ

L'article met l'accent sur la conception de l'après-mort et sur les préoccupations sociales dont témoignent certains aspects des premières puis des secondes obsèques en "pays" mofu-gudur. Ainsi, la préparation du cadavre et l'enterrement proprement dit donnent à voir la mort comme un processus devant aboutir à une renaissance puisque la symbolique choisie est celle de l'accouchement "à l'envers" et de la gestation. Mais avant même l'inhumation et le travail de deuil, certains parents du défunt sont "mis en scène" auprès de lui de façon à assurer symboliquement la reproduction du groupe domestique. Par contre, les alliés apparaissent sur le devant de la scène au moment de la levée de deuil, afin de réaffirmer les alliances contractées. Le départ du défunt pour le monde des ancêtres permet aussi la reprise d'une pratique normale des sacrifices. Le temps a permis de "digérer" la mort, phase indispensable dans la plupart des cas, certains défunts n'ayant pas droit à de telles obsèques.

*Mots-clés* : enterrement, levée de deuil, accouchement, renaissance, aînés, alliés.

## ABSTRACT

### FIRST AND SECOND OBSEQUIES AMONG THE MOFU-GUDUR : SYMBOLISM AND SOCIAL SIGNIFICATIONS

This communication underlines the conceptions about afterlife and the social preoccupations which can be seen in certain aspects of the first and second obsequies among the Mofu-Gudur. The preparation of the corpse and the burial proper show death as a process leading to renaissance because the chosen symbolism is that of an "unverted" parturition and gestation. But even before the interment and the work of mourning, some kin are "exposed" near the corpse in order to secure the symbolic reproduction of the domestic group. The allies appear on the foreground only at the end of the mourning period, expressing the concern to reaffirm previously contracted alliances. After the deceased has departed for the world of ancestors, social reopening becomes possible as well as a return to normal sacrificing. Time has to be allowed for the "digestion" of death. While this period is considered essential in most cases, some persons are not entitled to these obsequies.

*Keywords* : burial, mourning, parturition, renaissance, elders, allies.

\*

\* \*

La description des rites funéraires en "pays" mofu-gudur peut sans doute s'inscrire dans le cadre, désormais classique, des doubles obsèques telles qu'elles furent présentées et analysées par Robert Hertz à propos du monde indonésien dans son "Etude sur la représentation de la mort" (Hertz : 1970).

En effet, bien qu'il n'y ait pas chez les Mofu-Gudur deux sépultures différentes (la première, provisoire et la seconde, définitive) ni donc de procédure intermédiaire d'exhumation du squelette, le processus d'ancestralisation s'étend bien de l'enterrement proprement dit à la levée de deuil soit 2, 3, 4 ou 6 mois plus tard selon le sexe, l'âge et le chiffre rituel du clan du défunt. Cette dernière (cəfa) accomplit les derniers devoirs funéraires dus au mort. Elle s'achève de la même façon que l'enterrement. Comme le cadavre transporté sur les épaules du forgeron/fossoyeur (mbəzla) avait été escorté jusqu'à la tombe avec force cris, lances et bâtons brandis à la manière d'une attaque guerrière, le même forgeron transportant la poterie de bière de mil destinée à être versée en partie sur la tombe du défunt est à nouveau escorté jusqu'au cimetière du clan. Avec des cris et des chants, "on accompagne le mort chez son père", "on lui dit au revoir" et on lui demande également de saluer tel père ou tel oncle décédé, tel ancêtre. L'ensemble de la coutume (kwakwas) ayant été correctement effectué au cours des quelques mois intermédiaires, le mort pourra "rejoindre son père" : "son père ne défend plus" sa venue.

Le lendemain même de la levée de deuil, jour nommé "faire le sacrifice" (metey kuley), une poterie représentant le défunt devenu ancêtre sera installée dans la concession qui fut la sienne et qui sera désormais considérée comme celle de son fils aîné. Celui-ci, voué à prendre en charge le sacrifice de son père (kuley ŋgaa paŋ)<sup>1</sup> laissera cependant officier jusqu'à la fête des récoltes suivante "l'homme-coutume" (ndaw kwakwas) du mort<sup>2</sup>, qui procédera donc à sa place aux sacrifices sur la poterie. Le premier sera accompli ce jour là.

On retrouve bien ici ce thème fondamental de la période transitoire entre la mort physique et la renaissance au monde des ancêtres, période requérant tous les soins des vivants, à tout le moins des parents du mort, afin que l'âme puisse justement quitter ce monde-ci. Mais le parallèle qu'établit R. Hertz entre la décomposition ou "la dissolution de l'ancien corps" et "la formation du corps nouveau que l'âme habitera désormais" (1970 : 29), l'une étant la condition *sine qua non* de la seconde, ne semble pas valoir véritablement dans le cas mofu-gudur. En effet, plutôt que de viser à favoriser la décomposition ou la dessiccation du corps à l'instar de nombreuses pratiques funéraires décrites par R. Hertz<sup>3</sup>, la "préparation" du cadavre chez eux vise au contraire à le garder en état, comme nous le montrerons ici en privilégiant la description de certains aspects des rites funéraires, qui se déroulent sur plusieurs mois<sup>4</sup>. La préparation du cadavre et son enterrement montrent que la mort à ce monde-ci, aux yeux des Mofu-Gudur, doit

<sup>1</sup> Ainsi que le sacrifice du père de son père (esəte kuley), de la mère de son père (mamaŋ way) et éventuellement du frère de son père ou oncle paternel (kuley gula).

<sup>2</sup> Une règle de réciprocité entre familles d'un même clan désigne celui qui remplira la fonction du ndaw kwakwas du mort : si X fut le ndaw kwakwas de Y, lorsque X meurt, c'est le fils de Y qui sera à son tour son ndaw kwakwas, et ainsi de suite.

<sup>3</sup> Voir également l'article de F. Dumas-Champion où elle décrit comment, chez les populations de la Haute-Bénoué (Nigeria-Cameroun), le crâne du défunt "libéré de toute trace de chair" sera exhumé et deviendra un objet de culte (1989 : 41).

<sup>4</sup> Selon des étapes précises et comprenant notamment quatre divinations successives.

aboutir à plus ou moins long terme à une renaissance au monde des ancêtres : l'enterrement figure, en quelque sorte, un accouchement "à l'envers" et amorce une période de gestation dont la délivrance correspondra à la levée de deuil (cəfa). La préparation du cadavre en appelle à l'unité du clan du défunt, sans laquelle cette renaissance ne saurait avoir lieu. Les premières obsèques réaffirment également la continuité familiale avant le travail de séparation d'avec le mort.

Pendant de ces premières obsèques, la levée de deuil (secondes obsèques) est l'occasion de réaffirmer à leur tour les liens d'alliances, déjà contractées par le clan du défunt et qu'il faut maintenir ou redoubler. Célébrant les retrouvailles du défunt avec son père, les secondes obsèques permettent aux vivants la reprise d'une vie normale, en particulier la pratique des sacrifices, suspendue pendant toute la période de deuil pour l'ensemble de la famille étendue.

### Les premières obsèques : préparation et enterrement du mort

Le temps qui s'écoule entre le décès et l'inhumation, au cours duquel on "pleure" le défunt, dépend du chiffre rituel (kwakwas) de clan. Chaque clan patrilineaire a 2 chiffres, un pour les hommes et un pour les femmes. Par exemple, ce chiffre est de 3 pour un homme du clan Gudur ; il sera donc enterré le 3ème jour après sa mort, ou le 6ème s'il s'agit d'un ancien (mahura).

Au cours de ces quelques jours, un personnage s'avère indispensable : le forgeron/fossoyeur attitré du clan du défunt, forgeron casté. Il se charge de la "préparation" du cadavre et d'abord de le désarticuler afin qu'il conserve une certaine souplesse... tant pour pouvoir le manipuler, le transporter à califourchon que pour l'enterrer en le mettant dans la position voulue.

La deuxième opération consiste à "emballer"<sup>1</sup> le mort c'est-à-dire à l'envelopper dans des peaux que le forgeron coud ensemble autour du corps et de chaque membre, laissant les doigts des mains et des pieds dépasser. Or, cet "emballage" n'est que le premier d'une série de trois. Il se fait en partie avec les peaux de chèvres séchées gardées en réserve dans la concession -ainsi qu'il est d'usage dans toute concession- que viendront compléter des peaux apportées par des parents. Elles seront simplement mouillées avant d'être utilisées.

Pour procéder au deuxième "emballage", le lendemain, d'autres peaux sont nécessaires. Elles sont fournies non plus seulement par la famille du mort mais par les hommes de son clan, qui affluent à l'annonce du décès. Ils viennent "au cadavre" (vagay), chacun apportant une peau de chèvre séchée.

<sup>1</sup> Les termes "emballer", "emballage" seront employés plutôt qu'envelopper et enveloppement car ils furent utilisés sciemment par mon collaborateur-traducteur.

Le troisième "emballage" a lieu le jour même de l'enterrement. Il nécessite une peau de bœuf<sup>1</sup> ou le plus souvent, une sorte de tissu constitué de bandes de coton teintées à l'indigo qui ne recouvre que le torse, les cuisses et le haut des bras. Pour la première fois, la tête est également enveloppée d'une peau de chèvre retournée, poils à l'envers, et "fraîche", une chèvre étant spécialement égorgée et dépecée à cette fin.

La préparation s'achève ensuite dehors (photo 1)\*. Après avoir fait sortir le cadavre de la concession, le forgeron finit de l'apprêter : des bandes de coton blanches -de la même qualité que celles que sœurs et filles du mort vont ceindre autour de la tête et des reins en signe de deuil- sont ajustées sur son dos et sa poitrine ; la peau de chèvre retournée recouvrant sa tête est enduite d'un mélange d'huile de caïlcédrat et d'ocre ; enfin une gandoura, une chéchia, un turban et des chaussures, tous neufs, constitueront son dernier "habillement". A la nuit presque tombante, habillé de façon somptueuse comme il ne le fut sans doute jamais auparavant, le mort est prêt à "partir" au cimetière du clan. Monté sur les épaules du forgeron, il y sera escorté par une foule nombreuse qui, courant, criant et chantant, mime une espèce de charge guerrière (megembərhey) (photos 2 & 3)\*. Au cimetière, après lui avoir fait effectuer trois (ou quatre) fois le tour de la tombe déjà creusée, le forgeron dépouille le mort de tous ses vêtements, afin qu'il "se présente en peaux de bêtes aux ancêtres" et puisse ainsi se faire "reconnaître par eux". Les vêtements, hors d'usage, seront plus tard enterrés avec lui.

L'enterrement peut alors débiter (photo 4)\* : il faut du temps et des efforts pour faire entrer le cadavre, jambes en avant, dans un trou qui semble bien trop petit pour sa corpulence. La manipulation est impressionnante, notamment lorsque le forgeron, en s'aidant de ses pieds, essaie de le tasser et de le pousser à l'intérieur. Une fois le corps rentré tout droit dans le trou, le forgeron va tirer sur une corde de fibres végétales appelée mabaw<sup>2</sup> dont l'une des extrémités attache les chevilles du mort ensemble tandis que l'autre est soigneusement maintenue à l'extérieur. Sous la secousse, le corps bascule et tombe au fond du trou. En effet, si la tombe est d'une extrême étroitesse au niveau de l'ouverture, à une certaine profondeur elle s'évase et devient spacieuse. A telle enseigne que le forgeron s'y glisse ensuite et y arrange le cadavre (photo 5)\*. Il le dispose sur le côté, la tête sur le bras (gauche pour une femme, droit pour un homme), les jambes repliées. Les objets personnels du défunt (la poterie dans laquelle il mangeait, sa houe, sa faucille, sa couverture et ses habits neufs) sont déposés dans la tombe avant de la refermer, de boucher l'ouverture avec une grosse pierre plate et de la recouvrir d'un monticule de terre (photo 6)\*.

1 Pour celui qui fut le bay (Chef-prêtre) de Gudur, cet "emballage" se faisait obligatoirement dans la peau d'un bœuf qui était alors immolé.

2 Corde spéciale utilisée dans cette fonction mais également pour attacher la toiture en paille à la case et enfin, pour signifier aux sorciers qu'ils sont découverts. Elle est d'ailleurs si

\* fortement "chargée" qu'un jeune enfant ne peut l'emjamber sans danger.

photos hors-texte en fin d'article.

Cette façon d'enterrer les morts apparaît bien comme une métaphore de l'accouchement, même si elle n'est pas explicitement présentée comme telle par les intéressés. Il est clair que l'étroitesse de l'entrée de la tombe et les difficultés qui s'ensuivent à y introduire le cadavre relèvent d'un choix délibéré. Ce "passage" volontairement difficile rappelle le moment pénible de l'expulsion, et la corde *mabaw* sur laquelle le forgeron tire pour faire tomber le cadavre évoque le cordon ombilical. Enfin, la position ultime dans laquelle le mort est placé renvoie à la position fœtale. Certes cet accouchement, où le défunt passe de l'extérieur vers l'intérieur et régresse à l'état de fœtus, se déroule "à l'envers". Mais ensuite, au sein de la terre, c'est une nouvelle gestation qui débute puisque le défunt, après avoir quitté non sans mal le monde des vivants, renaîtra au bout de quelques mois au monde des ancêtres. Cette renaissance aura lieu lors de la levée de deuil, *cəfa*. On retrouve ici le parallèle entre mort et naissance exposé par Hertz dans son étude de 1907 :

*"... la mort est bien pour la conscience collective le passage de la société visible à la société invisible (...). Quant à la naissance, elle accompli, pour la conscience collective, la même transformation que la mort, mais en sens inverse : l'individu quitte le monde invisible et mystérieux que son âme habitait, il entre dans la société vivante"* (1970 : 74).

Si les deux phénomènes sont un passage d'un monde à un autre mais en sens inverse, la métaphore de l'accouchement peut être empruntée pour un enterrement.

Mais à l'encontre des pratiques funéraires décrites par Hertz, ce n'est pas la décomposition du cadavre mais sa protection que visent les soins apportés à sa préparation, comme dans le cas des Fali du Nord-Cameroun. J.G. Gauthier écrit en effet à propos des bandes de coton (*djo lu*) utilisées dans l'enterrement :

*"leur possession est nécessaire puisqu'ils servent à l'enveloppement des morts; rite de protection sans lequel l'âme privée brusquement de son enveloppe biologique risquerait d'être détruite avant de pouvoir gagner l'au-delà des ancêtres sacralisés manu"* (1981 : 197).

Le corps sert d'abri à l'âme au moins jusqu'à son départ, comme en témoignent plusieurs aspects du rituel. Ni les doigts ni les orteils ne sont recouverts de peaux parce que "les ongles continuent de pousser". Les humeurs s'écoulant du cadavre sont soigneusement recueillies dans unealebasse placée sous sa tête<sup>1</sup>. Celle-ci est amenée au cimetière le jour de l'enterrement, on y place la corde *mabaw* (le "cordon ombilical") une fois détachée du corps, et on la dépose à l'envers sur le monticule de terre recouvrant la tombe. Tous ces faits traduisent le souci de maintenir -sur le plan symbolique- le mort dans son intégrité.

<sup>1</sup> La tête n'est enveloppée qu'au dernier moment, d'où cet écoulement d'humeurs. Laalebasse nommée *vəley nga mey* (alebasse de bouche) est celle là-même dont le défunt se servait pour sortir le mil de son grenier.



Si les "emballages" successifs visent à protéger le corps et l'âme y résidant encore, le choix de peaux est lié au fait que le mort doit "se présenter en peaux de bêtes aux ancêtres"<sup>1</sup> afin de "se faire reconnaître par eux". Le recours à la peau dans le même souci se retrouve lors des sacrifices aux ancêtres. Jusqu'à récemment, il était inconcevable de procéder à un sacrifice sans avoir ceint préalablement la peau de chèvre autour des reins, "sinon l'ancêtre refuse le sacrifice". Cette nécessité de se présenter en peaux aux ancêtres fait-elle simplement référence à l'habillement "traditionnel", celui que les pères portaient de leur vivant, ou bien les peaux sont-elles valorisées parce qu'elles proviennent d'animaux consacrés aux sacrifices ? Les peaux apportées par les parents et frères de clan du défunt proviennent aussi le plus souvent d'animaux sacrifiés : elles avaient été alors nettoyées, séchées puis conservées dans l'éventualité d'un deuil<sup>2</sup>.

Au cours de ces premières obsèques, tout est donc mis en œuvre par les vivants pour assurer au défunt le passage d'un monde à l'autre à l'issue de la période de gestation. Cependant, cette description des premières obsèques resterait incomplète si, ne s'intéressant qu'à leur signification "métaphysique" (la conception de l'après-mort dont elles témoignent), l'on négligeait leur signification sociale. L'une et l'autre ne sont pas séparables d'autant que certains morts n'ont pas droit à ce type d'enterrement. Ce sont maintenant "les pratiques auxquelles la mort donne lieu selon qu'elles concernent [non plus seulement] le corps du défunt, ou son âme, [mais]... les survivants" (Hertz 1970 : 3) qu'il faut envisager.

### Signification sociale des premières obsèques

Cet aspect social apparaît déjà dans la préparation du cadavre qui réunit les parents et des frères de clan du mort, chacun apportant une peau séchée. Ces derniers ont là une occasion privilégiée de manifester leur solidarité : au moment de la disparition d'un des leurs, leur venue permet de mener à bien son "emballage" et donc d'œuvrer à sa renaissance future. Cette manifestation de solidarité de chefs de famille du clan parfois dispersés dans plusieurs villages réaffirme l'unité du clan patrilineaire.

<sup>1</sup> Même lorsque la dernière enveloppe consiste en bandes de coton cousues ensemble, les peaux restent apparentes au niveau des membres et bien sûr de la tête.

<sup>2</sup> Ce souci de "se faire reconnaître" et/ou de respecter la "coutume" (kwakwas) se reflète peut-être aussi dans le traitement de la peau de chèvre recouvrant la tête du cadavre. Placée poils à l'intérieur, elle est, comme mentionné plus haut, enduite d'ocre. L'ocre est un marquage privilégié dans la culture mofu-gudur : naguère elle signalait les pèlerins venant à Gudur ; elle s'employait également dans un registre plus quotidien tels les rites entre jeunes mariés. Elle est encore utilisée, par exemple, pour colorer les fibres végétales servant à la fabrication des cache-sexe des femmes : tenue dite aujourd'hui "traditionnelle" et que les parentes en deuil portent obligatoirement lors des premières et secondes obsèques. Mais l'on peut se demander d'autre part si les "ancêtres" ne s'enduisaient pas autrefois les cheveux d'ocre ainsi que le laisserait supposer l'expression désignant parfois plus particulièrement les Gudur : "Cheveux rouges". La question reste ouverte car l'expression est de nos jours sujette à controverse.

Quant aux parents du mort, certains d'entre-eux sont mis en scène dans des rites spécifiques. Si le défunt est un homme, deux figures se détachent tout particulièrement : la fille aînée dénommée pour l'occasion "fille du cadavre" (*dam vagay*) et le fils aîné<sup>1</sup>. Le fils aîné intervient de façon ponctuelle et indirecte au cours de ces premières obsèques, tandis que la fille aînée est sans cesse présente auprès du cadavre de son père. Elle est chargée de le veiller, de le "garder".

Tant que le cadavre n'est pas sorti de la concession le jour de l'enterrement, il repose sur un *secco*<sup>2</sup> à l'extérieur de sa case, devant celle des sacrifices. Le dos tourné aux visiteurs, il "regarde" la case des sacrifices dont l'entrée a été exceptionnellement ouverte mais dont les poteries sacrificielles ont été penchées vers le mur du fond. Durant tout ce temps, la fille aînée n'a en aucun cas, le droit de sortir de la concession. Elle accompagne le défunt et le "garde" lorsqu'on l'emmène au cimetière. Au moment où le forgeron portant le cadavre sur les épaules se met en marche, elle fait mine de capturer dans une petite calebasse "l'ombre du mort" (*mezed nga vagay*) puis plaque la calebasse contre son ventre et la dépose à l'envers sur le *secco*. Rejoignant alors le forgeron, c'est aussi elle qui emporte la calebasse *vələynga mey* qui a recueilli les humeurs du cadavre. Une fois son père enterré, elle participe symboliquement au recouvrement de la pierre fermant la tombe : le forgeron la fait s'accroupir dos tourné à la tombe et se sert de ses mains comme de deux pelles pour envoyer de la terre vers l'arrière. Enfin, le lendemain, elle revient avec le responsable de la "coutume" pour le mort (*ndaw kwakwas*) vérifier que la tombe n'a été ni rouverte ni endommagée. Son rôle de gardienne ne peut être plus clairement affirmé.

Si le défunt n'a pas de fille, la fille de son frère remplit ce rôle. La *dam vagay* peut être secondée durant toute cette période par les sœurs du défunt. Toutes sont du clan du mort. Les épouses porteront également le deuil, mais celles qui entourent et pleurent le mort une dernière fois, juste avant qu'il ne soit emmené à sa tombe, sont ses sœurs et ses filles. Et parmi elles, la *dam vagay* est la première à ceindre à ce moment là les bandeaux de deuil autour de la tête et des reins<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Dans la descendance d'un homme, certains enfants sont en effet "de son côté" tandis que les autres sont "du côté" de leur mère. Ainsi, la fille puînée sera la *dam vagay* de sa mère. De même pour les garçons : le fils aîné est "du côté" de son père, le puîné "du côté" de sa mère. Les 3ème, 5ème, 7ème... fils et filles seront "du côté" de leur père, les 4ème, 6ème, 8ème ... "du côté" de leur mère ; le benjamin ou *matabuwa* sera des deux côtés. Chaque groupe d'enfants portera le deuil soit du père soit de la mère mais jamais des deux à la fois, à l'exception du *matabuwa*. Cette appartenance a des incidences sur l'héritage mais également sur "qui fera le sacrifice de qui". Ainsi, le fils aîné pourra seul effectuer le sacrifice de son père après sa mort alors que, de son vivant, il ne pouvait en aucun cas le remplacer auprès des ancêtres ni même, à la différence du puîné, entrer dans son grenier. Si le fils aîné mourait, ce serait alors le 3ème fils qui procéderait au sacrifice de son père.

<sup>2</sup> Sorte de natte épaisse faite de pailles tressées servant également de cloison (mot *fulfulde*).

<sup>3</sup> Jusqu'à la levée de deuil (*cefa*), la *dam vagay* ne rentrera pas chez son mari mais demeurera chez son père.

Le deuxième personnage important, le fils aîné, joue moins un rôle actif que la "fille du cadavre". Il intervient dans deux épisodes qui se déroulent le jour de l'enterrement, après que le forgeron eut fait sortir le mort, définitivement "emballé", hors de la concession. Celui-ci, assis à terre, jambes écartées, est entouré d'un *secco* qui le dérobe à la vue de tous. Près de lui se trouve une poterie remplie d'eau. Le forgeron pénètre dans cet enclos tenant à la main une branche fraîche de tamarinier (symbole de purification et de réconciliation). Il la trempe dans l'eau et en frappe trois fois<sup>1</sup> le cadavre. A chaque fois, dit-on, "des grains de mil sortent du cadavre". Le *secco* est ensuite enlevé et apparaissent les grains : 18 grains, soit 3 fois 3 grains rouges et 3 fois 3 grains jaunes. Ces 18 grains sont précieusement ramassés et confiés jusqu'à la levée de deuil au *papaŋ way*<sup>2</sup> qui les remettra ce jour-là à leur véritable destinataire, le fils aîné. Ce sont "les semences de son père" (*hu l f ad ŋ gaa pay*) qu'il sèmera dès le début de la saison des pluies avant d'utiliser toute autre semence.

Dans la suite du rituel, la présence du fils aîné est requise. Le forgeron le fait asseoir entre les jambes écartées du cadavre, dans le même sens que celui-ci ; puis il procède de façon identique avec le fils aîné du fils aîné : il le fait asseoir entre les jambes de son père. Se trouvent ainsi réunies et comme "emboîtées" les trois générations. Unealebasse remplie d'eau mélangée à de la farine de mil ayant appartenu au défunt est alors apportée. Le forgeron la présente en premier au cadavre "comme s'il y buvait" ; ensuite il fait boire le fils puis le petit-fils sans que ceux-ci ne touchent laalebasse de leurs mains. Ils boiront chacun trois fois puis recracheront trois fois car "on ne peut boire vraiment ce qui vient du cadavre". Les intéressés donnent de cette communion l'explication suivante : il s'agit de lever une éventuelle malédiction proférée par le père de son vivant sur sa descendance. Lorsque le défunt "boit", il exprime en fait ceci : "mon fils, si j'ai dit du mal, il faut que tu boives l'eau où j'ai bu et laissé ma salive". Le fils aîné (et avec lui sa propre descendance) peut alors se juger définitivement "réconcilié" avec son père. La position adoptée est significative : "le fils ne doit pas voir son père"<sup>3</sup>.

Ces deux épisodes mettent en évidence une idée importante, celle de continuité. Au moment où la famille connaît une cassure avec la perte du père<sup>4</sup>, la continuité de ce qu'il représente, à travers son fils aîné, est réaffirmée avec force. Du corps du père proviennent les semences futures du

<sup>1</sup> ou quatre fois si le chiffre rituel du clan est quatre.

<sup>2</sup> Le *papaŋ way* (père-maison), désigné selon la même règle de réciprocité que le *ndaw kwakwas*, remplace et représente le père décédé. Il effectue les sacrifices aux ancêtres de celui-ci depuis la levée de deuil jusqu'à ce que le fils aîné prenne en charge le "sacrifice du père" et remplace du même coup les poteries consacrées aux ancêtres du défunt par de nouvelles poteries consacrées à ses propres ancêtres paternels.

<sup>3</sup> Un autre rituel (non observé) souligne le même fait. Il mettrait en scène l'ensemble des fils aînés de chaque épouse. Le forgeron les ferait asseoir comme ci-dessus. Cependant, plutôt que de partager entre eux la boisson du père, il remettrait à la fin au premier des aînés divers objets tout en lui enjoignant de se relever sans jeter un regard vers son père, et d'aller se cacher derrière sa concession pour le pleurer.

<sup>4</sup> Ceux qui meurent sans descendance n'ont pas droit à des funérailles "normales".

fil, héritier de la concession et des champs paternels. Le père apparaît comme la condition de la survie du fils, tandis que ce dernier, héritier également du sacrifice paternel, continuera de lui donner à "manger" (zəmey). S'il subsistait un quelconque litige entre eux, il faut au préalable les réconcilier, en levant toute malédiction éventuelle qui ferait obstacle à la nécessaire continuité. Enfin le fils aîné, qui ne pouvait entrer dans le grenier de son père du temps de son vivant, ne saurait se trouver face à face avec lui<sup>1</sup> lors des funérailles. En accédant au statut de chef de famille (bay ŋga way), il ne peut plus "cœxister" avec son père. L'importance de la patrifiliation et de la succession se trouve ainsi soulignée... comme garantie que la reproduction du groupe domestique se fera sans encombre, qu'elle est déjà assurée.

La même idée préside au choix de la fille aînée comme gardienne du mort. La fille aînée "s'occupe du sacrifice de son père", même si elle n'y procède pas réellement. Elle est donc toute désignée pour veiller sur son cadavre tout au long de la "préparation" qui lui assurera, après une période de gestation au sein de la terre, une renaissance au monde des ancêtres. Si d'autres femmes la secondent dans cette opération, ce sont les sœurs du défunt. Le processus d'ancestralisation est à l'évidence une entreprise qui relève du clan et plus précisément des paternels proches. Les "alliés" (me sey) ne sauraient y être associés<sup>2</sup>.

Par contre ils sont présents lors des secondes obsèques, et même sur le devant de la scène lors d'un épisode de la levée de deuil. Dans la description qui suit, l'accent sera mis sur la façon dont les pratiques révèlent les préoccupations sociales des vivants. Si le passage du défunt du monde visible au monde invisible est la raison de leurs retrouvailles, la reprise d'une vie sociale "normale" en est aussi l'enjeu. En ce sens, les alliés y ont une place de choix.

### Les secondes obsèques

La journée de levée de deuil (cəfa), est préparée et annoncée par d'autres manifestations : une à deux semaines auparavant a lieu la deuxième grande divination pour en déterminer la date et prévenir chacun de préparer la bière de mil pour ce jour-là. La veille, journée dénommée mey merəb, le défunt est informé que cəfa se déroulera le lendemain afin qu'il "invite les ancêtres à venir boire la bière", tandis que la potière attitrée du clan apporte l'ensemble des poteries requises pour le futur "sacrifice du père" (kuley ŋga paŋ).

<sup>1</sup> J.F. Vincent propose, quant à elle, d'interpréter cette posture dans laquelle fils et petit-fils ne peuvent voir le cadavre comme appartenant au registre des "gestes à l'envers" spécifiques aux rites funéraires (remarque formulée lors du colloque).

<sup>2</sup> Signalons cependant deux choses : selon D. Barreteau, ce seraient les fils de filles qui se chargeraient de la désarticulation du cadavre, et le fils de la fille aînée (dénommé alors "chef du cadavre" bay ŋga vagay) interviendrait ensuite pour actionner régulièrement les membres ayant tendance à se rigidifier. A la différence de ce qui précède, je n'ai pas constaté ces faits. D'autre part, parmi ceux qui apportent les peaux pour "l'emballage" du cadavre, pourraient se trouver des gendres, des amis et des voisins du défunt.

La levée de deuil se fait en plusieurs étapes. Le matin, une troisième grande divination est effectuée : elle précise si chacun des participants s'est acquitté correctement de ses derniers devoirs vis-à-vis du défunt. Les épouses du mort n'y participent pas ; elles apparaissent seulement -sous forme de pierres- comme appartenant à la concession de leur époux. Puis le ndaw kwakwas procède, en son nom et au nom de chacun des proches concernés (c'est-à-dire "le" fils aîné (pour tous les aînés), "la" fille aînée (idem), "la" femme, "la" sœur, "le" fils du frère) à des libations de bière, apportée par ceux-ci, sur un tas de sable consacré au défunt à l'intérieur de la concession. Ces mêmes proches (et tous les fils et filles "du côté" du père), ainsi que le ndaw kwakwas, seront ensuite collectivement rasés à l'extérieur de la concession. Une redistribution très codifiée de la bière de mil collectée au préalable se déroule alors. Avant de se rendre au cimetière, un dernier rituel est accompli par le ndaw kwakwas, le forgeron et la dam vagay autour de la Grande Poterie dans laquelle sera transportée la bière de mil destinée à la tombe : on la marque de torchis mouillé provenant de la case du mort. Une "charge guerrière" similaire à celle des premières obsèques réunit tous ceux qui accompagnent enfin la Grande Poterie portée par le forgeron jusqu'au cimetière, à la nuit tombante. Sur la tombe du défunt, une ultime cérémonie où le ndaw kwakwas, le forgeron et la dam vagay sont à nouveau les principaux protagonistes, clôture cette journée de levée de deuil. On partage la bière avec le défunt et on l'invite solennellement à quitter le monde des vivants, lui assurant qu'il ne subsiste aucun obstacle à son départ (tous les rituels ont été effectués pour lui et "son père ne défend plus" sa venue).

A travers cette rapide exposition des faits, il semble que ce soient principalement des paternels et des individus du clan ou rituellement liés au clan du défunt (le ndaw kwakwas et le forgeron) qui interviennent ou dirigent les différents rituels. Cependant il est deux moments, la collecte puis surtout la redistribution de la bière de mil, où les alliés apparaissent de façon privilégiée. En effet, si certains d'entre eux sont les premiers fournisseurs de bière, d'autres en sont les premiers bénéficiaires. Mais voyons d'abord qui doit préparer la bière de c ə f a. Il s'agit bien d'une obligation puisque le fils aîné du défunt secondé par ses oncles paternels a pour rôle de "contrôler la bière", c'est-à-dire de vérifier que tous ceux qui devaient l'apporter l'ont fait.

Les premiers à devoir s'acquitter de cette tâche sont les gendres du défunt. Ce sont sans doute leurs épouses, c'est-à-dire les filles du défunt, qui ont préparé la bière mais elles ont utilisé "le mil de leur mari". On va même jusqu'à affirmer que si tel gendre n'a pas offert la bière à son beau-père, on peut lui arracher sa femme. Les seconds sont les pères des épouses du défunt. Certes, celles-ci ont également préparé la bière chez leur mari décédé mais "elles sont allées chercher le mil chez leur père". Les troisièmes sont les membres du clan du défunt -au-delà des agnats proches- et éventuellement des clans "frères", c'est-à-dire des clans qui ont conservé le même nom de louange malgré une segmentation. Viennent enfin les fils du défunt, mais ils

ne sont pas véritablement soumis à ce contrôle. Si seuls les trois premiers groupes sont contrôlés, ils devront aussi être "remboursés lorsque quelqu'un chez eux mourra". L'obligation implique donc la réciprocité.

Les poteries de bière apportées et collectées tout au long de la matinée seront ensuite redistribuées sous le contrôle du fils aîné et des frères du défunt. Dans cette redistribution, le premier à recevoir de la bière sera "l'oncle maternel du père du mort" (*gəmsa ŋga paŋ ŋga vagay*) ou son représentant<sup>1</sup>. Du point de vue du fils aîné, ceci traduit le fait que si la mort de son père marque la fin de l'alliance entre le clan de l'oncle maternel du père de son père et son propre clan il peut, quant à lui, redoubler cette alliance en épousant une fille de ce clan ou même une descendante de l'oncle maternel de son grand-père. Ils peuvent redevenir des alliés. Le second bénéficiaire sera "l'oncle maternel du mort" (*gəmsa ŋga vagay*). Certes, il ne s'agit pas là pour le fils aîné de redoubler l'alliance puisque lui-même n'a pas le droit d'épouser une fille du clan de sa grand-mère paternelle, mais il s'agirait de maintenir et de réaffirmer les liens d'alliance entre son propre clan et le clan de l'oncle maternel de son père malgré la disparition de celui-ci. Ils restent des alliés<sup>2</sup>. Les troisièmes seront "les alliés [dont] nous avons pris la fille" (*mesey ala malamawa dam ata*). Ainsi, le fils aîné et ses oncles paternels offriront de la bière à chacun des pères (ou son représentant) des différentes épouses du défunt ; chaque allié recevra sa part de bière de mil. Les quatrièmes seront à l'inverse "les alliés [qui] ont pris notre fille" (*mesey malam dam ala*). Cette appellation regroupe les maris des filles du défunt et d'autres filles de sa famille (filles de ses frères, de ses fils...). Mais ce quatrième groupe, celui des "preneurs", s'avère moins important que celui des "donneurs", et reçoit la bière collectivement et non plus séparément. Ensuite, les voisins du mort recevront également leur part de bière puis les "enfants du cadavre" (*bəzey vagay hay*), c'est-à-dire tous les hommes du clan du défunt qui auront apporté une peau ainsi que ses frères, ses fils, etc. Enfin, au delà de ces catégories, toute personne s'étant déplacée pour célébrer la levée de deuil du mort en sera remerciée par unealebasse de bière.

<sup>1</sup> En toute rigueur, le premier serait en fait le Bay de Gudur : on sortira en effet d'abord une poterie de bière désignée comme celle du chef de Gudur. Celui-ci est évidemment absent car il ne doit avoir aucun contact avec un mort et ne se rend donc jamais à des funérailles (premières ou secondes) même d'un membre de sa famille. Par contre, si quelqu'un du clan Gudur est présent, on lui offrira de cette bière. Ceci se passait récemment encore non seulement sur le massif de Gudur mais sur les autres massifs mofu-gudur où l'autorité spirituelle et politique du Bay de Gudur était reconnue. Ceci montre combien sont peu cloisonnés le domaine des affaires familiales ou claniques et le domaine politique.

<sup>2</sup> Les interdits matrimoniaux énoncés par les informateurs n'ont pas été vérifiés dans la pratique. Aussi, lorsqu'il est dit par exemple qu'un homme ne peut épouser une fille du clan de sa mère ni du clan de sa grand-mère maternelle ni du clan de la mère de sa grand-mère maternelle lorsque cette dernière est encore vivante, il se peut que l'interdit ne concerne pas à chaque fois tout le clan mais seulement un groupe plus restreint à l'intérieur du clan.

Dans cette redistribution, la présence des alliés est nettement affirmée comme dans la collecte, où ils étaient les premiers sollicités. Mais avec la collecte puis la redistribution de la bière, nous avons affaire à deux niveaux de réalité différents. La collecte ne concerne que les parents par alliance du défunt (gendres et beaux-pères) tandis que la redistribution met en scène des cercles d'alliés plus vastes : ceux qui ont donné leur fille aux ascendants du défunt (F et FF) et ceux qui ont reçu les filles des proches agnats (B et S). La levée de deuil souligne donc l'importance de l'alliance<sup>1</sup>.

Face à la rupture provoquée par la mort, les premières obsèques se plaçaient sous le signe de la continuité ; le travail de deuil et la séparation d'avec le mort s'achevant, les deuxièmes obsèques marquent au contraire la réouverture au monde. Celle-ci se manifeste dans la réaffirmation des alliances, mais aussi à travers la reprise d'une vie normale pour la famille, reprise qui correspond à l'aboutissement du processus d'ancentralisation du défunt. "La libération des vivants" (selon la formule de Hertz) suit celle de l'âme du défunt. Le "sacrifice du père", fondamental lors des secondes obsèques, marque en particulier la reprise des sacrifices.

A l'issue de la journée de levée de deuil (cəfa), il est déclaré au défunt qu'il peut enfin rejoindre les ancêtres. Pourtant, si les obstacles à son départ sont levés du côté des ancêtres, il n'est pas encore prêt à quitter le monde des vivants. Il ne le quittera en effet que le lendemain, jour de "faire le sacrifice" (mətey kuley). Juste avant le sacrifice se déroule une scène révélatrice de cette ultime réticence prêtée au défunt. La poterie (kuley) sur laquelle se fera le sacrifice est déposée sur l'aire de divination ainsi que des feuilles de l'arbre hewer et des herbes du toit de la case du mort. On en recouvre la poterie et on les fait flamber "pour enlever sur la poterie la saleté amenée par la main du forgeron" ou de son épouse, la potière. Dans une même optique, la poterie sera ensuite lavée avec de l'eau par la dam vagay et le ndaw kwakwa s. Cependant, les paroles adressées au défunt donnent à entendre différemment cette séquence. On lui crie à trois reprises : "sors de là, sors, la maison brûle". Il est exhorté à partir, et le fait d'abîmer le toit de sa case l'inciterait aussi, selon d'autres, à ne plus y rester.

<sup>1</sup> Notons que chez les Mofu-Diamaré, voisins septentrionaux des Mofu-Gudur, les funérailles mettent en scène différemment les consanguins et les groupes de maternels. Ainsi que J.F. Vincent le montre dans son article : "Neveu utérin et oncle maternel : de la parenté au soupçon", c'est "la levée de deuil [qui] solennise l'importance nouvelle du fils aîné" tandis que, lors des premières obsèques, "les rites des adieux au défunt" exigent d'emblée la présence des gumsa (les maternels du défunt et de son père). Ces rites soulignent plutôt "le décalage d'une génération qui vient de se produire par la mort" et donc "le glissement" ou "le recul de la parenté" (1985 : 77). A partir de ces entrées en scène différentes des acteurs sociaux, peut-on conclure à des préoccupations plus ou moins marquées dans les deux sociétés ?

En fait, le défunt (ou son esprit) ne s'en ira définitivement que lorsque le sacrifice sera effectué et qu'il sera assuré de la volonté des vivants de continuer à lui "donner à manger"<sup>1</sup>. Le processus d'ancestralisation est alors abouti ; l'installation dans la concession de la poterie consacrée au père décédé, *kuley ngaa paŋ*, confirme le statut d'ancêtre de celui-ci.

"Faire le sacrifice" (*me tey kuley*) ne peut avoir lieu qu'à la fin. En effet, "si on fait le sacrifice avant la levée de deuil, le père pour qui le sacrifice est fait ne mangera pas, car le sacrifice aura été fait avec la saleté du deuil". Il en est de même pour tout sacrifice. De la mort jusqu'à la levée de deuil, l'ensemble de la parenté étendue du défunt ne peut plus procéder à aucun sacrifice. Un sacrifice peut même être brutalement suspendu, alors que le mil pour confectionner la bière est déjà fermenté, à l'annonce d'un décès puisqu'il n'aurait plus alors d'efficacité. Le fait a été constaté par nombre d'anthropologues, notamment J.F. Vincent à propos des Mofu-Diamaré : " Le domaine de la mort ne peut [...] interférer avec le sacrifice [...] cette séparation entre la mort et le sacrifice se traduisant par une attribution aux ancêtres de l'horreur des funérailles..." (1976 : 185-186).

Ainsi, avec la levée de deuil, les parents du mort se trouvent enfin libérés de ce qui est moins une interdiction qu'une impossibilité ou, plus précisément, une incompatibilité<sup>2</sup>. Pour les deux parents les plus proches et les plus impliqués (la "fille du cadavre" et le fils aîné), la libération sera progressive. Certes, la levée de deuil leur permet de procéder au sacrifice de leur père, mais tous les sacrifices ne leur sont pas encore permis, car il pourrait y avoir "le reste du cadavre dans la concession". Aussi, deux semaines après "faire le sacrifice" le jour de *me ces ley*, la "fille du cadavre" devra apporter à nouveau de la bière "chez son père", tandis que son frère, propriétaire de la concession, en aura fait préparer de son côté. Ces bières seront offertes à la poterie consacrée au père décédé (*kuley ngaa paŋ*) afin de s'assurer que celui-ci les accepte. C'est la preuve que nulle trace de la saleté du deuil ne subsiste et que le défunt, satisfait, n'a plus de motif de hanter les vivants. Ils pourront dès lors l'un et l'autre, chacun sous son toit, renouer avec une pratique normale des sacrifices.

<sup>1</sup> Lors du sacrifice, le *ndaw kwakwas* apparaît à nouveau comme le personnage central officiant à la place du fils aîné -et ceci jusqu'à la cérémonie "changer œil sacrifice" *membədey dey kuley* qui précède obligatoirement la fête des récoltes suivante. Il procédera non seulement à des libations de bière (comme le jour de *me y mereb*, veille de la levée de deuil) mais aussi à des sacrifices sanglants. Les poulets sacrifiés seront, tout d'abord, le sien puis celui "du" fils du mort (au nom de tous les aînés), de "sa" fille (idem), de "sa" femme, de "son" frère ou "du" fils de "son" frère, de "sa" sœur. Pour les trois premiers poulets, le sang devra couler sur la poterie elle-même.

<sup>2</sup> La mort et la fête des récoltes qui "ouvre" l'année (*mewudey lam*) sont également incompatibles. Si quelqu'un meurt très peu de temps avant le jour où l'on doit "tourner le feu", on l'entertera le soir même de sa mort et l'on procédera aussitôt à la levée de deuil. S'il meurt le jour où l'on tourne le feu, son décès restera secret et l'enterrement suspendu jusqu'après la fête. Enfin, le *Bay* ou "Grand des sacrifices" de Gudur ne saurait avoir de contact, non seulement avec les morts mais avec tous ceux revenant des obsèques.



A propos des parents en deuil, Hertz écrit : "Non seulement les hommes, mais les esprits protecteurs aussi les délaissent : tant que dure leur impureté, ils n'ont à espérer aucune aide des puissances d'en haut" (1970 : 15).

Dans ces conditions, on conçoit l'importance d'une telle normalisation de la pratique des sacrifices. L'achèvement des secondes obsèques autorise pour les parents en deuil la réouverture au monde des vivants mais aussi au monde des ancêtres puisque des rapports normaux peuvent s'instaurer de nouveau avec eux. La vie sociale et religieuse reprend son cours, dans cette société où le fait religieux occupe une place essentielle, et où les relations sociales elles-mêmes s'expriment à travers lui<sup>1</sup>.

### CONCLUSION

Préoccupation essentielle de la société mofu-gudur, la mort mobilise beaucoup de son temps. Depuis les premières obsèques, où la rupture du tissu familial et social provoquée par la mort s'oppose à la continuité à travers la descendance, jusqu'aux secondes obsèques où le défunt passe dans le monde des ancêtres, le groupe concerné évolue d'une attitude de repli à une attitude de réouverture. En d'autres termes, s'il est exclu par le reste de la société en raison de l'impureté liée au deuil, il est ensuite réintégré<sup>2</sup>. Le temps a permis en quelque sorte de "digérer" la mort. Hertz affirme de même que "le fait brut de la mort physique ne suffit pas à consommer la mort dans la conscience" (1970 : 76).

Cette idée de nécessaire "digestion" est corroborée par le fait que certains individus n'ont pas droit à de telles funérailles. Ou bien leur mort ne représente pas une aussi grande rupture dans le tissu social et n'exige donc pas le lent et difficile travail de séparation, ou au contraire leur mort trop violente ou trop anormale dispense de ce travail car elle ne pourra jamais être "digérée" par la société, ou encore (catégorie non signalée par Hertz) on craint d'eux, jusqu'après leur mort, un pouvoir de contamination d'une maladie : leur exclusion *post mortem* ne fait alors que prolonger celle de leur vivant.

Ces catégories à part comprennent les enfants morts sans cadet, ceux qui se sont suicidés, qui ont été assassinés ou encore tués par la panthère, les lépreux et ceux qui sont morts de "la maladie qui fait gonfler le ventre" (donnée par "le kuléy des Mafaw"). Leurs funérailles diffèrent pour l'enterrement comme pour la levée de deuil. Plusieurs faits -indépendamment de nuances pour chaque cas- marquent la volonté de ne pas traiter ces morts comme les autres. Tout d'abord, "l'emballage" est presque inexistant, même lorsque des peaux de chèvres sont utilisées<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Les divinations où les ancêtres "parlent" sont par exemple des instruments privilégiés de règlements des conflits sociaux.

<sup>2</sup> Par exemple, quelqu'un revenant des obsèques ne peut saluer n'importe qui n'importe comment car, parmi les personnes rencontrées, certaines peuvent être occupées à préparer un sacrifice. La saleté du deuil est contagieuse et peut se transmettre par objets interposés.

<sup>3</sup> Le tout petit enfant est enterré nu la nuit suivant sa mort avec un sac d'écorces recouvrant sa tête.

Enroulé d'un simple *secco*, le mort, une fois déposé dans sa tombe, est recouvert de peaux mouillées. La tombe elle-même ne ressemble en rien à l'habitude. Toute en longueur, très peu profonde, elle est comparée par les Mofu-Gudur à celle des chrétiens, des musulmans, ou encore à celle d'un cheval. Elle est donc peu propice à la gestation au sein de la terre, mais néanmoins assez profonde pour éviter que "le cadavre soit exposé aux charognards". Enfin, ces morts n'ont pas le droit d'être enterrés dans le cimetière de leur clan. Par exemple, le lépreux sera enterré sous un rocher à l'abri du soleil pour ne pas risquer de contaminer les vivants, et celui qui fut assassiné, dans un endroit réputé inculte. Quant aux secondes obsèques si elles ont lieu, les diverses séquences en sont escamotées. La levée de deuil (*cəfa*) est réduite à une libation de bière de mil sur la tombe, et la poterie sacrificielle (*ku ley*) du décédé est aussitôt installée dans la concession.

Pour ces morts-là, point de protection pour assurer leur renaissance au monde des ancêtres, et bien peu de temps est accordé pour leur permettre de s'en aller définitivement rassurés. D'autres détails encore traduisent le degré d'intégration sociale du défunt. Ainsi, pour un enfant mort sans cadet, la levée de deuil est remplacée par un rituel nommé *mandab* qui se déroule juste après l'enterrement. *Mandab* désigne le liquide qui remplace la bière de mil de la levée de deuil. Il s'agit d'eau mélangée à de la farine de mil (ou, selon d'autres, d'une sorte de bouillie), qui sera versée sur la tombe. Ce même liquide semble aussi destiné à ceux qui meurent "sans avoir de mil dans leur grenier" ou "sans avoir quelqu'un pour s'occuper de lui", c'est-à-dire ceux sans descendance ou sans conjoint. Cette façon similaire de traiter l'enfant sans cadet et l'adulte sans descendance est bien le signe que leur mort est un "phénomène infra-social" (Hertz 1970 : 80).

Non seulement les rituels funéraires, depuis les premières jusqu'aux secondes obsèques, requièrent beaucoup de temps et de soins de la part des vivants<sup>1</sup>, mais la mort et ses rituels constituent une sorte de "fait social total". Chez les Mofu-Gudur comme ailleurs, "comme on a vécu, on est enterré".

*Doctorante à l'EHESS, Paris, France*

<sup>1</sup> Ils en requièrent sans doute même plus que ceux ayant trait à la naissance ; à l'exception cependant de la naissance de jumeaux pour lesquels les rituels mis en œuvre ressemblent fort à ceux des funérailles.



Photo 1 *Peu avant le départ pour le cimetière, le forgeron attache la corde ma baw autour des chevilles du mort entouré de sa sœur et de sa fille.*



Photo 2 *A la nuit tombante, le mort est transporté jusqu'au cimetière ; parents et membres de son clan l'accompagnent en mimant une "charge guerrière" (magamborhey).*



Photo 3 *Assis à califourchon sur les épaules du forgeron/fossoyeur, le mort est transporté, de nuit, jusqu'au cimetière de son clan ("pays" mofu-gudur).*

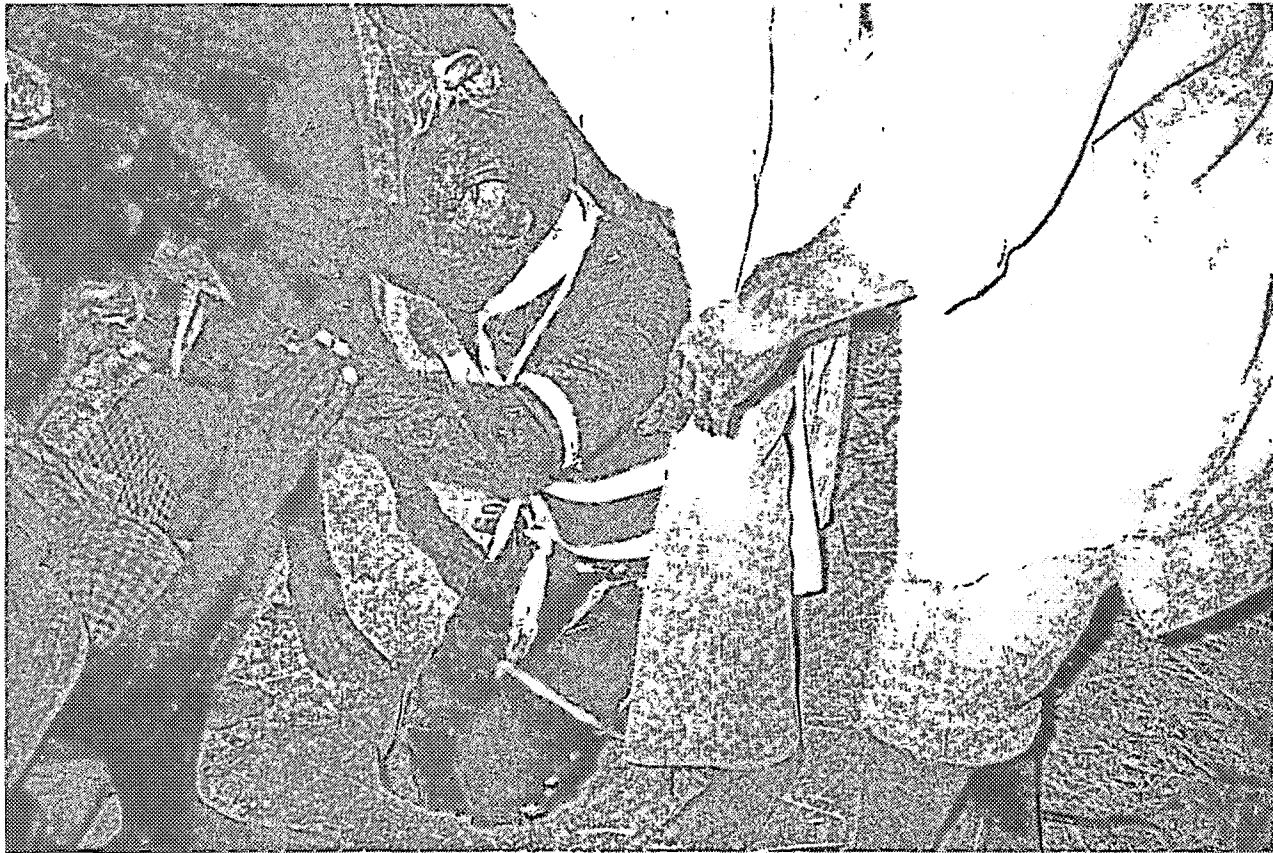


Photo 4 *L'enterrement proprement dit : il faudra bien des efforts pour faire entrer le cadavre dans la tombe, l'ouverture en étant extrêmement étroite.*



Photo 5 *Le forgeron est descendu dans la tombe afin d'y arranger le cadavre dans la position voulue ; une extrémité de la corde ma baw est soigneusement maintenue à l'intérieur.*



Photo 6 *Vəley Nga mey* (la "alebasse de bouche") contenant les humeurs du cadavre et la corde *ma baw* est déposée à l'envers sur la tombe refermée puis cassée par le forgeron.



## BIBLIOGRAPHIE

- DUMAS-CHAMPION F., 1989. "Le mort circoncis", *Cahiers du L.A. 221 "Systèmes de pensée en Afrique noire"* n° 9, Ivry, CNRS : 33-73.
- GAUTHIER J.G., 1981. "Les Fali du Cameroun septentrional", *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire du Cameroun*, (Tardits éd.) vol. I, Paris : CNRS : 187-203.
- HERTZ R., 1970., "Etude sur la représentation de la mort", *Sociologie religieuse et folklore* (Hertz éd.), Paris, PUF, (1ère édition : 1907) : 1-83.
- VINCENT J.F., 1976. "Conception et déroulement du sacrifice chez les Mofu, Cameroun du Nord", *Cahiers du L.A. 221 "Systèmes de pensée en Afrique noire"* n°2, Ivry, CNRS : 177-203.
- VINCENT J.F., 1985. "Neveu utérin et oncle maternel : de la parenté au soupçon (Mofu, Cameroun du Nord)", *Femmes du Cameroun. Mères pacifiques, femmes rebelles* (Barbier éd.), Bondy/Paris : ORSTOM/Karthala : 73-103.

# A GRANARY IN THE EARTH: DYNAMICS OF MORTUARY RITUALS AMONG THE KAPSIKI/HIGI

Walter E.A. van BEEK

## ABSTRACT

Death rituals are a highlight in Kapsiki/Higi culture. In this privacy oriented, fragmented society the mortuary rituals form an important integrative factor in village society, reflecting a long history of intra and intervillage relations. The burial proper comprises three days of intensive ritual, in which the scale of participation gradually increases: from family to village, and from village to region. In dancing the relations of the living to the deceased are expressed, in adornment the exploits of the deceased are shown. All major categories of the village population have a mutually complementary place in the ritual, symbolically portraying the village as an integrated, harmonious social unit, which effectively masks a fair number of social tensions. The burial rites are terminated, with the building of the grave; the second part of the mortuary rites, at the end of mourning, has a fixed place on the ritual calendar. The symbolism of these two parts of the mortuary rites is complex, and forms part of the larger system also present in initiation and marriage rites. The grave itself is a central symbol, and forms the strongest link between the living and the dead.

*Keywords:* burial, mortuary rites, Kapsiki, Higi, North Cameroon, mourning funeral, death, agnate, (black)smith, dance, kin, in-law, symbol, granary.

## RÉSUMÉ

### UN GRENIER SOUS TERRE : DYNAMIQUE DES RITUELS FUNÉRAIRES CHEZ LES KAPSIKI-HIGI.

Les rituels funéraires sont un moment capital de la culture des Kapsiki/Higi. Dans cette société fragmentée, tournée vers la vie privée, les rituels de mort sont un important facteur d'intégration pour la société villageoise et le reflet d'une longue histoire de relations dans et hors du village. Les rituels d'enterrement proprement dits occupent trois jours intenses où le degré de participation s'élargit graduellement: de la famille au village, du village à la région. La danse exprime les relations des vivants avec le mort, les parures témoignent des exploits du défunt. Les principales catégories de la population villageoise occupent des places complémentaires dans le rituel, donnant du village l'image d'une unité harmonieuse et intégrée, ce qui masque en réalité bon nombre de tensions sociales. Le rituel d'enterrement prend fin avec la construction de la tombe, et la seconde partie des rituels funéraires, à la fin du deuil, se tient à une date précise du calendrier. Le symbolisme de ces deux phases des rituels funéraires est complexe, et s'intègre dans un système plus large en œuvre aussi dans les rituels d'initiation et de mariage. L'un des symboles centraux, la tombe elle-même, est le lien le plus puissant entre le monde des vivants et celui des morts.

*Mots-clés:* enterrement, rites funéraires, Kapsiki, Higi, Nord-Cameroun, deuil, funérailles, mort, agnats, forgerons, danse, parenté, alliance, symbole, grenier.

\*  
\* \*

## INTRODUCTION

As in many societies in Africa, death rituals are among the most elaborate of Kapsiki/Higi culture. The many days of mourning, wailing, dancing and (eventually) burying make up the ceremonial highlights in the village. Given the general characteristics of Kapsiki culture, with its privacy orientation and the relative absence of means for control of the individual by the collective body of agnates, these rituals purvey both the tensions between individual and the village society, and serve as a dialectical binder of the village. In fact, they stress a mutual we-feeling and belongingness, perhaps an overdefinition of harmony, that does not overtly characterize the village social organization beyond ritual times. So in the analysis the mortuary rites can serve, against the background of general Kapsiki culture, as an entrance into inter- and intra-village relations, as well as historical interaction with surrounding groups. In this contribution, I would like to highlight the "container" element in the rituals : i.e. their function as a repertory of old relations and practices, in which both the internal contradictions of Kapsiki society come to the fore, but also its struggle with outside forces.

### Overview of Kapsiki burial

As a detailed description of the rituals would take too much space here (cf. van Beek 1978: 350 -376), an overview will be given.

- day 1: death, limited mourning, announcement of death
- day 2: body decorated for the first time, village mourning
- day 3: body decorated for the second time, big dance, digging of grave, burial proper
- day 4: sacrifice on the burial mound, joint meal; widow's sacrifice, termination of burial mound first phase
- day 6: final sacrifice on mound, second phase of mound
- day 15/16: libation on mound, settling debts, final phase of mound.

After the death of, say, an old man, that very first day mourning takes place on a limited scale; close relatives announce the death throughout the village, that has already been alerted by the intermittent drumming. Lamenting the death of the loved one, the nearest of kin walk slowly through the village, singing: "Amaa, where am I now? What shall become of me? Oh, son of the sun, where did you go?" In the compound of the deceased a crowd slowly gathers, joining in the laments and dancing. The chief blacksmith, warned by drums and neighbours, comes along with his son, the chief drummer, and people slowly start dancing, shuffling without to much exertion to the sounds of the single drum. The women of the clan get their *I i v u*, the iron skirt they received at their first marriage, and sustain the beat of the drum with the scraping of a calabash over the iron rings. After some time, a few more blacksmiths come along with drums and *shila* - flutes, and the dance livens up. The kind of flutes used, depends on the season; in the beginning of the wet season the *zuvu* is played, a different kind of open flute, performed by non-smiths in larger groups. The smiths

take care of the body, clothing it in a blue gandourah, the head wrapped tightly with several cloths, and then put the deceased at the place of honor in the entrance hut. A bowl of millet and sorghum is put at his feet, with some arrows and the tail of a cow in a calabash; the grains, by the way, are carefully handled lest any grains spill on the earth and cause an epidemic among kin. The classificatory sister's sons of the deceased fan out into the different villages with which their father has had dealings in his life, while the women of the house and ward sustain a nightlong wailing and singing. At night a small ritual is performed if the deceased is a true autochthonous in the village (ndegwevi). His daughter calls out the names of all the mountains that dot the Kapsiki plateau in that village, starting at the South East; each time the mountains answer through the mouth of a neighbour, saying that her father moved on to the next mountain. At last, in the North-West, the large outcropping of Mcirgue "answers" that the deceased has entered the earth. Mcirgue has taken him; and the daughter bursts out in wailing.

The next day is for dancing and mourning on a strict village basis. In the early dawn the young men of the village gather at the deceased's compound, armed with clubs and swords, to get two grasses, *safa* and *haze* (respectively *Combretum* and *Symbopogon*) from the outlying bush. In fact, they tend to gather them from just over the village border, often provoking quarrels with a neighbouring village. At the house during the morning the dancing crowd gradually increases, while inside the compound the body is decorated by the blacksmiths.

Decorating a body in order to prepare it for the dance is a serious business, and strictly a blacksmith affair. The deceased is first washed in order to stip his epidermis off him: the deceased should be buried "white". Then, the body is robed in a large darkblue gandourah, a long one which is made into a pair of trousers, and a short one tied around the middle. Clanmembers come and bring the coloured cloths, woollen tresses, arrows and porcupine quills with which their "brother" is to be adorned. Assisted by some sister's sons the blacksmiths criss-cross the breast and back of the body with the many-coloured scarfs, finishing with the crossed arrows and quills, and over his shoulders the large polychrome woollen tresses. It is the head that the smiths focus on. In the scarfs tied around the head they put some symbols indicating the identity and personal history of the deceased. A red felt hat, with two more bonnets tied against them, finishes the head make-up. Important is to leave an opening for the eyes, as the deceased has to be able to see the proceedings. The young men who had left earlier for the field, then return with the *safa* and *haze*, which the smiths join with the arrows crossed at the corpse's breast. Before his eyes dangles a cow tail, put upright in his breast gear, as well as four rooster feathers, put in the arrow shafts. At both sides of his mouth, and crossed under his nose as a kind of moustache, two porcupine quills.

The deceased now has his finest hour, impressive and regal. The blacksmiths do take their time to make up the body, though often admonished by kinsmen of the deceased to hurry; however, they for once control the proceedings in the village and hold center stage, which they do not surrender willingly.

Outside the house the crowd has grown, and as in most funeral proceedings, the specific ornaments of the dancers indicate the relation of the dancer to the deceased. Especially in the case of the mourning women this is clear: the skirt of iron rings (*li vu*), the grating sound of which sometimes dominates the dances, is worn by this year's brides, the daughters of the lineage as well as women married to clanbrothers of the deceased. These latter women also dance with a hoe.

Matrilateral kinswomen have a calabash in their hands, and the bilateral kin, the so-called *hwel efwe*, wears either left or right fibers of *rhweme* beans in their girdles. Personal belongings of the deceased are carried by his male descendants; thus, the grandsons dance with his quiver, wearing a porcupine quill in their hats, plus, in the case of first borns, a red bonnet. All this, as addition to the general male outfit of large boubous, scarfs, swords and tresses.

In fact, the whole morning is spent decorating the body, while the kinsmen and co-villagers dance outside the compound. At noon the smiths are ready and settle for a good, long and well-deserved beer, as a son destroys a part of the compound wall, forcing an opening for the body to leave through. When finished, the chief blacksmith heaves the body on his shoulders, dances a few rounds and puts it in the breach in the wall. A young smith outside the compound takes the deceased on his shoulders, aided by some sister's sons, and joins the dancing villagers. Behind him the immediate kinsmen of the deceased climb through the wall as well, the women wearing their *li vu* over their shoulder. The dancing crowd gathers around him, greeting the dead by brandishing spears and swords, shouting, wailing and singing. With the blacksmith dancing in the middle, the dance nears its zenith; all the people participate, wailing at full voice, singing the war songs (*geza*) and mourning dirges, dancing and running behind the corpse, which is carried by young smiths working in relay. The time spent in this apogee of the dance, depends on the age and social importance of the deceased. With a very old man, who has outlived his social excellence, a quarter of an hour suffices, whereas the mourners of a young ward chief once danced for well over an hour. Immediately behind the corpse dances the widow, holding a cow tail, with the other kinsmen around her. Only in the case of extreme grief -like the above mentioned case- the close kinsmen do not dance at all: too much grief precludes dancing, however normal the dance is as an expression of grief. After the dance the deceased is put inside the forecourt of the compound, the social space called *de rha* (see van Beek 1987), to sit on his place of honor. A kinswoman chases the flies with a broom and cow's tail, softly wailing and mourning: "You went away without saying farewell; I am now a slave of the others; here are the people to greet you; if you are over there, please tell my people there that I suffer here".

The dance itself can now gradually change its character; mourning and wailing give way to dancing as such, while the blacksmiths disrobe the body and stow the cloths and decorations away in some wooden trunks, which the kinsmen then put on top of one granary, both to signal the fact of death and to keep the clothes from being stolen. The deceased himself, clothed in a black boubou, remains seated in the forecourt, "receiving" the greetings of all new mourners; all people from the village come at least once to pay their respects to the dead in person. During the night the body is kept on a *geli nka*, the roof of a shed inside the compound.

The next day, the third one in Kapsiki reckoning, has by and large the same program: preparing the body for the dance, and dancing with the deceased. This day, however, the dance is larger than before, as now all neighbouring villages have been alerted. Especially all villages where the daughters of the deceased reside or have passed through in marriage, have to show up at the funeral. The sons-in-law, assisted by close kinsmen, have bought some meat or (if they fathered a child by the deceased's daughter) butchered a goat; with beer and millet mush these in-laws, some 30 to 100 men and women, set out for the deceased's village and compound, accompanied by some local blacksmiths with drums and flutes. The sons-in-law are clothed at their very best, with large gandourah, quivers, bonnets, woollen tresses and ostrich feathers, in fact the very same outfit they dance in as newly weds in the yearly *1a*-festival (van Beek 1978).

At the compound in question that same morning the sister's sons of the deceased have gathered. They are quite busy these days, supplying food and beer for the blacksmiths, just as they helped in decorating the body and stayed the night in the compound, guarding the body. Now, armed with iron tipped digging sticks, adzes and old calabashes they follow one old smith, the *maze kwele*, chief of the grave, to the burial ground. There, the old smith draws a circle around a calabash, and the young men start digging. The narrow opening of the grave has to be enlarged in all directions, resulting in a cone-shaped chamber, measuring about a 1,5 meter. The work should be finished at noon, when the sun touches the bottom of the grave. The diggers then gather their belongings, change clothes and rejoin the dance, to ask the arriving sons-in-law for money.

Inside the compound the body has been prepared for this day's performance, more or less like yesterday, if possible still more elaborately adorned. Outside the compound the dancing proceeds, with heightened tension each time a delegation of the sons-in-law arrives. The groups from neighbouring villages gather themselves just before checking in at the dance, and then enter the dance as a body, brandishing spears and swords, yelling and shouting war cries in a convincing mock attack on the dancing villagers. With the various delegations from the neighbouring villages joining, the dance grows in size and complexity: each village has its special wailing dirges and war songs, which are all performed with great gusto. The sons-in-law do form the main element, and receive most of the blacksmiths' attention, as they have to show that the daughters of the deceased were well placed with them, and -possibly- to convince the onlooking women that they

are suitable candidates for husbands. So the present son-in-law in full adornment dances on top of a granary, in full view of all men and especially all women, throwing coins into the throng of drumming and flute-playing blacksmiths below. Just as yesterday, the dance has its high point when the body is brought out, the same way as yesterday, to join the dancing kinsmen and in-laws, a joint dance that lasts even longer than the day before.

After the dance with the corpse, the dance changes gradually into a get-together dance for the youngsters of the different villages, especially if the deceased was old. Depending on the season various "ladies-excuse-mes" may be held, which for the younger people do form the highlight of the day, offering them a unique chance to become acquainted with foreigners, in the ritual immunity of the funeral dance. In fact, a fair number of marriages, of the run-away type, do follow most large funeral dances.

Just before sunset the dance has lost its social appeal, most people wandering off to their villages and houses. With just the close kinsmen present, the blacksmiths prepare the body for the burial proper. Clothing it in a *rhamca* (litt. bull's skin), they either envelop it in a real bull's skin (if the deceased was rich) or a goat skin. The animal for this *rhamca* has to be killed by smothering or breaking its neck: no iron may touch it. Whereas the smiths have eaten all of the meat of the animals given them the last two days, this time the meat of one leg has to be kept for the sacrifice of the morrow. The corpse is clothed in (again) a large blue boubou, the pockets of which are torn out, and the sides sewn together: a dead person is allowed no pockets. This time too, the head is wrapped carefully with another goat skin. In-laws of the deceased, usually the close family of one of the wives, have given a goat to their kinswomen. After butchering, two legs are for her, the rest of the meat for tomorrow's sacrificial meal, the skin for wrapping the deceased's head. Of his huge dance adornment, only two rooster feathers remain, fixed in arrowsheaths, waiving above his head. This last preparation for burial is the work of the chief blacksmith who may be -and will be- urged to greater speed by the kinsmen, but usually retorts that in that case he has to get more meat and beer. As the last farewell, the chief smith puts some millet mush on the corpse's head, and eats it with the other smiths present. The nearest of kin then face up the corpse when the chief smith offers his plaited cap with beer to the deceased: "Here, be healthy, very healthy; beget yourself many children, I am not jealous." Another smith takes the corpse on his shoulders and leaving the compound now through its proper exit, walks past the remaining dancers to the grave; there he puts the corpse down, sitting on the edge of the grave.

What happens next depends on the suspected cause of death. If an ulcer might have been the cause of death, surgery is performed on the deceased by removing all the internal organs. If not, burial proper starts straight away. The smith then cuts off strips from the corpse's boubou, to serve as mourning bands (*shingli*), to be worn around the wrists till next February. The smiths then lower the corpse into the grave, keeping the right arm stretched high, the thumb extended. One of the proper sons or daughters of the deceased then takes the two arrowsheaths with feathers, rubs off the

thumb and leaves for home, fist firmly closed, without looking backwards. He or she has inherited the character (*ngki*), of the deceased, viz, riches, intelligence, cunning and success. Arriving at the grave side the smith cuts a few fibres from those keeping the corpse's mouth shut and wraps them around a special bracelet of his. When the burial is finished he will touch the left breast of all the kinspeople with it. The chief blacksmith descends into the grave to put the corpse in its proper position: head to the South, feet towards the North, lying on its side facing East. When finished the smith climbs out, and rubs all kinspeople with the bracelet and the fibres. The younger men close the pit with a large stone, and move some earth over it, leaving the digging stick and the adze handles, without iron, on the small mound.

### Variations in funeral

As any funeral is also an expression of the deceased's identity in Kapsiki culture, there is some variation in the proceedings. Women's funerals, besides having some different wailing songs and dances, have one central difference, especially for those women who had sons and assisted in the brideprices for their brides. Then not only the woman's corpse is adorned with some of the male symbols of porcupine quills, but also with *safa* and *haze*. For this a group of women from the wars, accompanied by the wife of the chief blacksmith, go out into the bush, dressed as men in large *gandourahs*, bonnets and swords, the smith's wife with a headdress of catskins, a drum in hand. Like young men they gather the two plants, as well as some termites to present to the deceased.

Other variations include the funeral for a leprosy patient (buried at night in white), small children (buried sitting upright with their hands on their heads), recent initiates (buried in initiate garb), soon to-be married girls (buried wearing their *livu*-skirt) and twins (all people concerned wear special plants around their heads). More complex is the case of suspected sorcery. Among other things, the bilateral kinsmen of the deceased do not wear the beans fibers, called *rhweme*, which do form a central symbol in mourning rituals. After the proper burial, one brother of the deceased traces with an iron implement a cross on the mound and gathers all belongings of the dead person, above all his epidermis which may have been washed off before the dance. All this, in order to prepare for the revenge ritual called *wuta* (van Beek 1978, 1991). Blacksmiths' funerals tend to be short, as nobody will pay for a prolonged proceeding. On the other hand, the dance then is very special, as not only in all functions only smiths are present, but the non-smiths will be scared to enter the dances. The blacksmiths flout their force in carrying the corpse, as well as their magical prowess, showing off their *rhwe*, the medicinal and magical means in the dance. No other will even approach them. A very special case is the burial of a village chief, like the one of the rainmaker, who are buried in great secrecy, after elaborate rituals. However, for our purposes here, these variations are not relevant, as they pertain more to the office than to the Kapsiki view of death and its symbolism.



### The closing rituals

Next day after burial the kinsmen repair the compound wall, and the classificatory daughters of the deceased walk with the chief smith to the burial mound, carrying some fat, beans and meat from yesterday's *rhamca*, in the calabash used for digging. Singing mourning dirges, they walk over to the burial mound, and start building the little wall flanking it. After half finishing the job, the blacksmith sprinkles a few morsels of food over the back of the hands of the women and a sistersson, on the mound, after which all -except the smith- eat the rest of the food.

Back home the clanmembers of the deceased have gathered in the compound to collect the scarfs and tresses. Before they are served, the bilateral kinsmen, the *hwe le fwe* of the deceased, eat a mixture of beans, couch and sorghum, an important ceremonial dish called *zhazha*; both halves of the *hwe le fwe* eat apart, the "patrilateral part" outside, while inside the hut the "female" side eat their portion. When the *zhazha* is finished, the clansmen eat what is left of the mush (not much anyway), and wait for the distribution of the clothes. Most family members have their heads shaven by the blacksmith. Again a sistersson does the job. Handing each his borrowed clothes, he extends a sorghum stalk with sauce over his hands, strokes the scarfs with it and leaves with his belongings.

In all this, the widow is not the focus of the proceedings. She has not been at the grave yet, but later on the day cooks some mush for her part, with the meat of the head-wrapping goat. Half way to the burial grounds, she eats the food at the side of the road, and then smashes her husband's calabash in which she has carried the food, and returns home.

This in no way terminates the proceedings. After two days a similar ritual on the burial mound is performed. The mound itself is finished after two weeks, when the kinsmen of the deceased gather again at the burial grounds, and adorn the burial mound with an upright stone symbolizing its male occupant. Then the most important debts of the deceased will be settled, and all people who have some claims outstanding have to speak up now or forgo their rights. In case of people with many children this may be complemented with one more ritual, to put the stone on the mound upright. Anyway, several more small-scale rituals of this kind follow in the period between the death and the concluding rites in February.

In this month the last rites, called the *shingli*, beer of the mourning bands, are held. In this month all funerals are terminated, each individually on its own date. The night before, some sons leave with the blacksmith for the burial grounds carrying a jar of beer. The smith pours a libation of beer onto the stone and the mound: "May your children be healthy and beget many children". The deceased's offspring then drink another calabash, and the rest of the beer is left in the jar on top of the burial mound. The next morning old men from the ward, friends who have assisted at the funeral, in-laws and other kinspeople gather in the entrance to the compound. From the early morning the smith is busy shaving the heads of the kinspeople and cutting the mourning bands of all concerned. Hairs and bands are burned

afterwards. With the descendants of the deceased, and one of their mothersbrothers, the chief leaves for the grave, a woman carrying another jar of beer and some sacrificial jars for the sons, to pour on the mound (see photo 1). Pouring some beer in his cap, he mixes it with part of the couch. Giving some ground couch to all descendants, he shuts all new jars with it, and decorates them with *safa* and *haze*, the two herbs of the corpse, taking great care not to leave any grains on the mound, lest they germinate and children die. The chief smith pours the mixture of beer and couch on the



Photo 1 *The t<sup>è</sup> shingli, end of mourning. The chief black-smith (at right) mixes the beer for his final farewell of the dead.*

stone, letting it fall over the hands of the children, saying : "Be good, do not be jealous you have been well mourned, take care of your children. They have to beget many children themselves, do not stand in their way." The children then rub the stone with cailcedrat oil and ocre, as well as their own heads and legs. The rest of the beer and couch is drunk by all present, and all the children, most of them almost adult, step on the burial mound. The chief smith spits beer over them, blessing them in the name of the deceased with health and posterity. One by one the children are carried from the mound on the shoulders of their mothersbrother, who puts them down a little further, carrying them in exactly the same fashion as the corpse was carried to the grave some months before. The blacksmiths smash the old jar,

leaving the pieces on the mound. Back home their friends are waiting for them with beer, for a first sacrificial use of the jars. The son who inherits his father's house distributes tobacco to his friends and neighbours, and resumes his normal life in the old house. That afternoon, the widow for the first time goes to the grave side, pours a libation of beer on the stone, swears to her deceased husband that she has been true and faithful to him, and claims that this situation has lasted long enough now, asking his forgiveness if she marries one of his brethren or some other man.

### **A granary in the earth: symbols of identity in death**

In order to interpret the manifold symbols used in the complicated burial ritual of the Kapsiki, the meanings and uses of the various symbols have to be established. Let us first consider the symbols used by the living, the dancers and mourners, kinspeople of the deceased. The women dance with hoe handles, with the iron skirts, calabashes and cow's tail (the latter only in case of a deceased husband). Thus, the various ways of attachment of a woman are expressed: the hoe for the women married with clanbrothers, the *l i v u* skirt for the same plus for the daughters of the lineage and the brides of that year, the cow's tail, which is for males a symbol of affluence and importance. The masculine symbols of mourning are different. For those with close ties to the deceased, sons and grandsons, the red bonnet and the quiver are the signs of immediate kinship. For all other relations a more or less standard attire is required: flowing clothes and weapons. One crucial difference in male and female mourning symbols is the much greater differentiation in female relations: widow, partners of lineage-brothers, matrilineal relatives and descendants, all are symbolized as different in the dance. In contrast, among the men the only distinction expressed is between descendants and all other men. So, whereas the men are ritually defined as a homogeneous body, as one social corpus, the ritual depicts women as a loose corpus of individually attached persons. When the whole of male and female mourners is identified, different symbols are used, most of them food symbols. For the various groups either *rhwempe* (a mixture of ground peanuts and couch) or *zhazha* (cooked beans and sorghum) serve as ritual meals, not exclusively linked with the mourning rites, but general symbols of collective unity; for one thing, they serve as a symbol of friendship. So the collectivity eats together foods expressing closeness and friendship.

However, it is the deceased who is the center of the burial, both in the actual dance proceedings, and in the symbolism. His or her manifold adornments have a definite polysemy. The deceased is depicted as a warrior, a worker and a rich person. War is indicated by the arrow shafts, the feathers of a black rooster, and by the two major symbols of *s a f a* and *h a z e*, the plants taken from the bush, by the porcupine quills either white or red. Sashes, ostrich feathers and eventually cow's horns form a straightforward indication of riches, while the millet or couch presented at the feet of the deceased, as well as the same *s a f a* and *h a z e* in their polysemy indicate work in the bush as well. Additionally, some specific features of the deceased may be portrayed at the funeral dance; in the case of a herdsman

or cattle owner cow's tails will be present, just as accacia leaves adorn the head of someone who has worked for the *Eaux et Forêts* of the Cameroonian government. So the deceased is portrayed both in traditional and in actual eminence, as a man or woman of the bush, worker, warrior, taker of slaves, rich and important.

The body is carried on the shoulders of the blacksmith, held by the sleeves of the gandourah which constitutes its basic clothing. High above the dancing crowd, it should be seen and greeted; at the same time, the deceased should see its mourners, so the eyes are left uncovered, accentuated nowadays by sunglasses. During carrying, the blacksmith should move fast, the folds of the gandourah flapping in the wind, mourners and dancers running and wailing behind it. In some way, the deceased symbolically 'flies' to his grave, reenacting one of the founding myths of the village:

*When Hwempetla, the culture hero of Mogodé, who by his exploits had freed the village from its enslavement to neighbouring Gouria, was dying, he specified in his last will (midimé), the way he should be buried. After being wrapped in the skin of his favorite bull, the blacksmith should hoist the body on his shoulders. Then Hwempetla's bride (makwa) should cling unto the tail of the bull. After his death the funeral proceeded according to his instructions; Hwempetla's body took flight from the smith's shoulders, his wife flying behind him. Stunned, the people ran after the two, and searched in the bush. At the place where many flies gathered, as Hwempetla had indicated, they found two tombs, a high and a low one, one for Hwempetla and one for his wife. The people finished the tombs, and since that time use the spot to pray for rain.*

Though the myth is not primarily a founding story of the funeral, it is quite recognizable. However, not all symbols refer back to this founding myth (the text given is but a fragment of the whole corpus), but the general way of dancing with the corpse definitely does.

The musical instruments used in funeral rites are either connected with death in general, i.e. the drums, or refer to the season in which the burial takes place. In the wet season the zuvu flutes may not be blown, while the shila flutes, a prerogative of the blacksmiths, may not accompany a get-together dance (kwaberhewuzha). Some instruments pertain to the status of the deceased, especially his age, but that is the exception rather than the rule. The rationale for the musical taboos lie in the connection between instruments and the growing of crops, in particular between the flutes and the wind. No flutes may be blown when the tender crops start growing in the fields. Only when the millet stalks are straight and strong, may the risk of wind be taken. On the other hand, a clear-cut taboo forbids any agricultural work during funeral proceedings; when death is announced in the early night of the village, the habitual warning is that nobody should take the handle of the hoe in his hands; no one should depart to the fields, before the dead kinsman is buried. During the busy season, weeding time, however, the taboo is often broken by not-too-close kinspeople. So, death and agriculture

do not mix well. The reason for this, as we shall see, is not so much because they represent totally opposite systems of meaning and values, but because they are discourses that may be expressed into one another.

In the digging of the tomb some of the antithetical relations with agriculture comes to the fore. The digging itself is done with the habitual agricultural implements, digging iron, hoe, adze, etc. After finishing the underground chamber, however, waiting for the burial to be performed, the handles of the implements are put on the hillock of sand, after carefully removing all iron blades. The same holds, in a way, for the adornment of the corpse for dancing. In its full decoration no pins, needles or anything made of iron may be used: the shafts of arrows are used without the iron arrowtips. When a corpse has to be operated upon, in case of a suspected ulcer, the blacksmiths first puts a *duburu* iron stave, half-product of the traditional iron making process - on his forehead, before proceeding with the dangerous job of cutting open the body; afterwards he will discard the *duburu* and never use it again; never will it be left near the tomb. Finally, when killing the goat for the funeral, the *rhamca* (it is usually a goat, but should be a bull), the beast is suffocated, or its neck broken, but iron is never allowed to touch, cut or kill the animal. So iron clearly has a very ambivalent relationship with death: where death is, iron will not be, at least where the corpse is, iron is absent. One seeming exception is the *livu*, the iron skirt girls dance in during funeral. Two reasons for the use of iron at this spot are given: first, it is a female issue, which has no bearing on the antagonism of male agriculture versus death. Secondly, and more important still, all iron forbidden at the rites is cutting iron: knives, adzes, hoes, axes. The female attire consists of interlinked iron rings, with no cutting edge at all, and as such must be considered on a par with the whole range of bronze (brass) ornaments (van Beek 1991b); theirs is a symbol of fertility.

In order to explore further the meaning of the symbols used in Kapsiki funeral proceedings, we shall have to delve into the range of meanings associated with the central pair of symbols, the two plants *safa* and *haze*. They are always used together and as a pair have a wide range of connotations. Their first general meaning is the association with the bush: during the funeral proceedings the *safa* and *haze* have to be taken from the far away bush, if possible from enemy territory (i.e. another village). If conflict is provoked, so much the better. Both plants function in slave rituals as well: whenever a slave is captured, he is adorned with *safa* and *haze*, as well as with arrow shafts and black rooster feathers, and brought into the village, where people force him to sing the praises of his captor. The association of slaves with corpses is close and recognized. The same holds for hunting. In both the ritual of the first hunt of the season and in private hunts the plants function as central symbols.

The second, and maybe more fundamental equation, is with agriculture, i.e. with sorghum cultivation. Among the various granaries the Kapsiki build for storing their grains, the straw plaited *tame* is by far the most important. A marvellous piece of straw plaiting, the *tame* is the quintessential granary. A complicated ritual as well as a set of tales and myths surround the *tame*,

rendering it the ritual core of Kapsiki agriculture. The clearest instance is the "initiation" of the *t ame*, i.e. the ritual of putting it into first use. In fact most of its fabrication is done in a communal work party, culminating in the ritual "initiation" or "marriage" (same word in Kapsiki). For our purposes here the role of the two plantsymbols is opposite. During the ritual the *t ame* is decorated at its top with *s a f a* and *h a z e*, "like a corpse" the informants claim (see photo 2). At the same time the putative connection with the brideprice is mentioned, and the expressed association with cattle (the grains stored in the *t ame* should pay for a cow some day) serves as a mediator. When the granary will be filled, also *s a f a* and *h a z e* are used to decorate its top, which by the way is likened to the "head" of the granary.



Photo 2 *The t ame, plaited granary, after "initiation". Decorated with cow dung it is topped by s a f a and h a z e, the dominant Kapsiki plant symbols.*

Furthermore, the two herbs are used in combination whenever one has to swear an oath, and they individually make part of several magical means to protect property and to cash in on old debts. So, on the whole, the range in meaning for the *safa* and *haze* is quite large; when questioned, the informants define its general meaning in terms of "luck" and "prosperity": when the plants are gathered from the foreign fields, the other village loses some of its luck. Anyway, luck or prosperity is deemed to be in short supply, a kind of limited good that should not leave one's territory. The crowning of the corpse's head with the herbs sometimes is constructed as an admonition to the deceased to part with his personal luck on behalf of his descendants. Actually, in the final burial proceedings as we have seen, the direct inheritor strokes the thumb of the corpse and leaves with the luck (then in the concept of breath) in his closed fist.

So through the general symbols of *safa* and *haze* corpse and granary are linked. Both symbols also have a general meaning of masculinity, male the filling of a granary, as well as through the just as masculine magical means. As such the two symbols are closely connected with the patrilineage (*kayita*), on any level of segmentation. Characteristically, when non-linear kinsmen are indicated the ritual, fibers from wild beans (*rhweme*) are used, which are easily equated with the *safa* and *haze*. The beans fibers are used by the deceased's cognatic stock, *hwelefwe*, in which the matrilineage forms a core. Also are the *rhweme* used in a small rite separating the placenta from the new born baby; thus in the plants and fibers the opposition patrilineal - matrilineal relatives finds expression. For the patrilineage the equation between the male activities as expressed by the total outfit of the corpse (cultivation, war, riches and marriage) focuses on the two plant symbols, and finds a similar focus in the *tame*: there, too, cultivation, riches, initiation-cum-marriage and slaves come together in the ritual and general meaning of the granary.

A look at the tomb itself confirms this symbolic equation (see figure 1). The tomb, dug by the sisters' sons is a hole in the ground, enlarged at greater depth to a round chamber, resulting in a cone shape space, with a narrow opening at the top. Shut with a stone, the mound is built on top of it with the earth from the tomb, surrounded by a stone wall. On top of the structure the old sacrificial jar (*melè*) of the deceased's father is abandoned, after the closing rites of the funeral. A *tame*, built by close kinsmen among which the sisters sons have to be especially active, has exactly the same shape, its narrow opening at the top shut with a straw plaited cone-shaped cover. The granary rests on a round structure of about one meter high, a stone wall with a wood and mud cover. Inside this so called *citè* the master of the house keeps his sacrificial jar, in fact the very one that will end up on his tomb. So both in morphology and symbolism the identification of the tomb with a granary is strong: a Kapsiki is buried in his granary under the earth. Even if my informants never stated symbolism identifications, they wholeheartedly agreed when I identified a tomb with a *tame*: "At last, you are getting inside the matter".

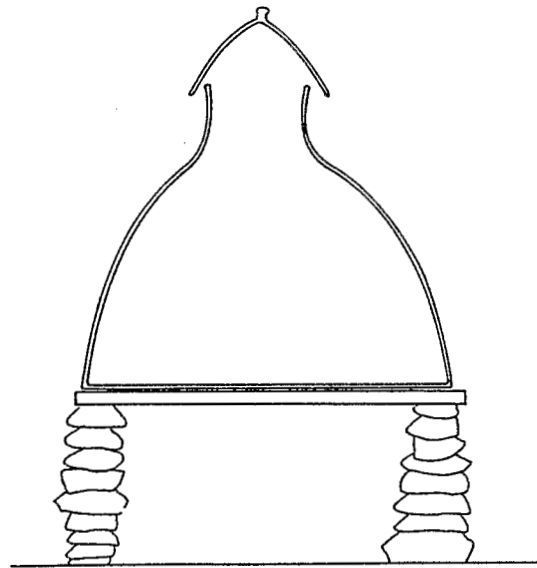
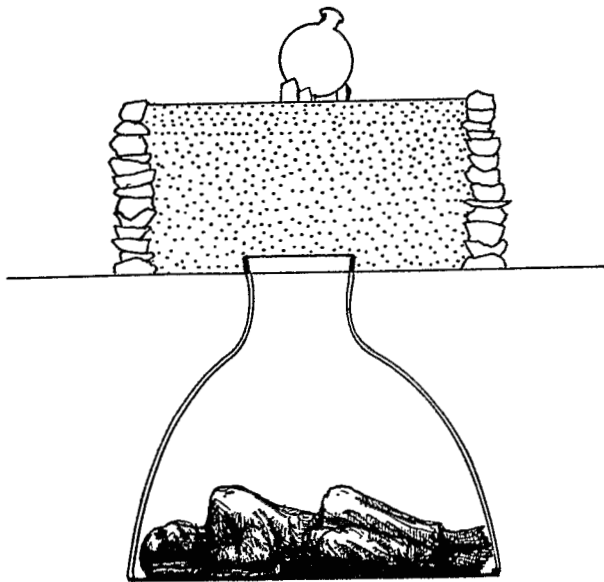


Figure 1 *Grave and granary*



Given this symbolic equation, some transformations between the two seem evident: the *t*ame is above the earth, disconnected, with the cylinder-like structure supporting it, towering above and hiding the sacrificial jar. In contrast, the tomb is under the earth, topped by the structure and identified by the sacrificial jar: here the structure is hidden and the jar is in full view. But, the jar is broken. So, in a way, the deceased's full identity and his personal relation with the supernatural world comes into view only after his burial, when the dominant sign of his masculinity, his granary, is no longer in full view on top of the *c i t l è*, but hidden under the massive "*c i t l è*" of the tomb; though it is the earth, dug out, it is a *t*ame all right. And where a *t*ame is thought to conserve and keep grains, the grave should conserve and keep the body of the deceased, his broken identity on top, no longer the consumer of the grains but the consumed of the granary.

University of Utrecht, Pays-Bas

#### BIBLIOGRAPHY

- BEEK W.E.A. van, 1978. *Bierbrouwers en de Bergen, De Kapsiki en Higi van Noord-Kameroen en Noord-Oost Nigeria*, Utrecht, ICAU 12.
- BEEK W.E.A. van, 1986. "The ideology of building, The interpretation of compound patterns among the Kapsiki of North Cameroon", H. Fokkens, P. Banga, T. Constandse & M. Bierma (eds.) *op Zoek naar Mens en Materiële Cultuur*, Groningen BIA: 147-162.
- BEEK W.E.A. van, 1987. *The Kapsiki of the Mandara Mountains*, Prospect Heights, Waveland Press.

# LE DESTIN DE LA TÊTE

## Le culte des crânes chez les Koma du Cameroun

Françoise DUMAS-CHAMPION

### RÉSUMÉ

Cette communication présente des hypothèses sur le sens de la conservation culturelle des crânes, chez les Koma du Cameroun et dans les autres populations de la Haute Bénoué. En privilégiant les rites qui vont de l'enterrement à l'exhumation de la boîte crânienne, l'auteur établit une corrélation entre la dessiccation du cadavre et les conduites de deuil. La décollation apparaît comme un modèle non seulement pour l'accession du défunt à l'ancestralité mais aussi pour séparer le mort d'avec ses épouses.

*Mots-clés* : cultes des crânes, rites de deuil, ancestralité, Koma, Nord-Cameroun.

### ABSTRACT

#### THE HEAD AS DESTINY : SKULL CULTS AMONG THE KOMA (CAMEROON)

Hypotheses are formulated about the meaning of the ritual conservation of skulls among the Koma (Cameroon) and other peoples in the Upper Benue basin. By focusing attention on rites for burying and then disinterring skulls, a correlation can be established between the "drying up" of the corpse and mourning behaviors. The separation of the head serves as a model not only for the acquisition of the rank of ancestor but also for the latter's separation from his wives.

*Keywords* : skull cults, mourning behaviors, ancestor-worship, Koma, North-Cameroon.

\*  
\* \*

Cette communication souhaite livrer à la discussion les premiers résultats d'une recherche concernant l'exhumation et la conservation des crânes chez les Koma du Cameroun (Dumas-Champion 1989). La préservation de la boîte crânienne à des fins culturelles est une pratique largement répandue dans les populations de la Haute et Moyenne Bénoué. L'aire de répartition de ce culte s'étend jusque dans l'Ouest Cameroun, notamment chez les Bamun et les Bamiléké où cette pratique est beaucoup mieux connue. Au Nord Nigeria, la conservation des crânes est encore attestée dans le plateau Bauchi, chez les Birom et les Challa puis dans le plateau de Jos chez les Rukuba où l'on garde la calotte crânienne des chefs.

Ce travail s'intéresse principalement aux peuples de la Haute Bénoué, dans la mesure où ils appartiennent à une même aire culturelle. Ces peuples ont, en effet, un passé commun puisqu'ils faisaient partie de la confédération Kona de l'empire de Kororafa du XVII<sup>ème</sup> au XVIII<sup>ème</sup> siècle (Mohammadou 1978 : 9). Ils ont subi non seulement l'influence culturelle



des Jukun mais aussi celle des Chamba et ont conservé des traits semblables sur le plan religieux et social. Ce sont, pour la plupart, des matrilineaires (à l'exception des Dowayo, Duru, Fali, Mumbake) mais la transmission des cultes s'effectue toujours en ligne paternelle. En revanche, ces populations présentent des différences notables au sujet de l'organisation politique, puisqu'on a affaire à des sociétés acéphales et à des sociétés à chefferies. Dans les sociétés segmentaires, sans pouvoir centralisé, comme chez les Koma, Dowayo, Voko, Véré, Mumuyé, Mumbake, Gabin, on conserve le crâne de tous les individus. Il devient un instrument culturel qui joue un rôle social de premier ordre. Dans les systèmes monarchiques où cette pratique est réservée au roi, le crâne fait fonction de *regalia*. C'est le cas des Duru, Bata, Bachama, Chamba, Daka, Kam, Yungur du Sud et des Kona.

L'objectif de cette étude n'était pas de comparer terme à terme les différentes modalités du culte des crânes tel qu'il apparaît dans les populations de la Haute Bénoué -la rareté des informations sur la question ne m'aurait pas permis de mener à bien une telle démarche- mais de suivre, à partir des matériaux que j'ai pu recueillir chez les Koma, le traitement du crâne dans le déroulement des rituels qui vont de l'enterrement jusqu'à l'exhumation de la boîte crânienne.

Chemin faisant, je me suis aperçue que les résultats obtenus pouvaient s'appliquer aux autres populations de la Haute Bénoué qui exhument et conservent les crânes de leurs morts :

1. Le processus d'ancestralisation développe les mêmes modalités chez les Koma, Chamba, Véré, Dowayo ; et il est corrélé au temps de transformation du cadavre en squelette.
2. L'exhumation du crâne est l'acte *princeps* qui ancestralise le défunt. C'est un fait récurrent pour des sociétés plus éloignées comme par exemple, les Bamiléké de l'Ouest Cameroun.
3. Ces sociétés assignent une matérialisation à la transformation du défunt en ancêtre. D'abord, par la présence d'une araignée, ensuite par l'état du crâne dont la matière dure et inaltérable évoque l'intemporalité du monde des esprits.
4. Il y a une équivalence linguistique et rituelle entre les crânes des ancêtres d'une part, et les objets culturels du vomé d'autre part. (Cette institution, d'origine chamba, a la même extension géographique que le culte des crânes ; elle est connue jusque chez les Jukun sous le nom de *buhor*). On enterre, en effet, les objets du vomé (rhombes, sonnailles...) avec le cadavre d'un personnage rituel pour les déterrer lors de l'exhumation de la boîte crânienne. On constate que le long processus qui permet au crâne de devenir un instrument culturel sert de modèle pour que les objets du vomé acquièrent quelque chose du principe de l'ancestralité. Chez les Chamba, ces objets sont désignés par le terme *uri* qui signifie "crâne", de même que les autres parties du corps qui sont conservées comme les dents, les ongles et les os (Fardon 1980, II : 41). Le crâne apparaît donc comme le paradigme des objets culturels et le culte du vomé comme subordonné au culte des crânes.

5. Enfin, à propos du sens donné à la conservation des boîtes crâniennes, les faits dowayo autorisent l'hypothèse suivante : à savoir que la décollation des crânes doit être appréhendée comme la réitération de l'acte de circoncision. Cette hypothèse est pertinente pour les sociétés voisines : Duru, Koma, Véré et Chamba. Concernant les Fali qui inhument une seconde fois les crânes après les avoir déterrés, J.-G. Gauthier nous apprend qu'ils ne pratiquent plus la circoncision depuis environ deux siècles et qu'ils l'auraient abandonnée quand ils adoptèrent la pratique d'exhumation des crânes. Cette substitution démontrerait une manière d'équivalence entre les deux opérations.

Je me bornerai maintenant à une courte présentation des faits koma qui privilégiera les rites significatifs suivants :

- la position du cadavre dans la tombe
- le traitement des veufs et des deuilleurs
- les étapes qui mènent à l'exhumation du crâne et à l'établissement du culte proprement dit.

Lors de la toilette du mort, la tête est l'objet de soins particuliers. En premier lieu, l'héritier du crâne a pour charge de fermer les yeux du défunt. Puis la bouche, les narines et les oreilles sont obturées avec du kapok pour éviter tout écoulement de sang ou de salive ; enfin, la bouche est baillonnée à l'aide d'un tissu. Après le lavage et l'onction de la tête, on met le cadavre en position fœtale. On attache les tibias aux cuisses et les bras enserrant les genoux. Les gros orteils sont liés l'un à l'autre. La tête est dressée. Autrefois on enroulait le corps dans des bandes de cotonnade ; mais, détail important, on laissait le cou libre de toute bandelette afin de ne pas entraver le cours naturel du pourrissement devant entraîner la séparation de la tête du reste du corps. De nos jours, on enferme le cadavre dans un sac qui sert de linceul mais, arrivé au tombeau, on dénoue le sac qui reste libre sur le cadavre<sup>1</sup>. Pour favoriser la décollation de la tête, le cadavre est placé verticalement dans la tombe, maintenu en suspension par la tête à l'aide de bois fourchus qui traversent de part en part la fosse circulaire. La décomposition des chairs provoquera la chute du reste du squelette au fond de la tombe. Seuls le crâne et la mâchoire resteront sur les branchages.

Ce traitement particulier de la tête prend tout son sens lorsqu'on examine les conduites et les rituels de deuil et tout spécialement le rite dit "attacher la corde" qui suit l'enterrement et qui consiste à passer une ficelle autour du cou des veuves (ou du veuf). Cette corde vient rappeler au survivant les liens qui l'unissent au mort en lui interdisant tout commerce sexuel. Les Koma associent le veuvage à l'abstinence sexuelle qui en résulte. Pour eux, la sexualité d'un couple engage une énergie dont l'activité perdure par-delà la mort, et c'est cette force qui ferait mourir l'amant au cas où le veuf

<sup>1</sup> Dans toutes les sociétés qui pratiquent l'exhumation des crânes, on note la même attention à libérer le cou de toute entrave. Ainsi, chez les Dowayo qui ont l'habitude d'envelopper les morts dans plusieurs peaux de taureaux et de chèvres, Frobenius rapporte que : "l'enveloppe de peau est ouverte là où se trouve la tête, et plus précisément vers l'arrière, de manière à pouvoir ensuite la faire sortir facilement par l'ouverture ainsi pratiquée" (Frobenius 1925/1987 : 127). (cf. aussi Benoit 1957 : 110).

transgresserait l'interdit. C'est au cours du "rite de l'oubli" qui célèbre la fin du deuil que la corde qui avait été nouée au cou des veuves, après l'enterrement, est détachée alors que, dans le même temps, sous terre, le cou qui sépare la tête du reste du cadavre s'est rompu, libérant le défunt de son statut d'errant et les veuves de leur sujétion. En effet, le temps que met le cadavre à se décomposer donne sa mesure à la période du deuil. Les Koma établissent une corrélation entre le temps de l'oubli -le souvenir du mort qui s'estompe- et la transformation du cadavre en squelette. La décollation apparaît comme un modèle pour séparer le mort d'avec ses épouses et pour libérer le défunt de son statut d'errant.

Le rite qui marque la fin du deuil inaugure le nouveau statut du défunt et apporte la preuve de sa transformation en ancêtre dans l'apparition d'une araignée. A la fin du rituel, lorsque l'aîné du village crache une gorgée de bière sur un épi de mil, une petite araignée sort de la panicule. C'est, pour les Koma, la première manifestation du mort en tant qu'esprit. D'après Meek, l'araignée doit être considérée comme un substitut du crâne. Son culte est couramment observé dans les sociétés qui conservent les crânes de leurs ancêtres (Meek 1931, 1 : 367). Dans les populations de la Bénoué, la réussite d'un rituel est toujours liée à l'apparition d'une araignée. C'est encore le cas chez les Birom du plateau Bauchi qui parlent une langue proche de celle des Chamba, où l'araignée est l'équivalent de l'esprit d'un homme<sup>1</sup>. Ce fait est aussi attesté chez les Challa, voisins des Birom .

Lorsque s'achève "la bière de l'oubli" et que l'araignée se manifeste, on a l'impression d'assister à la fin d'un cycle. Cependant, tant que le crâne ne sera pas exhumé, le mort ne sera pas véritablement un ancêtre. Chez les Koma, deux voire trois années séparent généralement les deux cérémonies. Ils donnent comme condition impérative que le crâne doit être libéré de toute trace de chair au moment de l'exhumation. Cette exigence n'est pas seulement justifiée par la crainte d'un reste qui rappellerait le statut de vivant du disparu mais par la présence de lambeaux de chair qui viendraient, en quelque sorte, contredire le caractère d'inaltérabilité du crâne.

L'opération ne se limite pas au prélèvement de la boîte crânienne mais concerne l'ensemble des os du squelette, afin de libérer la tombe pour un nouvel usage. Les ossements, une fois déterrés, sont gardés sous un abri rocheux ou tout simplement poussés sur le côté de la fosse. Les tombes sont réutilisées. C'est seulement en cas de morts rapprochées qu'une nouvelle sépulture est creusée.

Le crâne est d'abord l'objet d'un examen divinatoire. Considéré comme le siège de l'âme, il révèle par les modifications de son ossature, la nature de l'esprit qu'il enferme. La présence de trous minuscules apporte la preuve de sa sorcellerie. Les populations de la Haute Bénoué qui exhument les crânes procèdent toutes à cette sorte d'examen phrénologique. C'est encore le cas des Challa et des Kulere (Frank 1981 : 232).

<sup>1</sup> On note des ressemblances entre les rites birom et koma destinés à guérir les jeunes enfants. Une araignée posée sur la tête du malade signifie le retour de l'esprit égaré (Davies 1942 : 123 et 353-361 ; et Dumas-Champion 1986 : 56).

Lors de l'exhumation, le traitement rituel du crâne se déroule selon les mêmes modalités chez les Chamba, Koma, Véré, Dowayo, Voko, Duru, Fali... Il s'agit toujours de nettoyer minutieusement le crâne afin qu'aucun fragment de peau n'adhère plus aux parois osseuses. Puis, le crâne reçoit une libation de bière et il est oint d'huile et d'ocre rouge. La finalité de l'exhumation apparaît clairement dans les prières. Chez les Koma, l'héritier du crâne insiste pour dire qu'il s'est montré un homme en délivrant son père des esprits néfastes qui peuplent la brousse. Sans l'exhumation du crâne, le défunt ne pourra jamais être ancestralisé.

S'assurer que son crâne sera conservé après sa mort est l'un des problèmes majeurs dont un individu se soucie de son vivant. Un rapport administratif de 1942, concernant les Dowayo, est révélateur de l'état d'esprit de ces populations. Mentionnant les difficultés qu'ils rencontraient dans le recrutement des soldats, les administrateurs notèrent que : "la cause invoquée était la crainte que leurs crânes ne soient pas retournés dans la maison des crânes". La perspective d'être indéfiniment en proie aux esprits malfaisants causait une inquiétude plus grande que celle de la mort elle-même.

Les catastrophes qui sont censées sanctionner un éventuel manquement à l'exhumation du crâne apportent une nouvelle preuve de l'importance que ces populations attribuent à cette pratique. C'est ainsi qu'à propos d'une chefferie sacrée, voisine des Jukun, les Kam, Meek rapporte que "si on ne retire pas le crâne du chef après sa mort, il n'y aura plus ni chefferie, ni mil" (1931, 1 : 541). Les prescriptions inverses à l'usage commun ont tout autant valeur démonstrative. Tel est le cas du maître de la pluie dowayo, de Mango, dont il est interdit de déterrer le crâne sous peine de voir une inondation recouvrir le pays (Barley 1983 : 32). Parfois encore, la prévision de cataclysmes est associée non pas à l'abandon du crâne sous terre mais à une négligence inhérente à son mode de conservation. Meek relate, au sujet des Véré, société segmentaire acéphale, que "si quelque chose arrive à un crâne, les puissances spirituelles représentées par le prêtre conduiront le coupable à l'extérieur du village, car on raconte que l'Être suprême, le Soleil, demanderait où se trouve le crâne et, ne le trouvant pas, enverrait les mauvais esprits dans la communauté" (1931, 1 : 436). Du fait de la valeur octroyée au crâne comme *sacra* ou *regalia*, il doit être conservé dans son intégrité. Pour les Bamun, les crânes des ancêtres royaux symbolisent "la force du pays". Leur perte ou leur détérioration signifieraient l'anéantissement du royaume. Aussi veille-t-on sur eux avec le plus grand soin. On les garde dans l'endroit le plus sacré du palais appelé "la maison du royaume" (Tardits 1980 : 587). Ils jouent aussi un rôle majeur dans l'intronisation. Le geste qui fait de l'impétrant à la succession un monarque consiste à tenir à "deux reprises la tête du défunt" (Tardits 1980 : 710). Le droit au trône étant lié à la possession des crânes, l'héritier légitime qui en serait dépossédé perdrait son autorité sur le peuple. "Un étranger qui réussirait à s'en emparer, écrit Tardits, aurait la possibilité d'accomplir les sacrifices" destinés à le faire bénéficier de la force des ancêtres royaux (Tardits 1980 : 709). Chez les Daka également, le rite qui confirme le chef nouvellement élu dans son pouvoir concerne la célébration d'un culte en l'honneur du prédécesseur.

Meek décrit ainsi la scène : "les crânes des précédents chefs sont sortis et disposés en rang. Le prêtre appelle alors le nom de chacun en disant : "votre fils est monté sur le trône royal... il vient vous faire une offrande de bière. Aidez-le, lui et son peuple, à devenir prospère". Il verse une libation de bière sur les crânes et le chef boit le restant de la bière". "Le culte des crânes royaux" ajoute Meek, "n'est pas seulement de première importance pour la personne du chef mais aussi pour toute la communauté, car les ancêtres royaux sont les esprits qui dirigent la ville" (1931, 1 : 365).

L'exhumation du crâne apparaît toujours comme un acte libérateur qui marque le passage à l'ancestralité, que ce soit pour une population comme les Fali qui ne conservent pas les crânes de leurs parents mais qui les déterrent et les inhument, une seconde fois, dans un autre lieu, dans le seul but de libérer le défunt des esprits malfaisants (Gauthier 1969 : 175) ou que ce soit pour une population plus éloignée, comme les Bamiléké. "Pour qu'un défunt devienne ancêtre et passe ainsi du côté des dieux, il faut que son successeur détache son crâne du squelette un an ou deux après l'enterrement" ; "Les Bangwa disent que "les têtes doivent être mises à l'abri de la pluie" (Pradelles de Latour 1986 : 156).

A la fin de la cérémonie d'exhumation, on va déposer le crâne dans l'arbre qui sert de cimetière et qui reçoit tous les crânes des hommes disparus ayant appartenu à la même communauté. Les poteries qui leur servent de réceptacle sont placées en équilibre sur les branches. Les crânes des femmes sont entreposés dans un autre lieu. Plus tard, l'héritier pourra construire un grenier non loin de son habitation pour y déposer le crâne de son père.

Chaque année, avant la reprise de la saison agraire, un cycle de cérémonies est organisé entre tous les détenteurs de crânes, au niveau de chaque village. L'un après l'autre, chaque propriétaire apporte ses reliques sur les lieux d'habitation où le culte suivant leur est rendu. Il les enduit d'une bouillie de mil en nommant tous ses ancêtres du côté paternel et maternel afin de les convier au sacrifice. Cette cérémonie donne lieu à une importante consommation de bière de mil où se retrouvent parents et amis. Avant de boire, chaque participant, homme ou femme, prend une gorgée de bière qu'il crache à terre pour ses ancêtres. Les crânes, qui sont alors visibles, sont rentrés le soir même. Dans certaines occasions, les crânes peuvent aussi recevoir des sacrifices sanglants. Par exemple, pour l'inauguration d'un grenier à crânes, on égorge une chèvre ou une poule ; on arrose le crâne du sang sacrificiel et on y colle les plumes du volatile.

Le traitement sacrificiel dont les crânes sont l'objet est commun à d'autres populations de la région. Chez les Koma, il ne concerne pas seulement les crânes mais tous les objets culturels du vomé, les instruments de musique, les couteaux de circoncision, les pierres dressées, les trophées des animaux tués à la chasse ou les massacres des taureaux abattus en l'honneur de la belle-mère. Ces éléments sacrificiels sont : la bière ou la bouillie de mil, d'une part, le sang d'une victime ou une onction de traits ocre, d'autre part.



Pour les crânes, un trait correspond à la couture médiane, l'autre croise la première et longe l'arrière de l'os frontal. Pour les objets, c'est une longue ligne médiane tracée, à la bouillie de mil germé, barrée par deux lignes transversales de couleur ocre. Pour les Koma, la bière de mil ou la bouillie de mil germé est associée à la semence masculine, et l'ocre ou le sang représente le sang féminin. Ce sont les symboles mêmes de la vie qui sont en jeu dans le sacrifice. Le culte annuel sur les crânes s'inscrit dans toute une série de rites sacrificiels qui sont dédiés aux ancêtres. Ces derniers sont, en effet, sujets à de nombreuses propitiations en tant qu'intermédiaires indispensables pour que les vivants puissent communiquer avec un dieu trop lointain.

L'objectif de ce travail a été de chercher à mieux cerner la notion d'ancêtre pour des sociétés qui, en conservant les restes de leurs défunts, ont *a priori* un rapport culturel différent de celles qui rejettent toute matérialisation de l'esprit ancestral. S'il a été possible de dégager pour les populations de la Haute Bénoué un modèle identique concernant le processus d'ancestralisation, ce modèle peut-il s'appliquer aux autres sociétés du Nord-Cameroun, particulièrement celles du Mandara qui, en majorité, ne pratiquent ni l'exhumation des crânes ni la circoncision ? Ces sociétés privilégient, en effet, d'autres formes de matérialisation de l'ancêtre, comme, par exemple, les poteries représentatives de l'esprit du défunt qui apparaissent, à première vue et selon certains auteurs, comme des formes substitutives de conservation des crânes (*cf.* Sterner *infra*). Notons, cependant, que la pratique de la décollation des crânes est mentionnée de manière ponctuelle : chez les Medey, clan Mofu-Gudur (Vincent 1991 : 562), et pour les chefs de massif mafa de Sirak (Podlewski 1966 : 16). En revanche, les princes mofu n'ont pas "le crâne... préparé à être disjoint du reste du corps" (Vincent : 484) comme c'est le cas pour les chefs sacrés de cette partie de l'Afrique, les Mundang, les Bamun et les Jukun. Toutefois, comment ne pas interpréter le traitement du cadavre de la panthère, double du prince, à la lumière de ces faits ? "La panthère est, en effet, enterrée démembrée rituellement, dans un cimetière, la tête séparée du corps..." exactement comme un chef sacré (Seignobos 1988 : 3). Chez les Mundang, "le fossoyeur décapite le corps" du roi et "coupe aussi un bras" (Adler 1982 : 380). De toute évidence, le fauve royal subit, à la place du prince, la décapitation due à son rang. Partout où le cadavre des chefs conserve son intégrité, dans les chefferies voisines, à Gudur et chez celles qui lui sont apparentées, le cadavre de la panthère est décapité. Le rapprochement avec le traitement du cadavre du *gõ* de Léré mérite d'être examiné dans la mesure où il conforte l'hypothèse que la décollation des crânes puisse être appréhendée comme une réitération de l'acte de circoncision. Caractéristique des chefs sacrés, le pouvoir sur la nature que détient le *gõ* de Léré lui confère un statut sexuel ambigu. Incomplètement initié de son vivant, il ne le sera totalement qu'après sa mort. Il a alors droit à des funérailles de grand initié et, pour la première fois, à la sortie des masques. Mais quelle peut être cette circoncision post-mortem si ce n'est la décapitation du cadavre du roi qui, séparant la tête masculine du corps féminin, le délivre de l'indistinction

sexuelle qui le caractérisait et achève son initiation. "Doté d'un caractère féminin inhérent à sa personne, le roi ne peut être initié sans être mis à mort, divisé tête et corps, masculin et féminin" (Champion 1989 : 421). Le roi mundang et son règne ont partie liée avec la circoncision. Le nouveau *gõ* est véritablement intronisé lorsqu'il proclame l'ouverture d'un camp d'initiation. "Quand cette inauguration initiatique prend fin, on peut dire que c'est déjà pour le roi le commencement de la fin. Il y a et il ne peut y avoir qu'une seule initiation par règne (Adler 1982 : 376).

Chez les Daka, que Frobenius rapproche des Mundang, "la circoncision est (encore) en relation avec la mort du roi". "L'annonce de la mort du roi donnait le signal des cérémonies de la circoncision des jeunes garçons". Et il ajoute : "aucun roi ne pouvait survivre à plus d'une période de circoncision et à l'écoulement sanguin qu'elle provoque". ... "Le sang qui s'écoulait de la circoncision tuait les rois" (Frobenius 1925/1987). Mais alors, pourquoi rapprocher les faits mundang et daka des faits mofu ? A y regarder de près, la périodicité des règnes mofu ne semble pas si éloignée du système mundang. Le prince nouvellement intronisé doit proclamer "le rassemblement des jeunes gens dans la classe d'âge des *ma z g l a*" qui, écrit J.F. Vincent, "peut être considéré comme une forme particulière d'initiation" (1991 : 301). Le chef de promotion, le *ma g a o l a*, ne peut jamais être "le fils aîné du prince régnant - son héritier présumé" (id. : 309). Dans les sociétés où la circoncision est en vigueur, les chefs sacrés sont toujours considérés comme des incirconcis. Ainsi, chez les Gurmantché du Burkina Faso, celui qui est désigné "le premier circoncis", le responsable du camp d'initiation, ne pourra jamais devenir chef (Cartry 1990, Séminaire E.P.H.E.). Cette fonction est incompatible avec l'ambiguïté sexuelle du chef. Les fils de prince mofu, quant à eux, sautent la classe d'âge des *ma z g l a* pour rejoindre leur promotion lorsqu'elle devient *g a o l a* (Vincent 1988 : 303). S'ils ne suivent pas la cérémonie d'investiture des *ma z g l a* dont les épreuves sont destinées à viriliser les néophytes, cette mise à l'écart leur laisse un caractère féminin et les assimile aux fils du roi de Léré qui, eux aussi, subissent une initiation incomplète. Il est toutefois difficile de trancher dans la mesure où J.-F. Vincent ne donne aucun élément révélateur de l'ambivalence sexuelle du prince. D'autre part, si le règne du prince mofu n'est pas limité, quant à lui, au temps qui sépare deux initiations, c'est que "le prince recommence sans cesse à devenir *ma z g l a*. Quand il a fini les trois promotions..., il rejoint une autre promotion de *ma z g l a*" (Vincent : 511). Régulièrement rajeuni, le prince mofu défie le temps et échappe ainsi au régicide.

Cette brève incursion dans le Mandara vise à ouvrir les perspectives d'une nouvelle enquête. Même déplacée ou intermittente, la pertinence du concept que j'ai examiné n'apparaît pas inadéquate aux quelques faits que je viens d'évoquer.

## BIBLIOGRAPHIE

- ADLER A., 1982. *La mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris, Payot, 427 p.
- BARLEY N., 1983. *Symbolic structures. An exploration of the culture of the Dowayos*, Cambridge, University Press et Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 125 p.
- BENOIST J., 1957. *Kirdi au bord du monde. Un médecin lyonnais au Cameroun*, Paris, Julliard, 223 p.
- CHAMPION B., 1989. *Notes sur la signification. Enquête sur la forme humaine*, Thèse pour le Doctorat d'Etat ès-Lettres et Sciences Humaines, Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne, 1590 p.
- DAVIES J.G., 1942-1949. *The Bi Rom. A study of a Nigerian Tribe*, Manuscrit déposé à la Bibliothèque du Musée de Jos (Nigeria), 421 p.
- DUMAS-CHAMPION F., 1986. "Pierres de vie", *L'univers du vivant* 8 : 48-61.
- DUMAS-CHAMPION F., 1989. "Le mort circoncis", *Cahiers du L.A.221 "Systèmes de pensée en Afrique noire"* 9 : 33-73.
- FARDON R., 1980. "The Chamba : a comparative history of tribal politics", Ph. D. thesis, London, University College, 2 tomes, 298 p + 276 p.
- FARDON R., 1991. *Between god, the dead and the wild. Chamba interpretation of ritual and religion*. Edinburgh University Press, 252 p.
- FRANK B., 1981. *Die Kulere. Bauern in Mittelnigeria*. Wiesbaden, Franz Steiner, 267 p.
- FROBENIUS L., 1925/1987. *Peuples et sociétés traditionnelles du Nord-Cameroun*. (trad. E. Mohammadou), Studien zur Kultur Kunde, n°83, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.
- GAUTHIER J.G., 1969. *Les Fali de Ngoutchoumi, montagnards du Nord-Cameroun : vie matérielle, sociale et éléments culturels*, Anthropological publications, Oosterhout, Pays-Bas, 272 p.
- MEEK C.K., 1931. *Tribal studies in Northern Nigeria*, 2 vol., London, Kegan Paul, Trench, Trubner, 633 p.
- MOHAMMADOU E., 1978. *Les royaumes foubé du plateau de l'Adamaoua au XIXe siècle*, Tokyo. I.L.C.A.A. (Institute for the study of languages and cultures of Asia and Africa), 439 p.
- PODLEWSKI A., 1966. *Les forgerons mafa : description et évolution d'un groupe endogame*, Cahiers ORSTOM, Sér. Sc. Hum., Vol.III, n°1, 45 p.
- PRADELLES de LATOUR C.H., 1986. *Le champ du langage dans une chefferie bamiléké*, Thèse d'Etat ès-Lettres, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 727 p.
- SEIGNOBOS C., 1988. "Le rayonnement de la chefferie théocratique de Gudur", *Actes du IVème Colloque Méga-Tchad*, 42 p.
- TARDITS C., 1980. *Le royaume bamoun*, Paris, Armand Colin, 1078 p.
- VINCENT J.F., 1991. *Princes montagnards du Nord-Cameroun : Les Mofu-Diamaré et le pouvoir politique*, Paris, L'Harmattan, 2 tomes, 774 p.

# WE ATTEND BUT NO LONGER DANCE

## Changes in Mafa funeral practices due to Islamization

José van SANTEN

### ABSTRACT

*"I had left my husband and lived with an uncle, but he was very often mad at me, so I left him and went to live with my sister who had become a Muslim. As I was living with her in the Muslim quarter I asked myself : If I die who will bury me? In the mountains they will say : " Oooo she does not belong to us anymore as she is living with the Muslims". And here they will say : "Oooh, she is living with us, bus she is not a Muslim"... That would be very awkward wouldn't it? So I decided to become a Muslim too and so I did".* The Mafa in the Mandara mountains have a complicated system of rules and rituals to accompany their deads on the threshold of their new life after the one in the actual world. Everyone will start a new life underneath the soil to die another four times, until one finally reaches the red soil, that will be the last life. Due to Fulbe hegemony in the last two centuries, many Mafa have converted to Islam, which promises an afterlife in heaven that will last for ever. What do islamized Mafa do with the funeral practices their ancestors taught them, after Islamization? Do they still attend and carry out the rules whenever a non-islamized relative has died? What combinations can be made of the old and new practices? These questions will be dealt with in this paper.

*Keywords :* North Cameroon, Mafa, Islamization, burial rites, beliefs about death.

### RÉSUMÉ

**"ON Y VA MAIS ON NE DANSE PLUS".**

**Changements dans les pratiques funéraires mafa après l'islamisation.**

Cet article donne une description et une analyse des croyances et des rites liés à la mort et aux funérailles chez les Mafa non-islamisés et islamisés dans le Nord-Cameroun. Pour les funérailles, chez les Mafa non-islamisés, nous retrouvons les catégories décrites par van Gennep et Thomas : rites de séparation, de transition et de réintégration. L'analyse de ces différentes catégories a permis de découvrir que dans les rites de séparation et de transition il s'agit d'une inversion des symboles de la vie courante en symboles cosmologiques, alors que le même ordre est restauré dans les rites de réintégration. Chez les Mafa islamisés, nous pouvons distinguer les mêmes catégories mais moins complexes. Les inversions ont disparu, et les rites sont plus sobres : plus de chants ni de danses. En comparant ces deux mondes, l'auteur a essayé de trouver une réponse sur ces faits assez intrigants. Les non-islamisés ont une vue de la vie que l'on peut qualifier de circulaire et répétitive (spirale) contrôlée par les ancêtres et par de nombreux dieux. Par contre les islamisés ont une vue linéaire, ils communiquent directement avec Dieu (Allah) par la prière sans l'intermédiaire de petits dieux. Après la mort, l'âme des islamisés part directement au paradis ou en enfer sans dépendre des ancêtres ou autres dieux, ce qui explique la disparition de ces rites complexes où l'on a besoin de tromper l'âme de celui qui est mort.

*Mots-Clés :* Nord-Cameroun, Mafa, Islamisation, islamisés, Rites de funérailles, croyances sur la mortalité.

\*  
\* \*

It is the sixth of July 1987. We are having breakfast, when my friend Maimouna comes rushing in. "Come along", she says, "we are going to attend a Mafa funeral, and as you have not yet witnessed one you'd better come with us". I leave my breakfast and rush out behind her as everybody else is ready to leave. "Everybody" means several next-door women neighbours from our quarter. We are living in a Muslim quarter in a small town in North Cameroon in the Mandara mountains, which is situated in the midst of the Mafa area. These people are horticulturalists. In the countryside they continue to practice their own religion.

We are on our way. I have no idea yet where we are going, or who died and what relation the dead person is to either of these women. It does not seem appropriate to ask such questions right now. I guess I will find out in due time.

We leave the town behind us and enter the mountains. We have to walk and climb for at least two hours before we reach our destination: a traditional Mafa compound. When we pass the entrance hut, we notice many women sitting quietly together in the courtyard. Nobody speaks. These are all non-Islamized Mafa women, but we have to sit inside one of the huts with another group: the Muslim people. Two men I remember having seen in town are sitting on a mat, and three women I have met before. I recognize Fatima among them. That is the Islamic name she got when she went over to Islam. She is married to the son of our next-door neighbour, and they tell me that it is her grandmother who died. I hold her hands to express my sympathy, and afterwards I do the same with the others. They all speak in low voices. First we sit for a while; water is offered to us in a bowl different from the one the non-Islamized people use. Then we have to enter the hut where the dead person is laid in state. I was afraid it would smell, since the Mafa do not bury their dead until one or two days after death, but there is a fire burning inside the hut, and the smoke is so strong that it prevents us from smelling anything else. They tell me afterwards that this is to keep the flies away from the dead body, and to keep the body warm.

Fatima's mother is sitting next to the dead person; she draws back the sheet that covers the body. The head has already been wrapped in a goatskin. We say "aaaaaaaah" and "oooooooooooh" to express our sympathy and then return to our mat to mourn. After us, others enter the hut where the dead person is laid out. When all the visitors have come inside, the men start to play the *edinger*, drums used at funerals. They also use a percussion instrument, a calabash, that they strike against a stick to which strings of small rings are attached. Then the non-Islamized women start to dance, though not very exuberantly; grief is clearly visible on their faces. The men dance differently. They put their hands on the back of their heads and hop from one foot to the other. The Muslim women watch the dancers cry, but they do not join in the dance.

After a while two women remain on the dance floor. One of them is Fatima's mother, the other one her sister, both daughters of the deceased. They carry a calabash in their hands as they go up and down the dance floor repeating "oooh mam-gay, oooh mam-gay" (oooh, mother of the

house), and adding other phrases in praise of their dead mother: "Ooooooh, mother of the house, why have you left me? Ooooooh mother of the house, you have gone, only your calabash remains, why ooh why...".

This extolling of the deceased lasts quite a while. Then the men enter the inner court of the compound and start to cry in the typical Mafa way: holding their hands on their heads and hopping from one foot to the other. The blacksmith picks up the body of the dead woman and places it in the entrance hut on a wet goatskin. Meanwhile, the daughters of the dead person wave bunches of millet straws to prevent the flies from alighting on the body. Everybody watches this and all of us are crying; we too are crying. The blacksmith folds the goatskin around the dead woman's loins, like a nappy, and sews it in place.

Before she is carried to her grave, the sky becomes increasingly dark and a strong wind starts to blow. Black clouds seem to be playing a ball game with the sun. It is beautiful to watch, but the Islamic women decide to return home quickly. Bad weather is on the way, and they cannot stay overnight in a non-Islamic compound.

Fatima and the other Muslim women leave with us, and we hurry home. It turns quite cold. I am shivering. Near town the first drops of rain and the darkness catch up with us. When I arrive home I am soaking wet ... and dead tired.

#### *INTRODUCTION*

We have witnessed one day of a Mafa funeral.

As I mentioned above the Mafa are horticulturalists. Their compounds can be found scattered over the area. The mountain sides are strewn with contour terraces on which they grow millet, their staple crop. They do own sheep and goats though not in large flocks. The bulls that can be found in some compounds are used mainly for ritual purposes. The importance of millet for the Mafa is reflected in their numerous rituals in which millet beer plays an important role. They are a highly decentralized people with no overall political system (Martin 1970).

Yet many people have left this old life-style behind and come to Mokolo. This small town was founded in the midst of their area -with the help of German colonial authorities- by an Islamic Fulbe chief at the beginning of this century. When the French took over in 1918, the village grew. The captured slaves who became muslims returned. The French administration attracted people to work for them, mostly Islamic of Fulbe origin. These people in turn, attracted new Muslim "dignitaries" of ethnic Mafa origin. Until recently, people who moved to town went over to Islam, since employment and access to commercial activities was difficult for the non-Islamized population.

This article deals with Mafa funeral practices and the changes that take place within these funeral rites after conversion to Islam. The rituals they practice in their own religion after the death of a person are much more

complicated than that described above; they usually last many days and nights. These funeral rituals exhibit a unique pattern of actions. Yet like many African societies, the Mafa perceive death as the bridge between one life and the next. Their actual life is just one among many others. As Thomas stated:

*"Le système de croyances refuse la brutalité des faits et par le médium du symbolique renverse la situation: la mort n'est plus la fin irréversible de la vie mais un moment particulier de celle-ci, source de régénérescence"* (1982:72).

Does this perception change and can change after Islamization be understood from a different perspective of life after death?

After a short overview of certain religious beliefs, and of practices and beliefs concerning the after-life, a more detailed description of a Mafa funeral in the non-Islamic community will be given. Van Gennep divided rituals of passage -and we may classify funeral rites as such- into three categories. Mourning, he stated, is a transitional period for the survivors. They enter it through rites of separation and emerge from it through rites of reintegration into society (van Gennep, 1960 : 18). Rites of separation accompany the dead person in his or her next life. Rites of transition (p. 18 ff.) place various restrictions upon the mourning relatives and require special behaviour during the mourning period. Finally, there are the rites of reintegration (p. 147), which help the mourning persons return to normal life and bring the mourning period to a close. Thomas also divides funeral rites into separation rites and reintegration rites (Thomas 1983:75). I will follow these categories in my description.

Then the funerals of Islamized Mafa people in Mokolo will be discussed. What still remains of their original mourning practices?

Then I will connect the features of the Mafa symbolic system with the funeral practices of the non-islamic community and finally compare these with the funeral practices adopted after Islamization. This comparison will not only elucidate the enormous change in cosmology people underwent after Islamization but they also explain why the funeral rituals no longer need to be carried out.

### **Mafa religious life and the afterlife**

The Mafa believe that the world was created by a single God, Jigile, who reigns over life. The most important feature of Mafa religion is the sacrifice that is offered to Jigile. For the sake of linguistic convenience, I will refer to Jigile in the masculine form.

A sacrifice can be made on many occasions: festivals, rituals, but also in the event of misfortune, like illnesses and of course a funeral. The Mafa ask Jigile for anything he can possibly give; for instance as a male informant stated: women, millet, goats and sheep, peace, and rain. Confronted with this statement, my female assistant added a list of gifts women may ask for: a good husband, millet, a good harvest of peanuts and beans, and children.

Because Jigile is so far away the demands made to him are divided into demands on all sorts of gods that surround the Mafa people. In their religious practices it is nearly impossible to differentiate between the "small" gods and Jigile. Everyone also has his or her own protector god, whose identity is exactly the same as that of the person he or she protects. People say this guardian is like a shadow:

*"...these are the ones that are always next to you. If you marry, your shadow marries; if you have a child, your shadow has a child; if you are a thief, your shadow is a thief; and if you die, your shadow dies. They are like twins..."*

So every person is always a double being, with a visible and an invisible part. Behind everything, every being, there is a double entity to support the visible one (Boisseau & Soula 1974:203). Or, as I have argued elsewhere, this comprises a twin principle (van Santen 1989). Living twins are the ultimate manifestation of this principle and thus have special powers and need to be respected. They are the direct offspring of the divine world; their social father is not their progenitor, though he has the responsibility for the twin-rituals, that are very important in Mafa society. If these rituals are not performed, twins can cause harm often in the form of blindness or mist in which people get lost. Women are also associated with the number two, with evenness, and hence are also associated with the primordial past. Through a twin ritual, the ordering of this patriarchal society, associated with "three", "unevenness" and "male" is restored (van Santen 1993a). The balance between evenness and unevenness needs to be kept. This double entity is a feature that occurs in other African societies. In connection with death, Thomas remarks:

*"La notion de double est particulièrement multivoque. Si l'on entend par double l'animal totémique, la parenté de destin est flagrante entre le sujet et son double symbolique: en vertu de leur participation ontologique et existentielle, la mort de l'un entraîne la mort de l'autre. Quand le double désigne l'ombre, celle-ci est comparable à l'âme légère ou l'âme-oiseau" (Thomas 1982:88).*

According to the Mafa, the shadow, which I call the tutelary god, has given a child to a smaller god, who then put it in the belly of the mother. This tutelary god will accompany the child from birth till death. It serves especially to protect people against the *mide*, who can eat human souls. Any human being can be a *mide*; one never knows in advance, only afterwards when the harm is done.

During the night, when people are asleep, the personal god takes the soul, *me jeb*, along with him or her. If, for example, my personal god is not satisfied with me, she can leave my soul behind during the night. This means that the *mide*, the soul eater, can easily take away my soul. This would mean that my personal god is just leaving me to die. This is what the Mafa call "a bad death".

Jigile, God, also had his own personal god. Now if he, Jigile, must make a sacrifice to his own personal god, he offers human beings. In that case, he tells the personal Gods of those human beings to go and gather some souls.



As he is the Supreme Being, he can do with life whatever he wants. So the personal gods will do as they are told. They give the souls to Jigile, who can be so kind as to make them return to the human beings again, in that way continuing the life of those persons on earth. But he can also crush them, as a sacrifice to his own personal god. Then the owner of the soul on earth will die a better death than the one described above, though "dying remains awkward", as my informants put it.

The Mafa distinguish several kinds of jars in which they make sacrifices. The most important one is the *guid-pat* (literally, "at the foot of the bed, "because that's where this jar is kept). This type of jar is given to a person immediately after birth, and it represents the other side of his or her being, her or his tutelary spirit.

Besides sacrifices to a god, sacrifices also have to be made to the ancestors. When a person dies, the jar called *guid-pat* is broken. But another jar will be made for the deceased by the potter (who belongs to the blacksmith caste) if the diviner (*ndo pikwa*) has so instructed. The first-born son will keep the jar of the father, the last-born son keeps that of the mother. His mother will always stay with him, whether she is dead or alive. If a person has no male children, the first-born daughter will have the jar made for her parents and do the necessary sacrifices.

Another obvious manifestation in Mafa society is the fact that women are associated with right and men with left. This becomes evident from the following facts; when making love, which is preferably done while lying on one's side, a woman should never put her left arm over the man as this is the male side. Fathers of twins always carry around a calabash to drink their beer on their left pulse; women drink their beer on the right side of the house.

I said above that behind every being there is a double entity to support the visible one. If a person dies, his or her shadow continues to live in the earth. As an old lady explains:

*"If a human being dies, she or he starts rotting, but it is his or her shadow, which is always beside a person, that descends into the earth and continues to live on. There was a white person in Koza who opened up a grave and saw the people actually dancing in it but they could not come out of the earth anymore. Then a Mafa told the white person that he should never open up a grave again, because people might start thinking that being dead was a much better life than being alive. It was the shadow of the one living on earth that the white man saw, the ones that are always next to you."*

Under the earth, life continues as before. A second invisible being will accompany them again. People cultivate, they marry, have children, and finally die. Then they continue to live on even deeper under the earth until they die again. This too is a feature of many African religions:

*"Pourtant bien souvent, le "paradis" négro-africain est représenté comme une réplique de la vie réelle ; mais sans doute faudrait-il distinguer entre l'homme ordinaire qui l'exprime en termes de quotidienneté et le sage qui le définit plutôt en termes de spiritualité."*  
(Thomas 1983 : 99)

This recurs five times until they have reached the red soil; then life will cease. They say literally: "That is the end of the earth".

They call it the red soil, because in former days people greased their bodies for festivities with a red powder, called *ms ak*. When people finally die they become dust again. And because of this powder, this dust will be red.

By that time, the jars, representing the parents, will have been broken, and sacrifices will no longer be held for them. The soul is taken by God, after every death. If you get on to the next life, you get another soul again. When we die we will meet the people who lived while we were alive, but we cannot meet the people from the former generation, as they will already have moved on to the next earth.

### **Mafa funerals**

The acts surrounding Mafa funerals are complicated and numerous. If they are not performed right they can harm the deceased. Then the dead person will keep wandering around and in turn harm the next of kin and other relations. Within the ritual the blacksmith plays an important role. Because blacksmiths bury the dead they form an endogamous cast (see also Podlewski 1990). The women of this caste are potters and midwives. The rituals described below<sup>1</sup> are those which take place after the death of an elderly man.

The type of death influences the length of the mourning period (Thomas 1982:101). Among the Mafa, funeral rites for a highly respected person who died a good death may last up to ten days. People stated that the period was shorter for women. But for an ordinary man, the funeral rites did not last that long either and could be shorter than the rites for a highly respected elderly lady.

---

<sup>1</sup> Podlewski's description of a Mafa funeral has basically the same facts. However he does not mention the important place of women in the rituals, nor the reversal of daily life situations (Podlewski 1990). N. David (this volume) does mention the fact that some men are buried sitting straight up, but does not connect this fact with the important bull-fest ritual.

The Mafa distinguished the good and the bad death as follows:

Men		Women	
good	bad	good	bad
- elderly	- young	- elderly	- young
- having had children(male and female)	- no children	- having had children(male and female)	- no children
soul crushed by		soul crushed by	
- Jigile	- mide	- Jigile	- mide
- having done the bull feast (ma ray)			

In our description of a funeral, we will follow the case of a father of seven sons, a generous and well-respected person who had been able to attend the bull feast (ma ray) several times, during which he was able to sacrifice a bull. This act gives a man considerable status and affects the length of the mourning rituals and how he will be buried.

Before he died he spent some time in hospital, but his case seemed hopeless. They had told him it had something to do with the liver. He had been returned to his compound on a handcar, because his brother said he wanted to make a sacrifice on his behalf at his own place. But after the sacrifice, the man said he preferred to be taken to his child's home to die there. "When I die at my own place", he had said, "those who have died before me will bother me too much". So he died at his child's home.

It is important that the relatives and close friends and neighbours of the deceased attend the funeral. During the rites the drums should be beaten as a Mafa man said,

*"with all the force that is left in you. The forefathers have said that you should cry aloud and beat the drums, so hat the dead father will overhear and will be able to say: 'Oooh listen to my children, how they love me because they are beating the drums for me'."*

### Rites of separation

Rites of separation are the procedures by which the corpse is transported outside the compound, and the tools of the deceased are burnt; But they also include the physical manifestations of separation like the grave, or the periodic collective rites to expel souls from the house (van Gennep 1960:164).

Bab-gay Mania died on the 24th of April, 1988. Some of his children were around. So were the neighbours, who called for the other children. When they arrived the little sister of the dead person was next to him, representing his eldest daughter. The first-born daughter of a man is

supposed to stay next to her dead father, and she has an important role in funeral rites. In this case she lived too far away so she could not arrive in time.

The little sister washes the body and covers his sex. This should always be done by a female, preferably his first-born daughter. If he did not have any sisters, they would have taken the first-born girl of his first-born child. If that would not have been possible, it could have been his wife who could wash the body. The wife also remains next to the one who washes the body, as she should not stay on her own while doing this<sup>1</sup>. They call for the blacksmith.

On the first day, the drums (*d ing è r*) are taken out and beaten. All the people from the patrician of the mother of the deceased, his children, and the neighbours are present that morning. They leave for a place they call *wam* in Mafa, after a special tree that stands, as they express it, on a particular spot. They take a piece of bark from this tree and burry it. Then they return home again. The blacksmith looks at the stones like a diviner, to find out if the dead person holds any grudges against one of the living. Then a cock is slaughtered and eaten by the blacksmith.

On the second day they call for the blacksmith again. He has to kill a goat, which should be provided by the eldest son of the deceased and serves as payment for the blacksmith's work. The sheep or goat should not bleat while being killed. Therefore it is slaughtered in a special way. They close the mouth while the animal is standing upright and they stick the knife right into its throat. The blood should flow into its belly.

When the animal dies, they take it outside the house and strip off the skin on a stone lying on the right outside the house. It has to be the right side, as the male body was brought in from that side. A female body would be taken in from the left side. This is a reversal of the ordinary situation in which left is associated with masculinity and right with femininity.

Normally the head of the deceased person will be wrapped in the goatskin. The rest of the dead body will be wound in a white piece of cloth, with strips of goat skin around the pulses and ankles. But this man had killed a bull for the bull feast, so he will be wrapped in a bull skin.

Inside the house the blacksmith and the relatives tell the dead man that they are going to fetch the jar that represents his father. Afterwards, this jar will be broken. The blacksmith's wife, the potter, will make a new one. It will be given to the deceased's brother, so that in the future he will be able to make the sacrifices for him. If the brothers are no longer around, it will be given to his sons. The *guid-pat* of the deceased, the jar that represents his second being, will also be taken outside. If the deceased had twins, he will have the special twin pot (*t sakal ay*), in which yearly rituals have been carried out for the twins. This pot should never be exposed to the sunshine or daylight and especially now needs to be well covered.

---

<sup>1</sup> Women are washed by the youngest daughter of their close friend, *gowda*. Children are washed by their mother or the sister of their mother.

Beside the body a fire is built with sheep dung, jujube wood (*wandar*), and another piece of wood, *ga-agd* (from a tree that loses its leaves during the dry season).

The eldest daughter, in this case the younger sister who represents her, takes place beside the body to chase away the flies. The other sisters who have arrived to attend the funeral bring along a calabash with millet, peanuts, weed, or beans, all female crops.

When the bull skin has been brought into the hut of the dead man, he is taken to the entrance. Then all his children, his sisters, and his brothers must sing while the blacksmith wraps his head in this skin. The neighbors and other people who attend the funeral remain outside, where the men beat the drums. The women dance and sing about the dead person and their grief, for instance: "ooh, *bab-gay*, (father of the house) why did you leave us?"

When the deceased is wrapped up, they take him outside by the right-hand side door. They prop him up on a large stone outside the hut but inside the courtyard, while the blacksmith stays behind to hold him up. Everybody approaches, one by one, and kneels down in front of the body.

Then the first-born girl, his eldest daughter, leaves the compound, her calabash filled with pebbles; she throws these in the direction of the grave<sup>1</sup>.

Before being brought to the cemetery, the deceased, his wives and his children make a round about the house, two times if the first-born was a girl, three times if the first-born was a boy. They can make this roundabout now, but they should never do this while the father of the house is still alive. Never should the wives and female children of a man go round about the compound. If, for example, one of his wives needs to pick up something on the other side of the compound, she should return halfway and reach the particular spot passing by the entrance of the house again. (If she does go round it is said that it would kill her husband.) The second child (two-female) of the female twins cannot even make this roundabout in the funeral period, though the first one (one-male) can. If the *kala-yam*, the next child to be born after twins, is a girl, she cannot make this circle around the compound either. If the *kala-yam* is a boy, he can. When the female twin or *kala-yam* are married, their mother-in-law can make this roundabout for them.

---

<sup>1</sup> According to one informant, the dead person will now leave for a last visit to the compounds of his male children and his close friends. The blacksmith will carry him along the way. First the house of his dearest friend (*matslay*), alike a second son; afterwards to his eldest son, and the other sons. Doing this he should be accompanied by his eldest daughter. But he should not leave the compound by the door; a hole must be made in his hut, through which he can leave the house for the last time. Returning from this last visit, he enters again by the same hole. He will finally leave the house to be buried by the doorway of the entrance hut of the compound. At a later date, other people told me that paying a last visit was only done by the Kapsiki people, and that leaving the hut through a hole was something only done for the mountain chief. Regional differences probably explain these different accounts.

The numbering remains important. If a father's first-born child is male, they will bury him after two days; if the first-born is female, they will bury him after three days. But if the children live far away and have not arrived yet, they may still wait. The blacksmith will carry the body to its grave and bury it.

When that time comes the first-born daughter leaves first. The blacksmith walks behind her carrying the body to the grave. They immediately return to the compound again. They do so three times if the first-born was a boy and twice if the first-born of the deceased was a girl.

The old man is put in his grave sitting up straight. That is because during his lifetime he sacrificed a bull for the bull feast (*maray*). Otherwise he would have been buried lying down on his side. Male bodies are laid on the right side and female bodies on their left side. Stones are put at the back and the front of the body, so it will not fall on its belly or its back. If that should happen, it could cause another person's death. In the case of the burial of a child, the mother of the child could become sterile and not be able to give birth to another child.

When a person is buried sitting up, they put a flat stone on the grave. If she or he is laid down they bury her or him with sand and earth. In the case of children the blacksmith puts the body in the grave, turns his back towards the grave and, standing turned around, puts sand on the grave.

If it is filled with sand, stones are put on the grave. When the blacksmith has finished his job, a black pot is put on top of the grave. It contains a bit of food with a sauce of fat that has gone bad. Once the black pot is put on the grave the blacksmith should not look back anymore. If he would, it is said that he will die.

There are more dangers confronting the blacksmith. If, while carrying the body, the head falls backwards, he will die too. The same is true if the body starts jumping up and down as he carries it on his shoulders. The blacksmith will drop the body, flee far away from the homestead and look for a diviner, who will be able to tell him what sacrifice has to be made to undo the harm. In such cases he needs to go to another quarter of the area, for which one needs to cross a river. Another blacksmith will finish the job in that case. One informant tells us:

*"Once a body fell down in that way. I came back from school, they had left it just like that, I only heard the cries and the shouts from other people. I saw the wrapped-up body. I didn't know it was a body. I thought it was my father. I started to call for him: "bab-gay, bab-gay" I cried aloud. Then people came to tell me it was the body of a dead person. I told them: "liars, you are lying." I touched the body. It moved, then I realized and started to cry, I fled ... People said it was because he was a diviner, a m i d e. He did not want to be buried by the blacksmith who was supposed to bury him, so he moved his body provokingly to have another blacksmith finish the job, finish his burial. But the blacksmith he preferred wasn't around, so that's why they had left him like that. Then a sorcerer arrived and they threw stones to ask the body by whom he*

*wanted to be carried to his grave. The body answered that he wanted to be carried by his first-born son. This wish was fulfilled, and the body was at ease".*

The blacksmith should not wash himself for the burial. Before he carries the body to its grave he undresses himself and wears only a goatskin around his loins. He throws sand over his nearly naked body like as if it were water. After the actual burial, when he has put the body in the grave, he turns his back towards the grave and takes off the skin around his loins. Being completely naked, he washes himself in front of everybody. The wet sand beside the burial place is put on the grave. The blacksmith should not look back; another blacksmith will put the stone on the grave. They will fetch the meat from the slaughtered goat, which they left in a tree, and they will return home <sup>1</sup>.

When the body has been buried the *guid-pat* -the pot representing the second being of the deceased- that had been taken outside, as well as the pot called "father" (*baba*), and the pot called *tsakalay*, representing the twins, will be questioned: who will be taking care of them in the future? The diviner throws the pebbles to divine and find the answer. He sacrifices a cock on the stones, the blood of which is put on the pots. Then the pots will be broken. The blacksmith's wife, the potter, will make new ones. They will be given to the brother of the deceased, so that in the future he will be able to make the necessary sacrifices. If no male is available, the offerings to *baba* may be done by women, but the sacrifice for the twins should never be performed by women.

His bed (a wooden shelf people sleep on) called *pat*, is also thrown outside.

### Rites of transition

Rites of transition are described by van Gennep as the ceremonies that accompany the passage from one social and magico-religious position to another, when one is wavering between two worlds (van Gennep 1960:18).

Before and after the actual burial, the family, friends and neighbors will continue to beat the drums, dance and sing. This may last for days, up to ten days for a very respected person and at least two days for an ordinary one. Those who come to attend the funeral festivities will bring food along. For the duration of these festivities the women should not wash themselves. Also during the night they beat the drums and sing. A burial I witnessed went as follows:

*"Night falls early as the sky is covered with clouds. We sit and listen to the drumbeat. It is the last night of the first part of the mourning period. Food has been prepared by the daughter of the deceased to be eaten by the sons-in-law. To light the fire the wife or the eldest daughter may*

---

<sup>1</sup> If the grave collapses after the funeral, the blacksmith will repair it. But if it continues to cave in, it means that the dead person wants one of his children with him, and you can be sure that one of them will die. To find out which person the deceased wants, they will pay a visit to the fetishist to ask for advice.

walk around the house to take a piece of straw from the roof to light the fire with. This is something they would never do during the lifetime of the father of the house.

During the dances the first-born sons and the first-born girls of all his wives dance with the material belongings of the dead father, like his shield, his bow and arrow, his hat, his spear, etc.

The second son (*mas lai*) went off with the blacksmith to get a piece of jujube wood (*wandar*). This second son had a special place in his father's life. On every special occasion, for example when their father got married again, he had to stay next to his father. That is because the second son represents the female, whereas the first son represents the male<sup>1</sup>. During sacrifices or during the bull ritual he used to get the largest part of the slaughtered animal. During the funeral dances the first son dances with the bow that has a rope, as he represents the male, and the second son dances with the bow without a rope, as he represents the female.

Members of the mother's patriclan (*kuyuk*), pierce some potsherds from the pot that used to represent the father of the deceased. They put a string in it, made from the tree called *wam*, and they hang it around the neck of the children of the dead father. The beam that enclosed the door of the hut for the ritual bull is taken out and put on the fire. The warmth is very welcomed as the night is unbearably cold<sup>2</sup>.

Beer has been prepared. It is taken out and brought on the right side of the compound on the spot where the body laid before it was buried. Only the daughters and the sisters of the dead father are allowed to drink this brew. As they drank the beer the blacksmith was the only male person who drank with them. He did so from his own calabash<sup>3</sup>.

### Death outside the region

If a person dies in another area and the body cannot be taken home, usually the little finger is cut off, from the left hand for a male and from the right hand for a female, and taken home. This little finger will be buried as if it were the dead person, as in the following example:

*"My brother had been run over by a car in M. We did not have money to pay a taxi to bring him home. So he was buried over there. Prisoners had to dig the hole, and the guy who had run over him had to do most of the work as it was him who had killed my brother. My father was full of grief. He had brought his bow and arrow ready to kill the guy who had killed his son, though nobody knew of his intention. He was quiet at first, but when he saw the body of his son, he pulled out an arrow and shot. The guy was hurt. They had to take out the arrow, and the other arrows they took away from my father and they had to calm him down. He said,*

<sup>1</sup> It is not only this son who has this function but every first and every second son of each of the wives a father of the house ever had in his life and who bore him children.

<sup>2</sup> For those who never killed a ritual bull, another piece of wood will be taken from the *calcedra* tree.

<sup>3</sup> People from the blacksmith caste and the ordinary caste should never drink or eat together. Nor should they eat from the same plate. His millet porridge is put in a calabash, unusual for ordinary people, and the sauce that goes with it in a black pot.



*"If my son is no longer alive, the one who killed him should not be alive either". They offered him money but he refused. He said, "does that bring my son to life?"*

*When my brother was put into the grave, my mother jumped in as well. She was so full of grief that she wanted to be buried with her son. We had to take her out by force and console her. Then we took his little finger and took it home and the funeral rites started."*

### Rites of reintegration

These are the rites that lift all the regulations and prohibitions of mourning. The survivors enter the transitional period through rites of separation and emerge from it through rites of reintegration into society (van Gennep 1960:147).

During mourning, the living mourners and the deceased constitute a special group, situated between the world of the living and the world of the dead. They leave this special world only through appropriate rites and only at a moment when even a physical relationship is no longer discernible. Meals shared after funerals and at commemoration celebrations can be considered rites of reintegration.

In the case of **Bab-gay Mania**, one month later beer is prepared anew. A goat is sacrificed in the morning and all the meat is prepared, except for the front legs. They will be given to the blacksmith. Six millet porridge balls are prepared and then put in small black pots. After the meal has been eaten, the wives of the deceased and their children are put on the road and the blacksmith shaves their heads completely. When he has done so, they return home to drink the beer. The blacksmith takes the skin off the goat that has been sacrificed and he gives it to the eldest daughter of the deceased. She puts it into his calabash. She will carry this calabash along with the hat and the lance of her late father and will return home.

One and a half months afterwards, a bit of the everyday millet porridge will be put at a mourner's foot, for which purpose a sort of tiny hut has been constructed. It will be a second son (**maslali**) who does so. For women it is put on the right side, for men on the left side.

The first day, the blacksmith does this offering if it contains meat. If the deceased was a man, he does so at the window's feet and at the last daughter's feet or the second son's. In case of a woman, he would do it at her first daughter's and her youngest son's feet. Afterwards the blacksmith will no longer be needed for these offerings which they can do themselves during the time of mourning.

This time varies. In the case of **Bab-gay Mania**, the final mourning rituals were held nearly one year later. After the first phase of the mourning rituals the wife can go to the brother of her dead husband or find herself another husband.

### The end of the mourning period

Tuesday, 10th of April 1989 (more than one year after **Bab-gay Mania's** death): beer has been prepared. In the evening the relatives start to play the flute. Some men pretend to fight, while one man carries the beer pot on his head so that people can drink.

Music is played with all sorts of instruments: flutes, percussion instruments such as **ganzaval** and **dassal**, and the drums. People argue. Pots loaded with beer are taken out of the house and divided and people drink till early in the morning.

Wednesday 11th of April 1989:

this morning only the flute is played. In the afternoon the blacksmith, the brother, the youngest son<sup>1</sup> and the wife of the deceased drink some beer. They have put it in a small pot. They drink under the eaves. They pour out some beer on the ground. The blacksmith says aloud to the dead father, "Take this beer and drink it with your friends and those family members who have died before".

When the evening draws near, they put the meat of a bull on the fire. The blacksmith and the brother and children of the deceased divide it. Had they not been able to find bull meat, they would have taken the skin of a bull, prepared it and pretended it was meat.

Then people leave for the 'bushes', they come back; they leave for the mountains, they come back; they leave to the neighboring compounds, and they come back. By then night has fallen. Everybody returns home. It is the end of the mourning period. For at least two generations sacrifices will be made for the old man.

In christian families, these customs are still transmitted, as explains a woman informant:

*"Even my mother who was baptized long ago, tells her children the Mafa customs, but she also tells us that we do not have to live up to all these rules anymore. I will also tell my son when he gets older if I have not forgotten by that time and still remember all the rules".*

Now what about the Mafa people who have converted to Islam? Have they forgotten or do they think their former customs are still of importance in their new way of life? The next section will describe a funeral in an Islamized Mafa family. Then Mafa funerals will be analyzed as well as changes after Islamization before coming to conclusions.

---

<sup>1</sup> Among the Mafa it is the benjamin who will inherit the house of his father. Women will always stay in the house of their youngest sons. The eldest son will stay near the land and build himself a new house. If the father is still alive and the youngest son is old enough to found his own household, the father may build himself a house quite near his old house and stay there with his other wives (whom may be much younger) while the mother of the benjamin stays with her youngest son.

### Religious notions and afterlife within the islamic community

The popular notion of Islam within the region contends that there is only one God, Allah: life is in his hands and he knows what people want and need. He has angels to help him, though these do not play a very important role. But *Mysterio*, the soul-eater called *mide* in non-islamic society, remains to be feared and can take the soul away and eat it. Then one gets ill and slowly dies. Protection against *Mysterio* is obtained from the amulets, *layaayi*. These are prescribed by the Qu'ran teacher, *mal lumjo*. They are sewn in a pouch of leather and hung around the necks of children, who are especially vulnerable, but adults also wear them.

After death, the soul (*yonki*) of a person who has kept strictly to Islamic rules and has led the good life of a Muslim will be taken by the angel, *Malaaiika Mouwtum* or *Mungarie*, immediately after her or his death. As an informant tells us :

*"When buried, you will be visited by the Prophet, who will say: "Get up, and write down on the white garment they have enwrapped you in what you have done on earth." The hairs on your body will start growing and judge your good and bad deeds during life. Then Allah's guardians make a noise, like the noise of a gun, so you get frightened and return to earth. They come again and bring you a pot to put in bodily fluids in. Then the body is taken to heaven and when you arrive there your soul will be returned to it. You stay in a very large house called *darngal*, which has electricity, and there is a lot of food. God will give you in return all that you have given to your fellow men and women during your lifetime. If you have never given anything to anybody you can eat your own knees once you arrive in *darngal*. There you have to wait for the final judgement (*nyande kiita darngal*) of God. During this judgement which takes place on a very large terrain, people will return to life and get up like termites and God will divide human beings into three groups. A group of Muslims, a group of the people who followed Issa (Jesus) and a group of "Pagans". The members of these groups will each be weighed and thereafter divided into two groups: the good people and the bad people. The good people of each of these groups will go to their own heaven, *saare aljannah*. The bad people will go to hell, *saare yiite* (lit. "the house of fire")."*

I jokingly remarked I was hoping visits could be paid to the other heavens as I would like to see my islamic and "pagan" friends again after death. My friend seriously responded that that would not be possible.

*Each territory will be well locked and God's soldiers will keep guard. Their chief is called *zelataodi*. You have to choose in this life. A change of mind in the life hereafter is virtually impossible. You see, the people of Issa think that they are right, that Muslims do not do the things God asks of human beings, so they claim to be the ones who go to Paradise after death. People who do not pray at all [she means who are neither Christians nor Muslims] claim their religion is the only right one. Who is right? Nobody knows for sure. Only Allah knows, because he knows more than any human soul or being. If one does the "right" thing, he will take care of things. There are also people who will say that those "who have just started to pray" [she means have just*

*converted] will not go to heaven and get as high a place as the others. Other people claim the contrary is true; that if you have just descended the mountain [this means have come to town] go straight to a Marabout and tell him you would like to pray too, like the Muslims, and the Marabout grants the request washes you and does the necessary prayers, you will get as good a place in heaven as those who have been praying all their lives, even if you die at that very moment. Allah will give those new converts even larger presents than all the other persons. Oh well, we'll find out what it is all like in due time.*

Let us now turn to the main features of an Islamic funeral.

### **Funeral after islamisation**

*It's early in the morning. We are heading towards the outskirts of town on our way going to the compound of a cousin of the first wife of Baaba Rahmani. That cousin died two days ago; Americans landed that day by helicopter. Without any warning they had come to carry out a project to inoculate children in town. The road to Mokolo is one of the best roads in the country, though not good enough so it seemed for them. The helicopter scared the people in town, nobody knew what was going on and everybody hastened to see what was happening, including the police. In the rush the police car ran over the cousin, who was on his motorbike. The poor guy had been a butcher. He went over to Islam eight years ago. As a butcher you cannot make a decent living if you cannot slaughter in the Islamic way.*

*We take off our shoes by the entrance hut and pass the men who sit together and mourn in front of as well as inside the first hut. They talk in low voices. We pass them with our heads bent certainly not looking at them. They pretend they did not see us.*

*We enter the inner courtyard. In one of the huts some women are sitting. They are mourning crying at times while saying aloud, "There is but one God, and Muhammad is his Messenger".*

*They too converse in low voices. The atmosphere is tense, the poor guy was still young, with a lifetime ahead of him. His mother, who is not Islamized is sitting quietly. Occasionally she wipes a tear from her eyes with a corner of her clothes. People do not dance, they do not sing. The body has been buried. Relatives, friends and people from the Islamic community will regularly drop in during the week following the death. At intervals the men start a prayer, they recite a verse from the Qur'an. The women respond from the inside, by praying too. After we have been sitting for a while, we leave again. We cannot help but pass the men again. While kneeling down, our eyes cast down, we greet them and express our sympathy. Only when we have left the compound, do we put on our shoes again.*

### **Rites of separation**

This funeral concerned a Mafa man, who became a muslim eight years before. His family is partly Islamized, partly keeps to their own religion, yet the funeral is totally adapted to Fulbe Islamic customs. When we compare this funeral and the one we described in the introduction, -also a funeral in which Islamized as well as non-Islamized people participated-, we can easily

conclude that funeral practices follow the religion of the deceased. In regard to the Islamic rules this means that the body was buried the same evening at the local burial ground<sup>1</sup>.

If it is a man who dies, the Marabout will come to say the prayers. The body will be washed by men. Everybody will start crying and calling aloud. If it is a woman who dies, the body will be washed by a female member of the community. She has to be able to read and write in Arabic, as it is important that prayers are said during the washing ceremony. The body is wrapped in white garments: a skirt, a blouse and a veil for women; trousers, a shirt and veil for men; for both, an additional garment to wrap around the body. When the body is carried outside, women as well as men pray. Then the body will be taken to the place of burial to be buried before sunset. Men will do this job. Even if it concerns a woman's or a child's body, women will not be present. When the body is carried outside and leaves -often by a car that will be hired- the women sit inside and cry and scream aloud. The men take it to the funeral grounds. The body is put near the grave while the men pray standing up. They do not kneel down as they would for the daily prayers, and they pray the special suras. When they have finished praying the Marabout puts the body, which lies on a reed mat without any colors, in a grave, the size of the body. Men, women and children are buried in the same position: the head towards the north, towards Mecca, the holy city. So the face is turned towards the sun. The head of the body will rest on the left hand. The earth is not put directly on the body. They first thatch over the body with wood and leaves so that it becomes "like a house". Only then is sand put in the grave. As the body is buried, prayers are said aloud while the men's faces are turned towards the sun. The women who came to pay a visit will each prepare the meal in turn. They may prepare it at home and then bring it to the house of the deceased. Or they may make it in the kitchen of the compound of the deceased.

#### Rites of transition

The week afterwards people will pay a visit to the house of the deceased to offer their sympathy to the next of kin and to mourn. All through this period, other women within the Islamic community will prepare the meals. After a week, life goes back to normal for all except the wife or the husband of the deceased and their children.

The total period of mourning will last forty days. During this period, the deceased will visit the next of kin in their dreams at night to give them consolation.

*"A man for example can tell his wife what he likes to eat. She prepares it for him. She thinks of him a lot".*

During this time a woman should wear the same articles of clothing.

---

<sup>1</sup> During my last stay, when I again visited a funeral in the mountains with Islamic female friends, I observed that Islamized sons may bury their non-Islamized father the same evening, according to Islamic customs, while the funeral rites are carried out according to Mafa customs.

### Rites of reintegration

After forty days people gather again to pray for the deceased. After that period a widow or a widower can marry again.

*"By that time the body has rotted in its grave. By that time you also know if a woman is pregnant or not, so who the father is. I mean, if she would marry again too soon you would never know because some children do resemble their fathers but others do not at all".*

In the following section the different funeral rites will be analyzed.

\*  
\* \*

### ANALYSIS

The main principle in Mafa society is polarity. Evenness is female and unevenness is male, which can be seen in some parts of the funeral rituals. The first son represents the male, he dances with the bow with a rope, the second son dances with the bow without a rope, as he represents the female.

Meat, especially for sacrifices and ritual purpose, is always prepared by men. Vegetable sauces and millet porridge are prepared by women. For boys the umbilical cord is cut either with wild grasses or with an iron object; for girls, with a millet straw. The house is associated with men; they guard the entrance. But the deepest inside of the house (the kitchen) is associated with women. Whenever a woman and her husband have a fight, she can beat on him as long as they are in her domain: the kitchen or the fields.

However, these two poles of Mafa classification must not be viewed upon as opposed and mutually exclusive spheres. They are systematically interrelated and are part of an ideological whole.

The following diagrams underline the main ordering principles in Mafa society.

Cosmological world God : <i>Jigile</i> (Ultimate being) and his tutelary spirit ( <i>guid-pad</i> )		
<u>human</u>  order (cultivation) human being - <i>mide</i> (soul-eater) two (person and <i>guid-pad</i> )	<u>half human</u>  disorder (mist) twins ( <i>tsakalay</i> )  two and four (twins and <i>tsakalay</i> )	<u>not human</u>  disorder (bushes) gods, spirits water spirits

human beings	
<p><u>masculinity</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>. uneven (three)</li> <li>. left</li> <li>. war</li> <li>. death</li> <li>(Burial and forge</li> <li>(iron)</li> <li>by men of blacksmith</li> <li>caste)</li> <li>. meat</li> <li>. wild grasses</li>   <li>. first daughter</li>   <li>house</li> </ul>	<p><u>feminity</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>. even (two)</li> <li>. right</li>   <li>. life</li> <li>(midwife and potters</li> <li>(earth)</li> <li>by women of</li> <li>blacksmith caste)</li> <li>. vegetables</li> <li>. millet</li>   <li>. second son</li>   <li>fields/kitchen</li> </ul>

During the funeral rites many inversions of the cosmological order took place. For example men are buried after two (feminine) days and women after three (masculine) days.

When the deceased man is taken out of the house to make his last rounds, he is set on the right side of the entrance hut, a place reserved for women in ordinary situations. Further, a woman is buried on her left side, a man on his right side. Things that are normally forbidden, like walking around the compound or taking straws out of the hut to light the fire, can now be done. And in some areas to pay the last visit one cannot leave by the door: a hole should be made in the wall of the hut to make the body leave. To explain the significance of these reversals, we may point out that in many African societies the spirit of the dead persons has to be led astray. By doing so they hope he will not return to the living world to bother the next of kin and other relations.

These reversals of the classifying principles are summarized in the following scheme:

separation	transition	reintegration
walk around hut no normal entrance millet meal with vegetables (feminine)	straw from roof  millet meal with vegetables (feminine)	meat of bull (masculine)
<u>feminine</u> <u>masculine</u>	<u>feminine</u> <u>masculine</u>	<u>feminine</u> <u>masculine</u>
left            right uneven        even (two)	left            right uneven        even (two) sacrificial drinking	right           left even(two)    uneven sacrificial drinking
<u>music instruments</u>		
drums singing dancing with belongings	drums and percussion singing dancing with belongings	flute and percussion  fighting
<u>trees used</u>		
<i>wum</i> (buried)	<i>wum</i> (string with potsherd baba)	
<i>wandar</i> (burnt)	<i>calcedra</i> (burnt)	<i>ga'agd</i> (burnt)

The reversals concerning left and right, and even and uneven are obvious in the rites of separation and transition. During the rites of reintegration the normal order is restored, which respectively means, right and left, even and uneven associated with female and male.

The significance of the musical instruments still has to be analyzed. For example in the rainy seasons, the drums (or certain drums) cannot be used. The iron percussion instruments used during the rites of integration are only used by men. The flute is never played by women. Further research is also needed concerning the significance of the different trees and their functions. At this point no conclusions can be drawn on these subjects.

In regard to the changes that took place after Islamization, we can conclude that the cosmology and the symbols attached to it have changed drastically.



Islam has a linear view of life and the after-life. Everything lies the hands of Allah, demands are made directly upon him and the ancestors no longer play a role. People go to heaven or hell after this life and continue to live for ever after. The non-Islamized Mafa, on the contrary, take a more circular view; they re-incarnate in a next-life.

It should be clear that Mafa cosmology is not based on a dualistic pattern whereby humans are found on one level with non-humans or spirits and above them the Supreme Being. It is more like a continuum, not in the form of a circle but more like a spiral, as one gets deeper underneath the earth after every death. At the same time, in Mafa religion, Jigile, the Ultimate Being, and the human beings have a common feature. They are both double beings (the person or God and his or her tutelary spirit), yet they are different. Within Islamic society it is clear that Allah has no similarity to mortal human beings.

In Mafa religion the difference between God and the Humans is bridged by the lesser spirits. They are tutelary spirits and small gods, who are of the same order, yet different. The tutelary spirits are double and related to humans, whereas the small gods are single and not related. In Islamic religion, the angels are helpers of God, but they have no intermediary function, as one can only pray directly to God. In the Mafa cosmological system, a person and a *mide* are opposite - ordinary and evil - beings, yet both humans.

After Islamization, this remains the same; but the clear associations related to male and female other than the inside - outside dichotomy, no longer play a role within the Islamic community. At their funeral rites the obvious reversals that existed during Mafa rituals have disappeared. The rites are sober. People only pray; they no longer dance or sing. How can these enormous changes be understood?

### CONCLUSIONS

Thomas noted that in Africa death is not an end in itself:

*"qui clot une durée de vie inscrite sur un temps linéaire, mais un moment du temps circulaire, répétitif, codifié par ce référentiel capital que constitue le mythe et contrôlé par les ancêtres dont les patriarches sont ici-bas les représentants"* (1982:12).

Mafa non-Islamic society is obviously a patriarchal society. Its cosmology demonstrates the importance of feminity. However on an 'overt' level women are subordinated to men. Mafa women can be considered to be the key to Mafa cosmology (Boisseau and Soula 1974). The sacred aspects of this society are related to feminity. But the mother's patri-kin remain important and their presence during the funeral also points to intertwined power relations between the genders. Within the Islamic community these equal balances between the genders on two levels has disappeared.

In funeral rituals, there is a major difference between Mafa and Islamic ideology. Mafa religion takes a circular view of the universal, Islam has a linear view of life and the afterlife. After adopting Islam something fundamentally changes: the ancestors no longer control life; all is in the hands of Allah. Now of course people object that Allah is the same as the Gods of the non-Muslims, Jigile. Yet demands made to Jigile always pass by the area gods, while demands to Allah are made directly. Within the Islamic community, the dead go to Allah to be judged and then either to paradise or hell; they do not return to earth or live on underneath as they do in the non-Islamic community. So the ancestors no longer play a role, one need no longer take them into account. The intermediary functions of the small gods also disappear, so sacrifices to them need no longer be made. Soul-eaters still need to be watched, but protection against them comes from Allah and no longer from the tutelary-spirit. Belief in the water spirits also remain after Islamization, though they do not play a very dominant role. We pointed out the important role of twins and the importance of the number two. After adoption of Islam people still believe twins have special gifts and that their demands could be granted, if not, they can easily turn their parents blind or cause madness. But contrarily to the non-Islamic community they have become human. In the Islamic community it is their father who is the pro-creator. The change in cosmological ideas leads to a change in funeral rites. The spirit of the dead person no longer needs to be led astray, as it leaves to Allah directly.

By connecting the funeral rites with the belief system of the Mafa before and after Islamization, one better understands what changes within funeral rituals and why. Yet it is remarkable that such drastic changes occur within a relatively short period. Besides practical reasons, there are more ideological ones. For the old lady cited below the prospect of Paradise, i.e. the prospect of linearity is the attractive aspect of Islam:

*"I am still doing the sacrifices for my father and mother in the jars called baba and mama*

*Now you see every rainy season I think: "next year I will convert, because you see, by now all my children have converted and I would very much like to live on for ever after and be with them instead of having to die five times and be gone for ever. But then the rainy season passes and the dry season comes and there is always so much work to do. Time flies and I realize another year has passed and I still am doing my sacrifices... Oh well, but I will convert... sometime, maybe next year."*

But she did not yet want to leave her responsibilities for the sacrifices for baba and mama.

*University of Leiden, Pays-Bas*

## BIBLIOGRAPHY

- BAMUNOBA Y.K. & B. ADOUKONOU, 1979. *La mort dans la vie Africaine : la conception de la mort dans la vie africaine*, Paris, Présence Africaine, UNESCO, 335 p.
- BOISSEAU J. & M. SOULA, 1974. *La femme dans sa communauté territoriale clef du cosmos mafa (Cameroun septentrional)*, Paris, C.D.R.C., 3 vol., 811 p.
- GENNEP A. van, 1960. *The Rites of Passage*. London, Routledge & Kegan Paul, 198 p.
- KLASHORST P. van de, 1990 (red.). *Dodendans*, Amsterdam, KIT.
- MARTIN J.Y., 1970. *Les Matakam du Cameroun : essai sur la dynamique d'une société pré-industrielle*, Paris, ORSTOM, 215 p.
- PODLEWSKI A.M., 1990. *Le forgeron : maître des cérémonies de deuil lors des enterrements dans la société traditionnelle Mafa*, Paper Seminar Mega Tchad (Paris, ORSTOM, Septembre 1990).
- SANTEN J. C.M. van, 1989. *Feasts are the wayside inns along the road of life: an analysis of the relation between twins, the number two and women*, Unpubl. paper.
- THOMAS L.V. 1982. *La mort africaine : Idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris, Payot, 272 p.

# LA MORT CHEZ LES DAZA DU NIGER

Catherine BAROIN

## RÉSUMÉ

Les Daza du Niger, pour enterrer leurs morts, se conforment aux préceptes de l'islam adoptés depuis longtemps par toutes les populations pastorales de la zone saharo-sahélienne. Ces rites tranchent, par leur sobriété, avec la richesse de ceux qui s'observent chez les populations animistes du sud du bassin du Tchad. Pour les interpréter, on ne peut que se référer aux grilles classiques d'analyse des rites de passage.

*Mots-clés* : Daza, funérailles, islam, religion.

## ABSTRACT

### DEATH AMONG THE DAZA OF NIGER

To bury their deads, the Daza of Niger follow the islamic rules which were adopted a long time ago by all the pastoral peoples of the saharo-sahelian zone. These sober rites stand in sharp contrast with the very elaborate ones which can be seen among the animistic populations of the southern Chad basin. Their interpretation refers to the classical analysis of rites of passage.

*Keywords* : death, burial, Daza, Niger, Tubu, Islam.

\*

\* \*

L'opposition assez vive qui s'observe, dans le bassin du Tchad, entre les populations du nord, pastorales, nomades et islamisées et celles du sud qui vivent surtout d'agriculture et sont, pour nombre d'entre elles, encore animistes, se retrouve comme on pouvait s'y attendre dans le domaine des rites funéraires. Chez les Daza du Niger, musulmans, éleveurs de bovins et de dromadaires à la limite sud du désert, au nord-ouest du lac Tchad, le hasard me rendit bien vite témoin d'un décès.

5 décembre 1971

Wozina, sœur du chef du campement et mère de sept enfants, a accouché ce matin d'une petite fille. Mais elle est bientôt prise de vertiges et de nausées. Après l'avoir allongée sur le flanc, on lui introduit la tête dans un mortier pour remédier au vertige. Des brins de doum (dōoso) lui serrent le haut des bras, des coudes, les chevilles et le dessous des genoux. A l'aide d'une théière, une voisine lui fait boire tour à tour divers breuvages. D'abord c'est de l'eau de gwor (yi gwor). Il s'agit d'un mélange d'eau (yi) et de gousses pilées d'*Acacia arabica* (gwor) -ces mêmes gousses qui servent à tanner les peaux. Ensuite la malade avale de l'«eau noire» (yi yasko), eau de rinçage des tablettes de bois sur lesquelles ont été écrits des versets du

Coran à l'encre noire, puis de l'«eau blanche» (y i c o w), mélange de petit lait et de farine de mil crue, donné en remède contre les vertiges. La patiente, pour vomir, enfonce ses doigts au fond de sa bouche. On fait brûler auprès d'elle des bois odorants achetés au marché (o l u d e t j a o) dont la fumée répand sous la paillotte une odeur d'encens. Contre les vertiges et les maux de cœur encore, un liquide blanc est versé dans son nez. C'est un mélange de petit lait et de petites graines noires (w o l o) achetées au marché. Son visage est rafraîchi avec de l'eau, puis on lui fait boire un mélange d'eau et de petit lait. Les femmes incessamment la questionnent sur son état.

Quatre lettrés (m a a l l a a) entrent sous la paillotte et prononcent des prières sur la malade en faisant «put ! put !» dans sa direction après chaque phrase, tandis qu'une chèvre est égorgée à l'extérieur. L'une des femmes commence à creuser un trou derrière la malade : en effet, lorsqu'une accouchée souffre de vertiges et de maux de ventre, un remède habituel consiste à la placer dans un trou, assise sur les talons et les mains sur les genoux, puis à la recouvrir de sable jusqu'au cou. Mais Wozina est trop mal en point pour que l'on ait recours à ce traitement. Le trou est abandonné.

Contre les nausées toujours, on lui fait boire de l'eau pimentée, mélange de farine crue, d'eau, de petit lait et de beaucoup de piment. On l'oblige encore à ingurgiter du petit lait, à respirer des parfums. Le Coran est suspendu au-dessus de sa tête et un talisman coranique (m o s k o r) noué dans ses cheveux. Pleines de sollicitude, les femmes font boire à la malade une boisson nouvelle sitôt qu'elle a vomi la précédente. Quatre hommes sont venus prier et beaucoup de femmes sont entrées dans la paillotte. Une grande natte (k o f u r) a été dressée devant le lit pour permettre la présence simultanée de deux lettrés et de leurs belles-mères. La *fatiha* est prononcée. Puis les hommes s'en vont ainsi que la plupart des femmes. Vers minuit je retourne sous ma tente.

A deux heures du matin, nous sommes réveillés par des pleurs et des cris perçants. Ils proviennent d'un groupe de femmes et d'enfants assis à l'entrée de la paillotte de Wozina. Ces cris de mort, aigus, sont abominables. Nous entrons. Il y a beaucoup de femmes et d'hommes à l'intérieur, autour de la mourante. On cherche à fermer ses yeux qui restent ouverts, on passe le doigt sous ses narines pour sentir si elle respire encore, on lui prend les poignets, tâte les tempes, remonte la mâchoire inférieure pour que la bouche ne reste pas ouverte. Après la mort, tous se retirent peu à peu. Je me fais chasser par l'une des trois femmes d'âge mûr qui, seules, restent à l'intérieur avec la morte.

Quelque temps plus tard, l'une de ces trois femmes m'invite à revenir sous la paillotte «car il fait froid dehors». Beaucoup de femmes s'y trouvent déjà. Le corps est allongé par terre le long du lit côté nord, la tête vers le sud (comme plus tard dans la tombe). Il est roulé dans une couverture et recouvert d'un tapis de peaux de chèvres (d e l a y). Seuls les cheveux dépassent. Deux vieilles en défont les tresses. Pour un homme on raserait le crâne. Inlassablement, le corps est massé, les bras et les jambes pliés et dépliés pour éviter leur raidissement. En effet, le corps doit rester souple jusqu'à l'enterrement, qui n'aura lieu qu'en fin de matinée. Contre le

raidissement aussi, du beurre fondu a été versé, à deux reprises, dans le nez de la défunte. Ces opérations sont accompagnées, longtemps, de pleurs et de chants funèbres. Puis le calme se fait peu à peu. La fille aînée de Wozina, qui pleurait toujours au dehors, est ramenée à l'intérieur par une vieille parente qui lui met la main sur la bouche et la gronde : «à quoi bon pleurer ?». La paillotte est remplie de femmes couchées par terre ou sur le lit, souvent avec un enfant en bas âge. Elles y resteront jusqu'au matin tandis que deux vieilles femmes continuent de masser le corps de la morte, de plier et déplier ses membres. Cependant, un homme est parti à cheval vers un campement au sud pour annoncer le décès, tandis qu'un autre à dos de chameau vers le nord accomplissait la même mission. Il importe en effet que l'assistance soit nombreuse à l'enterrement.

A l'aube, un homme de la famille a pris les mesures de la morte avec une corde et s'en est allé avec trois autres hommes creuser la tombe. L'emplacement est choisi de préférence à proximité d'autres tombes. Il peut y avoir autour d'un campement plusieurs sites mortuaires, dans des zones broussailluses, car les branches d'épineux sont utilisées pour recouvrir les tombes en prévention des prédateurs. L'orientation par rapport au campement est indifférente et la distance peut être assez faible. Dans le cas présent elle n'excède pas une centaine de mètres.

L'emplacement retenu est balayé et un rectangle tracé sur le sol, de guère plus d'un mètre de large et de longueur suffisante, en direction nord-sud. Au moyen d'une pelle ce rectangle est creusé sur une profondeur de 50 cm environ, puis un second trou de moindre largeur (35 cm) est creusé au fond du premier sur le côté est. C'est là que viendra loger le cadavre, à une profondeur totale d'un mètre environ. Le sable tiré du trou est versé sur les côtés est et ouest de la tombe. Des branches de bois d'un mètre de longueur sont rassemblées et posées au nord du trou, de même que des tiges fraîches de *gĩĩĩ* (*Panicum turgidum*). Un homme apporte la paille d'une vieille paillotte effondrée et deux femmes déposent sur place leurs canaris d'eau.

Cependant on procède à la toilette mortuaire. Dans un espace intérieur limité, sous la paillotte, par une natte et une couverture, à l'abri des regards, de vieilles femmes font une première toilette mortuaire : au-dessus d'un trou creusé dans le sol de l'habitation, elles lavent à l'eau chaude tout le bas du corps, depuis les hanches. En même temps, un abri provisoire est construit au dehors près de l'entrée de la paillotte, du côté nord-est. Dans cet abri la vieille esclave de la famille qui procèdera à la toilette mortuaire a creusé un trou qu'elle a recouvert de tiges de *gĩĩĩ* (*Panicum turgidum*). Un groupe de femmes est assis près de la paillotte de l'autre côté de l'entrée, au sud-est. Un paravent installé entre elles et le seuil de l'habitation masque les opérations à leurs regards. Les hommes, pour leur part, sont absents à l'exception de deux vieillards qui, près d'une tente voisine, cousent le linceul de percale blanche ainsi que le gant utilisé pour les dernières ablutions.

Les femmes qui président à la première toilette mortuaire enveloppent le corps de son vêtement puis d'une couverture et le portent dans l'abri au dehors. Aussitôt une couverture est abaissée pudiquement sur l'entrée de ce lieu où sont prodigués les derniers soins. Un savon, un canari d'eau chaude,

le linceul et le gant de percale sont introduits dans l'abri. Le gant est noué à la main gauche de la morte pour qu'elle fasse ses ultimes ablutions (lavage du sexe et des fesses) puis il est jeté dans le trou. Le corps est lavé au savon et à l'eau chaude, parfumé, puis revêtu de vêtements propres. La tête est couverte d'un mouchoir de tête noué sous le menton. La dépouille ainsi propre et vêtue est introduite dans le linceul, lequel est roulé dans une natte.

A l'extérieur de l'abri, les hommes fabriquent un brancard de fortune à l'aide de trois poteaux et de cordes. Ils placent dessus une natte rectangulaire préalablement mouillée et apportent cette civière auprès de l'abri. Le corps y est placé. Les hommes prononcent la prière *zeker* puis emportent le cadavre en cortège vers la tombe, suivis de trois femmes portant chacune un canari d'eau. Les autres femmes, qui restent sur place, reprennent alors à grand bruit leurs pleurs et leurs chants funèbres. Dès le départ des hommes, l'abri ayant servi à la toilette mortuaire est démonté.

A quelque distance de la tombe, les hommes posent le corps sur le sol dans le sens nord-sud, la tête vers le sud. Ils s'alignent à son côté, à l'ouest, et prononcent à trois reprises, debout, la prière *jenεεza*. Le corps est ensuite porté près de la tombe, côté est, et introduit au moyen de cordes dans la partie la plus profonde du trou, la tête vers le sud. Les morceaux de bois préalablement rassemblés sont placés latéralement dans la partie la moins creuse de la tombe, formant l'armature d'un toit au-dessus du corps. Cette armature est recouverte des deux nattes, celle dont était enroulé le cadavre et celle qui formait le brancard. Du sable mouillé de l'eau des canaris est versé sur ces nattes, puis les tiges fraîches de *gĩĩi* (*Panicum turgidum*) et la paille grise d'une vieille paillote désaffectée, placées en attente au nord de la tombe, sont disposées par dessus. Ces végétaux, à leur tour, sont couverts de sable mouillé pris du côté est de la tombe, puis de sable sec pris sur le côté ouest.

Le lettré musulman le plus réputé s'accroupit au sud de la tombe tandis que les autres hommes font de même tout autour. Le lettré saisit une hache à deux mains et la passe à son voisin vers l'est, laissant traîner le fer de la hache sur le sable. Passée ainsi de mains en mains, cette première hache fait trois fois le tour de la tombe, suivie d'une seconde. L'objectif de cette opération est de protéger la sépulture des hyènes et des vautours. Dans le même but, cette dernière est recouverte de branchages épineux par trois des assistants tandis que les autres hommes, toujours accroupis, prononcent la *fatiha*. Tous ensuite reviennent au campement où des préparatifs culinaires ont déjà commencé.

Les hommes s'accroupissent en groupe auprès de la tente voisine de l'habitation de la morte. Ils prononcent plusieurs prières puis viennent présenter leurs condoléances aux parents les plus proches de la défunte. La formule consacrée est « *ina ... dina* ». Puis chacun va de son côté. Une très vieille femme, chez la morte, confectionne des boulettes à base de farine de mil crue et d'eau qu'elle donne ou fait porter à chaque femme présente dans le campement. Cette distribution est répétée lors des cérémonies commémoratives ultérieures (*sadaga*). Elle rappelle celle qui se produit à l'occasion des mariages (Baroin 1985 : 314 et 318).

Les visiteurs depuis le matin sont arrivés de plus en plus nombreux. Ils se répartissent par groupes d'hommes ou de femmes entre les diverses tentes du campement. Comme les capacités d'hébergement sont insuffisantes, une tente supplémentaire est montée à leur intention. Regroupés ensemble, les lettrés psalmodient des versets du Coran. Cependant les préparatifs du repas mortuaire vont bon train. La famille de la défunte y pourvoit pour l'essentiel. Une chèvre est égorgée, des beignets de mil (*jogora*) sont préparés ainsi que les plats de mil (*t i i*) habituels. Partout on boit le thé.

En fin d'après-midi un groupe d'hommes repart à cheval vers un campement voisin tandis qu'un petit groupe de femmes venues de plus loin s'approche à dos d'ânes. Les cris de deuil et les chants funèbres reprennent à leur arrivée. A la tombée de la nuit, les hommes sont nombreux à se rassembler pour prier dans l'enclos d'épineux qui tient lieu de mosquée, lequel est vide d'habitude.

Les visiteurs se suivent ainsi, par groupes le plus souvent, pendant cinq jours et les quantités de nourriture préparées pour eux sont énormes. A chaque nouvelle visite, les femmes entonnent brièvement des chants funèbres d'une grande beauté. Mais elles poussent surtout leurs cris rituels de deuil, très aigus, et sinistres à vous glacer les veines. Aussi, à mesure que les uns puis les autres repartent, ces cris se font plus rares et l'atmosphère peu à peu se détend.

Une première cérémonie commémorative (*sadaga*) a lieu en principe le septième jour après la mort. Dans le cas présent, elle est avancée au quatrième jour car le lettré qui préside la prière est pressé de repartir. Un veau est tué, et à nouveau de nombreux plats de mil sont préparés pour les visiteurs, ainsi que des beignets de mil (*jogora*) et des boulettes de farine de mil sucrée (*bololow*) à l'attention des femmes et des enfants. Une troisième cérémonie identique aura lieu quarante jours après la mort, puis une autre un an après le décès.

Lorsque c'est un homme qui meurt la cérémonie est identique mais ce sont des hommes, bien sûr, qui procèdent à la toilette mortuaire. La veuve, en signe de deuil, change de coiffure. Ses deux grosses nattes médianes sont remplacées par une seule, comme dans le cas d'un divorce, les fines nattes latérales qui ceignent d'ordinaire le pourtour de la tête sont défaites et remplacées par d'autres, moins nombreuses et plus grossières. Au bout de quarante jours la veuve reprend la coiffure habituelle des femmes mariées. En principe, elle ne porte aucun bijou d'argent avant son remariage.

Ces rites funéraires sont conformes aux préceptes de l'islam. En effet, le visage du mourant est tourné vers La Mecque, comme plus tard dans la tombe, son corps est lavé, revêtu de vêtements et (ou) d'un linceul, l'enterrement a lieu le jour du décès ou le lendemain, des prières sont dites près de la tombe, la terre n'est pas pressée sur le corps et un repas funéraire est offert (*Encyclopédie de l'Islam*, art. *Djanaza*).

Le rite malékite, qu'observent les Daza du Niger, précise qu'il faut laver le cadavre un nombre de fois impair et l'envelopper dans un nombre impair de vêtements. Il n'est pas certain, sur ce point, que la règle ait été respectée. Il



convient aussi, selon ce rite, de parfumer le mort (ce qui a été fait) et de le placer dans la tombe sur son côté droit, le visage tourné vers La Mecque, ce qui revient ici à placer la tête vers le sud. Telle est bien l'orientation adoptée. Les funérailles daza ne s'écartent du rite malékite que sur un seul point notable, celui des cris et lamentations qui sont en principe interdits (*La Risala*, chap. 20). Chez les Aza de la même région, où j'eus l'occasion d'assister à plusieurs enterrements, les chants de deuil et pleurs rituels n'ont pas toujours cours. Il est vrai que l'influence des lettrés musulmans est chez eux plus forte que chez leurs anciens maîtres daza. La réticence des lettrés envers ces pratiques traditionnelles s'oppose à l'attitude plus conservatrice des femmes qui continuent, malgré cette désapprobation, à entonner pour quelques minutes leurs chants funèbres lorsqu'elles arrivent en visite de condoléances.

La conformité des rites funéraires daza avec l'islam n'est pas surprenante, puisque ces pasteurs sont islamisés depuis plusieurs décennies. Cependant, lors de ces observations en 1972, les règles de l'islam n'étaient pas toutes observées avec la même rigueur. Notamment, l'obligation de la prière était encore assez peu respectée par les femmes.

Lorsqu'un groupe ethnique de culture non arabe se convertit à l'islam, les rites funéraires musulmans bien évidemment tendent à supplanter les coutumes antérieures. Celles-ci résistent de façon variable selon les cas. On observe parfois une «volonté de démarcation des conceptions d'inhumation islamiques», comme le note A. Holl dans les petites cités de la plaine au sud du lac Tchad à la période dite «islamique» (XVe-XIXe siècles) (Holl 1990 : 28). Dans le cas des Teda-Daza (qu'on appelle aussi Toubou), les coutumes qui prévalaient avant l'islam sont tombées dans l'oubli. Elles ont été, semble-t-il, très rapidement gommées par cette nouvelle religion. De façon très significative, Jean Chapelle écrivait à cet égard en 1957 :

*"Si, pour ce qui touche à la vie, les Toubou ne suivent que de loin les règles de la loi musulmane, il n'en est pas de même pour la mort..."*

*"Le mort appartient à Dieu et à l'Islam, et si ceux qui l'ensevelissent s'écartent parfois des règles, c'est par ignorance. Les plus pieux, les plus instruits dans la religion prennent possession du cadavre" (1957 : 300).*

Les éléments de comparaison disponibles, pour l'ensemble ethnique toubou en général, corroborent cette hypothèse. La conformité des rites funéraires à l'islam paraît aussi générale qu'ancienne chez ces pasteurs saharo-sahéliens. Les premières observations sur ce sujet nous sont fournies par Charles et Marguerite Le Cœur, à propos des Tédas du Tibesti en 1934 (Le Cœur 1950 : 166-167 et 202 ; Le Cœur 1955 : 199-200). Les pratiques funéraires décrites par ces auteurs ne diffèrent guère de celles relatées ci-dessus, qui furent observées beaucoup plus au sud, chez les Daza du Niger, presque quarante ans plus tard. Il n'est pas jusqu'à la formule d'expression du deuil qui ne soit identique : les visiteurs daza qui présentent leurs condoléances disent «ina...dina» tandis que selon Charles Le Cœur, au Tibesti, «on quitte la tombe en disant : yina dina» (Le Cœur 1950 : 167). Le sens précis de cette expression n'a pas été relevé. Il ne semble pas qu'elle soit empruntée à l'arabe, langue aussi ignorée des Tédas que des Daza.

Les Toubou ne sont pas la seule population saharo-sahélienne à avoir adopté d'emblée les pratiques funéraires musulmanes. Il en est de même des Touaregs, voisins occidentaux des Toubou et musulmans comme eux (Bernus 1981 : 147). Les sédentaires des oasis, tels les Kanuri de Fachi, sont dans le même cas (Fuchs 1989 : 272-277). Dans toute cette vaste région, l'islam a imposé ses rites mortuaires depuis longtemps. Au Wadaï, par exemple, ils étaient déjà respectés lors du passage de Nachtigal en 1873 (Nachtigal 1971 (4) : 194-195).

Par contre, dès qu'on sort du monde islamisé, dans le temps (voir les données de l'archéologie) ou l'espace (au sud du lac Tchad), les rites funéraires sont très différents ainsi qu'en attestent de nombreuses communications du séminaire Méga-Tchad sur «La Mort dans le bassin du lac Tchad» publiées ici (voir textes de David, Dumas-Champion, Jouaux, Paris, van Beek, van Santen, Sterner) ou des travaux antérieurs des mêmes auteurs, pour ne citer qu'eux (*cf.* bibliographie).

Penchons-nous pour finir sur l'interprétation que l'on peut donner des rites mortuaires islamiques tels qu'ils sont pratiqués par les Daza. La mort étant un passage par excellence, les rites mortuaires sont des rites de passage et leur interprétation suit la grille de van Gennep, complétée (pour ce qui concerne la mort) par L.V. Thomas dans son ouvrage *Rites de mort : pour la paix des vivants* (1985). Les rites funéraires islamiques (et daza) comportent donc les trois stades distingués par van Gennep dans tout rite de passage : séparation, marge, puis intégration.

Au stade de la séparation s'opère une sorte de maternage du mort : veillée mortuaire et toilette. Mais ce maternage n'a pour but que de mieux se séparer du défunt. Ainsi la toilette mortuaire a-t-elle pour objectif d'éliminer la saleté de la mort. Il s'agit de «rites purificateurs qui recouvrent des conduites d'évitement pour se protéger de la contagion de la mort» (Thomas 1985 : 126).

Le deuxième stade, celui de la mise en marge du mort, vise à le congédier de la communauté des vivants. Selon le schéma général, ce deuxième stade comprend en principe des rites de réclusion, des interdits et des sacrifices. Dans la cérémonie daza, l'aspect sacrificiel est le plus manifeste. Les sacrifices successifs, accompagnés de repas mortuaires pour les visiteurs qui viennent présenter leurs condoléances, permettent une «revitalisation collective compensatoire» (Thomas 1985 : 127) des survivants. La théâtralisation des émotions (chants et cris rituels de deuil) canalise les angoisses devant la mort et, par là, les allège. Aussi les manifestations spontanées non ritualisées de douleur sont-elles rapidement interdites : la fille de Wozina se fait gronder parce qu'elle pleure trop longtemps sa mère. Les rites de réclusion, dans le rituel daza, sont peu marqués. Le veuf doit simplement porter un turban, et la veuve adopte jusqu'à la levée de deuil une coiffure particulière. Le seul interdit mentionné ci-dessus porte sur les bijoux d'argent de la veuve. Mais il en existe d'autres qui n'ont pas été explicités tant ils sont évidents : aucune réjouissance ne peut avoir lieu dans

le campement frappé d'un décès, jusqu'à la levée du deuil. Les danses de jeunes filles n'auront pas cours et aucun mariage, bien entendu, ne sera célébré pendant cette période.

Enfin, la cérémonie commémorative qui prend place quarante jours après l'enterrement, à la suite de laquelle la veuve reprend sa coiffure habituelle, correspond à la phase finale des rites de passage, celle de l'intégration qui permet à chacun de retrouver sa place. Cette cérémonie est répétée un an plus tard, pour la dernière fois. La phase d'intégration s'opère donc dans le cas des rites mortuaires musulmans en plusieurs étapes.

En bref, il apparaît donc que les Daza du Niger, pour enterrer leurs morts, se conforment aux préceptes de l'islam adoptés depuis longtemps par toutes les populations pastorales de la zone saharo-sahélienne. Ces rites tranchent par leur sobriété avec la richesse de ceux qui s'observent chez les populations animistes du sud du bassin du Tchad. Pour les interpréter, on ne peut que se référer aux grilles classiques d'analyse des rites de passage.

CNRS, UPR 311, Meudon, France

#### BIBLIOGRAPHIE

- BERNUS E., 1981. *Touaregs nigériens : unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*, Paris, ORSTOM (Mémoire de l'ORSTOM n° 94), 507 p.
- CHAPELLE J., 1957. *Nomades noirs du Sahara*, Paris, Plon, (réédition L'Harmattan, 1982), 459 p.
- DUMAS-CHAMPION F., 1989. "Le mort circoncis (Haute-Bénoué, Cameroun/Nigeria)", *Le deuil et ses rites*, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 9 : 33-73. *Encyclopédie de l'Islam 1960-1993*. Nouvelle édition, Leyde, Brill et Paris, Max Besson, 8 vol.
- FUCHS P., 1989. *Fachi, Sahara-Stadt der Kanuri*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, *Studien zur Kulturkunde* 90, 405 p.
- HOLL A., 1990. "Variabilité mortuaire et transformations culturelles dans la plaine péritchadienne", *Relations interethniques et culture matérielle dans le bassin du lac Tchad, Actes du IIIème Colloque Méga-Tchad, Paris, ORSTOM, (11-12 septembre 1986)*. Paris : ORSTOM : 13-31.
- LE CŒUR Ch., 1950. *Dictionnaire ethnographique téda*, Paris, Larose (Mémoire de l'Institut Français d'Afrique Noire, 9), 143 p.
- LE CŒUR Ch. et M., 1955. *Grammaire et textes téda-daza*, Paris, Larose (Mémoire de l'Institut Français d'Afrique Noire, 46), 394 p.
- NACHTIGAL G., 1971. *Sahara and Sudan*, vol. IV, *Wadaï and Darfur*, traduit par A.G.B. Fisher et H.J. Fisher, London, Hurst & Co.
- La Risâla. Epître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite malikite*, par Ibn Abi Zayd Al-Qayrawani, traduction française par Léon Bercher, Alger, Editions populaires de l'armée, 6ème édition, 1975, 371 p.
- PARIS F., 1990. "Tombes d'Iwelen (Niger-Aïr)", *Journal des Africanistes*, 60, 1 : 47-74.
- THOMAS, L.V., 1985. *Rites de mort : pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 294 p.

# MALADIE, MORT ET FUNÉRAILLES DANS LA SOCIÉTÉ LÉLÉ (TCHAD, TANDJILÉ)\*

Martine GARRIGUES-CRESSWELL

## RÉSUMÉ

Les causes imputées aux maladies renseignent sur la conception qu'ont les Lélé de la mort. Si certaines maladies considérées comme naturelles peuvent être traitées grâce à la pharmacopée locale, d'autres venant sanctionner une infraction aux règles de la vie collective exigent pour leur guérison des rituels de réparation. Quant aux maladies qui sont le résultat d'une action de sorcellerie elle entraînent fréquemment la mort. Les rituels funéraires et de levée de deuil sont l'occasion pour cette société d'une mise en scène de ses tensions et conflits latents qui ne peuvent s'exprimer dans la vie quotidienne.

*Mots-clés* : maladie, croyances, esprit, sorcellerie, rite funéraire, levée de deuil, société lélé, sud-Tchad.

## ABSTRACT

### ILLNESS, DEATH AND FUNERALS IN LELE SOCIETY (CHAD, TANDJILE)

The causes ascribed to illness disclose the concepts the Lele entertain on death. Although certain sicknesses considered as natural can be treated with the local pharmacopœia, others which occur as penalties for breaking the rules for living together must be cured by rituals of atonement. Diseases which result from sorcery frequently lead to death. Rituals for funerals and for ending the period of mourning give this society the opportunity for publicly staging the latent stresses and disputes which cannot be openly referred to in daily life.

*Keywords* : disease, belief, spirit, sorcery, funeral rite, lifting of mourning, Lele society, southern Chad.

\*

\* \*

kūmnō le ciel, était autrefois tout proche de la terre, le mil poussait spontanément et en abondance et les hommes le moissonnaient à volonté. Mais un jour une femme levant son pilon cogna le ciel et s'en plaignit. Alors kūmnō se fâcha, s'éloigna définitivement de la terre et se désintéressa des humains. Les hommes durent alors cultiver et travailler laborieusement pour se nourrir. Au moment de s'éloigner kūmnō se tourna une dernière fois vers les hommes et leur dit : "choisissez qui de la lune ou des hommes devra

---

\* Les données de terrain ont été recueillies au cours de plusieurs missions CNRS au Tchad entre 1967 et 1972.

mourir et disparaître à jamais". Comme les hommes étaient divisés dans leur avis, *kūmnō* demanda au caméléon et au lézard de les départager par une course : il désigna le caméléon comme porte-parole de ceux qui choisissaient la disparition définitive de la lune tandis que le lézard serait l'interprète de ceux qui condamnaient les hommes à une mort sans retour. La parole seule du premier arrivé serait entendue. Au petit matin les hommes se saisirent du lézard et l'attachèrent tandis que le caméléon partait porter leur message. Le soir venu, pensant que le caméléon avait atteint *kūmnō* depuis longtemps, ils libérèrent le lézard mais ce dernier, rapide, dépassa le caméléon et se présenta le premier devant *kūmnō*. C'est pourquoi les hommes meurent et disparaissent à jamais tandis que la lune meurt et réapparaît.

Si ce mythe lélé<sup>1</sup> exprime la condition humaine dans sa généralité - obligation de travailler péniblement pour se nourrir et mort inéluctable - c'est à travers une analyse de l'origine des maladies et de l'explication des décès qu'apparaissent plus nettement les croyances lélé concernant la mort. Après avoir brièvement présenté la société lélé (Garrigues 1974), j'analyserai les causes attribuées aux maladies avant d'aborder les rites funéraires proprement dits.

Agriculteurs sur brûlis, les Lélé sont organisés en groupes locaux exogames de filiation agnatique, l'idéal étant de faire coïncider clan et village même si des contraintes écologiques ou historiques obligent à des ajustements. Les pratiques matrimoniales viennent rappeler l'idéal, interdisant le mariage entre les membres de villages dispersés issus de l'éclatement géographique d'un clan, ou encore instaurant une parenté fictive et interdisant le mariage entre lignages issus de clans distincts résidant dans une même communauté. Un village abrite alors les hommes d'un clan ainsi que ses filles avant leur mariage, tandis que les épouses sont issues d'autres clans, venues d'autres villages. Elles sont ainsi étrangères au groupe de parenté local et ce trait apparaîtra clairement à l'occasion des rites funéraires. Société lignagère non segmentaire, les Lélé ne connaissent aucune forme traditionnelle de chefferie. Le pouvoir y est pour chaque village partagé entre le conseil des anciens et les détenteurs de charges, à la fois économiques et rituelles, qui sont également réparties entre les différents lignages composant le clan. Les unités domestiques constituées de familles conjugales, éventuellement polygynes, ont libre accès aux moyens de production. Le fait que la seule force de travail utilisée soit la force humaine assure en l'absence de toute forme de travail salarié une relative égalité économique entre les différentes familles conjugales. Si cette société n'ignore ni les différences de statut liées à l'âge, ni celles liées au sexe, elle paraît néanmoins se caractériser par une assez nette homogénéité.

Que nous dit d'elle-même cette société à travers sa conception de la maladie et de la mort ? Précisons tout de suite que la maladie au sens occidental du terme appartient pour les Lélé comme pour de nombreuses

<sup>1</sup> Différentes versions de ce mythe se rencontrent dans d'autres sociétés africaines (Thomas 1982).

sociétés (Pouillon 1975 : 82) à un ensemble beaucoup plus vaste comprenant tout autant la malchance, le désordre, les mauvaises récoltes ou les échecs répétés dans quelque domaine que ce soit, c'est-à-dire tout ce qui relève de l'accident, du négatif et vient troubler le déroulement de l'année ou du cycle de vie individuel.

Quatre causes principales ou plus exactement quatre groupes de causes sont susceptibles d'altérer aussi bien la santé d'un individu que sa réussite. En premier lieu, le mal peut être provoqué par des causes naturelles. Il se manifeste alors par des symptômes extérieurement visibles (boutons, toux, vomissement, dysenterie, gonflement...) et relève toujours d'une thérapeutique par les plantes, connue de tous, ou éventuellement, dans les cas graves, d'une consultation à l'hôpital. A cette même catégorie se rattachent pour les Lélé fractures, brûlures et piqûres de serpent.

D'autres maladies apparaissent comme une réponse à un acte socialement répréhensible. Cette réponse est rarement immédiate, et la maladie peut très bien ne survenir que plusieurs mois, voire plusieurs années, plus tard, de même qu'elle peut ne pas frapper directement le coupable mais un membre quelconque de ses proches parents<sup>1</sup>. Il est alors nécessaire de consulter un devin pour, d'une part, retrouver ce qui a pu causer la maladie ou le désordre présent et, d'autre part, connaître le remède approprié, réparation plus que médecine. Les causes les plus fréquentes sont *kōlō*, la parole, terme ayant ici la connotation de dispute et, plus précisément, de querelle entre frères, entre membres du même clan ; *kūsīyō*, la terre, symbole de la solidarité clanique qui châtie ceux qui ont refusé ou omis de partager avec leurs frères le gibier chassé, la bière préparée, la chèvre apportée par un gendre ; *gāgī* l'échange inégal : il peut être dangereux de donner plus qu'on ne reçoit ; *būmā*, revenir sur sa parole, punira celui qui s'est emporté et s'est momentanément brouillé avec son conjoint pour finalement se réconcilier ; *tōnyō*, l'inceste, entendu au sens de toute relation sexuelle entre un homme et une femme d'un même clan ou encore *gūbā* toute relation adultérine, sont susceptibles des années plus tard et même non découverts de provoquer une maladie. Enfin, une malédiction, *kāyā tēgē*, prononcée par un parent en réaction à une conduite répréhensible pourra avoir la même conséquence. Le devin consulté possédant une connaissance sociologique approfondie du village, assisté de quelques anciens et appuyant ses dires sur les baguettes divinatoires selon une technique très proche de celle décrite par Adler et Zempleni (1972) pour les Mundang, dévoile la cause du mal -sans avoir à préciser le nom de son responsable- et indique la manière de rétablir l'ordre. La réparation consiste le plus souvent en une offrande de poulet étranglé rituellement et de bière de mil qui seront consommés collectivement dans les conditions fixées par le devin.

Une troisième classe de maladies trouve son origine dans l'action des *kīlā*, terme imparfaitement traduit par le mot esprit. Nous avons déjà vu que les Lélé croient en l'existence d'un être suprême, *kūmnō*. Cet être a créé

<sup>1</sup> A rapprocher des concepts psychanalytiques de culpabilité différée et de responsabilité de participation.

le monde ou, plus exactement, a créé une multitude de boules à partir desquelles son serviteur *gūnyē*, l'araignée, personnage doué de qualités à la fois divines, animales et humaines, sorte de fripon divin, a façonné les divers éléments constituant le monde, traçant les rivières, ouvrant les yeux et les bouches des hommes... Mais depuis sa dispute avec la femme, *kūmnō* s'est éloigné et n'intervient plus, sinon de manière extrêmement rare, dans la vie des humains. Par contre il existe une infinité d'esprits qui agissent de manière bénéfique ou maléfique, positive ou négative par des actions qui leur sont propres. En effet tout être, animal, végétal ou minéral, se compose d'une apparence extérieure, *kūsī*, son corps, et d'un double, *tūnèy*, son ombre, qui mène une existence autonome. Lorsque le double d'un animal, d'une plante ou de tout autre objet devient agissant sur le monde des humains, alors il devient *kīlā*. Ainsi n'est-il pas possible de donner une liste exhaustive des *kīlā*, leur inventaire variant d'un village à un autre, d'un individu à un autre, d'un moment à un autre. Toute entité est un *kīlā* en puissance, puisque sont *kīlā* à un moment donné les êtres et les choses jugés efficaces dans l'univers des humains. Lors de l'enquête dans le village de Kaselem Mbaymu une vingtaine d'esprits étaient évoqués parmi lesquels des éléments naturels (le feu, l'eau, le vent, les étoiles, la forêt), des animaux sauvages (lion, hyène, singe, caméléon), des arbres protégés comme le caillédrot, des plantes cultivées (concombre ou tel sorgho particulier), des objets de la vie quotidienne (calebasse, tabouret, lance, coussinet de feuilles utilisé par les femmes pour le portage), ou encore l'esprit de l'habitation (prise dans son ensemble), l'esprit de la forge ou l'esprit du deuil (veuvage). Chaque esprit est représenté par un signe, *kāsīrē*, d'un terme qui englobe un vaste champ sémantique puisqu'il s'applique aux remèdes et aux poisons, aux fragments d'objets, végétaux ou os d'animaux censés représenter les esprits ou, enfin, à la parole elle-même qui par le simple fait d'être prononcée peut devenir agissante. *kāsīrē* désigne tout cet ensemble caractérisé par la notion d'efficacité. Certaines personnes, hommes ou femmes, entretiennent une relation privilégiée avec un ou plusieurs *kīlā* qui leur assurent protection et dont ils sont dits être les spécialistes sans que cela implique nécessairement des phénomènes de possession<sup>1</sup>. Cette relation s'instaure à la suite d'un rêve ou d'un événement particulier de la vie au cours duquel s'est manifesté le *kīlā* prenant alors l'aspect d'un être humain. Transmise en ligne agnatique elle peut aussi être acquise auprès d'un oncle maternel. Enfin, les esprits protecteurs de la forge, de la poterie ou du deuil sont communs respectivement aux forgerons, potières ou veufs en raison de leur statut. Protecteur pour celui qui en a hérité, ou l'a choisi, l'esprit va le défendre en attaquant et rendant malade toute personne qui tenterait de lui nuire en prenant les récoltes de son champ, en s'appropriant un de ses objets personnels ou en lui volant sa femme... Les symptômes présentés par la maladie sont particuliers à un *kīlā*, plus rarement à deux. Par exemple, la forêt ou le caillédrot provoquent des crises de folie, le lion et l'hyène amènent des rhumatismes, le caméléon cause des déshydratations, l'eau est à

<sup>1</sup> Certaines femmes sont dites possédées par les esprits - ceux-ci étant alors non spécifiés - ce qui leur confère, à titre individuel, des capacités de divination.

l'origine de dysenteries tandis que le concombre bloque les accouchements ou que l'esprit de la forge rend stérile. Puisque les *kīlā* se manifestent par des symptômes qui leur sont propres, le devin appelé en consultation identifie assez facilement l'esprit à l'origine du mal même s'il est plus délicat de déceler l'action qui a offensé cet esprit ou son protégé. La thérapeutique énoncée par le devin consiste le plus souvent à remettre au spécialiste de l'esprit un poulet qu'il sacrifiera à ce dernier. Il apparaît clairement que les esprits interviennent uniquement pour sanctionner des infractions et le proverbe ne dit-il pas *kīlā nē bāyndī Dé gā* : "un esprit ne peut-il pas attaquer son maître ?" (si la conduite de ce dernier mérite un châtement). Enfin, un accusé peut, pour prouver son innocence, demander à prêter serment, *wālē kū sī*, couper son corps, sur l'esprit d'une plante ou d'un objet que lui même choisira. L'esprit punit alors le parjure. Les serments toujours très utilisés au moment de mon enquête et faisant même partie de la justice d'Etat telle qu'elle était pratiquée dans la sous-préfecture de Kelo se faisaient fréquemment soit sur *kō jō kūmnō*, les hoes de *kūmnō*, fers de houe de grande taille que les paysans lélé trouvent parfois dans leurs champs, témoins des anciens occupants du sol, et auxquels ils attribuent une origine divine ; soit sur *tūmādū*, la mort, ce même terme désignant aussi le cadavre et la terre de la sépulture ; soit sur *kāmā*, l'eau. Alors que je me trouvais à Kaselem, deux noyades sont survenues dans la Tandjilé qui coule dans la partie sud du pays lélé. Après la première réaction de stupéfaction provoquée par l'accident, dont la nouvelle circulait de village en village, on s'efforça de retrouver une circonstance de la vie des noyés où ils auraient pu être amenés à prêter serment sur l'esprit de l'eau pour proclamer leur innocence. La mort par noyade prouvait leur culpabilité, car il est bien évident que si *kīlā kāmā*, l'esprit de l'eau, ou si tout autre *kīlā* saisit une personne et la tue, ce n'est en aucun cas en tant qu'esprit malveillant et maléfique, mais en tant que régulateur social, en tant que justicier. Effectivement au bout de quelques jours une "histoire", accusation d'adultère dans un cas, de vol dans l'autre, dont nul ne parlait auparavant et qui serait remontée à plusieurs mois circula dans le village pour expliquer l'événement, le rendre cohérent, et cette "histoire" devint bien vite la seule "vérité" reconnue.

Enfin, l'oubli des devoirs rituels envers les ancêtres défunts, *kīlā pānyé*, peut être rapproché de cet ensemble car bien que les devoirs ne soient pas explicitement formulés et que le culte des ancêtres semble très discret dans cette société à faible profondeur généalogique, cette négligence est souvent dénoncée par les devins qui y voient la cause de certaines maladies aux symptômes assez imprécis.

Les maladies "naturelles" sont soignées et le plus souvent guéries grâce à la pharmacopée locale. Celles causées par une infraction aux règles de la vie sociale ou par les esprits, identifiées à temps, disparaissent aisément grâce à des rituels de réparation ou à l'intervention des spécialistes des *kīlā* et il est extrêmement rare qu'elles entraînent la mort.



La dernière cause de maladie met en scène des troubles beaucoup plus foudroyants et difficiles à guérir. Ils ont pour origine les pratiques de sorcellerie qui provoquent une mort rapide.

La terminologie lélé distingue trois types d'individus se livrant secrètement à des pratiques destinées à nuire: le *bāy gō kāsīrē*, le *sāmá* et le *gì jàngá*. Le premier est un spécialiste des poisons qui mêle la poudre de plantes vénéneuses à la nourriture de son ennemi ; le *sāmá*, qui a acheté la connaissance des techniques magiques à un autre *sāmá*, jette des sorts, s'empare la nuit de l'ombre des hommes pour les attraper et les tuer, ou encore est supposé se transformer en serpent pour aller voler des pieds de mil et les repiquer dans ses propres champs. Cette croyance est très révélatrice de l'effort incessant de cette société pour maintenir une égalité économique entre ses membres et limiter toute tendance à la différenciation : le risque de se voir soupçonné de sorcellerie vient freiner les initiatives individuelles. Enfin, la qualité de *gì jàngá* ne s'obtient pas par apprentissage, on naît *gì jàngá*, et ce caractère dans cette société franchement patrilinéaire est transmis en ligne utérine. La distinction *sāmá/gì jàngá* correspond précisément à l'opposition développée par E.E. Evans-Pritchard (1937) à propos des Azande entre *sorcery* et *witchcraft*. Les enfants, garçons et filles, d'une femme *gì jàngá* héritent obligatoirement ses pouvoirs lesquels sont inscrits physiologiquement : les entrailles d'un *gì jàngá* jaillissent comme des serpents lorsqu'on ouvre son ventre après sa mort. Leur activité consiste essentiellement à attraper le *tūnēy*, l'ombre, le double des gens pour le dévorer. Pendant le sommeil, et également pendant les moments de vie au ralenti, l'ombre d'un individu peut quitter son corps pour aller vagabonder et vivre une existence indépendante, devenant ainsi une proie facile pour les *gì jàngá*. L'homme, la femme ou l'enfant, attrapé par un *gì jàngá* maigrira et dépérira sans cause apparente, attiré par une mort inéluctable. Soulignons enfin qu'un *gì jàngá* peut être poussé à agir sans qu'il le veuille par la seule force des dons qu'il possède et parfois même sans en être conscient. On est d'abord *gì jàngá* dans le regard des autres.

Si aucune thérapeutique ne s'est révélée efficace dans le traitement d'une maladie, si le malade qui ne présente aucun symptôme clair continue à s'affaiblir et meurt, comment découvre-t-on alors le responsable de cette mort ? Parfois un rêve éclaire sur l'identité de l'agresseur, ou bien les proches parents du malade ou du défunt font appel à un détecteur de sorcier, *jàlgá*, issu d'un clan différent de celui du malade. Celui-là est fils d'une femme *gì jàngá* : si une femme accusée de sorcellerie est reconnue coupable, ses enfants qui ont forcément hérité ses pouvoirs risquent à leur tour d'être soupçonnés et vont donc tenter de prouver leur innocence et leur bonne volonté en recherchant et dénonçant les autres *gì jàngá* de manière à les mettre hors d'état de nuire. Ou encore, après un décès considéré comme suspect, lors des rituels funéraires juste avant que le corps ne soit mis en terre, quatre hommes du même clan que le défunt courent à travers le village en portant le corps qui dirige leurs pas et les entraînera jusqu'au grenier de l'homme ou devant le foyer de la femme responsable de sa mort, désignant

ainsi aux yeux de tous le coupable. Enfin, autrefois, différentes ordalies maintenant interdites étaient couramment pratiquées. Elles consistaient à se jeter du sommet d'un arbre sans aucun dommage pour les innocents ou encore à absorber diverses décoctions supposées nocives uniquement pour les coupables. Aujourd'hui seuls les serments sont pratiqués lorsque l'accusé proclame son innocence.

De nombreuses affaires de sorcellerie pour la plupart du type *gì jàngá* ont été rapportées par les habitants du village, concernant des événements récents et ces croyances demeuraient fortes, bien qu'il soit devenu à la fois inutile et dangereux de chercher à connaître le nom des *gì jàngá*, la présence de l'Etat interdisant leur mise à mort. Autrefois ceux-ci étaient entraînés à l'écart du village et exécutés. Avant de les enterrer on ouvrait leur ventre afin de vérifier que leurs entrailles jaillissaient, preuve de leur culpabilité. En cas contraire, les frères de cette victime étaient fondés à porter plainte pour meurtre et à se venger.

Il m'a paru intéressant de confronter cet ensemble de croyances concernant la maladie et les explications données aux différents décès répertoriés dans les généalogies.

Causes imputées aux décès	Hommes	Femmes	Hommes et Femmes
guerre	13	1	14
maladie organique	17	18	35
piqûre de serpent	5	5	10
poison	2	3	5
<i>gì jàngá</i> ( <i>witchcraft</i> )	83	55	138
meurtre	3	4	7
suicide	1	2	3
	-----	-----	-----
Total	124	88	212

L'enquête portant sur des personnes appartenant au village de Kaselem Mbaymu ne prétend aucunement à l'exhaustivité : d'une part, nombre d'enfants ou d'adolescents décédés sans descendance sont passés sous silence, d'autre part, dans cette société patrilinéaire et virilocale les femmes sont souvent oubliées dans les généalogies. C'est ainsi que sur les 212 décès ainsi répertoriés sur trois générations, 124 concernent des hommes et seulement 88 des femmes. En dépit de ces lacunes, on est frappé de constater tout d'abord qu'aucune de ces morts n'est restée sans explication. Par ailleurs, si un quart des décès furent la conséquence de guerres, de bagarres, de piqûres de serpent ou bien furent imputés à des maladies aux causes purement organiques, près de trois quarts d'entre eux furent considérés comme le résultat d'une action maléfique de *gì jàngá*. Quant aux sept meurtres, deux d'entre eux résultèrent d'une bagarre, quatre concernèrent des personnes accusées de sorcellerie et tuées pour leurs agissements par les membres du clan de la victime (les deux hommes étaient nés à Kaselem, les deux femmes

étaient des alliées), enfin un enfant de trois ans fut tué par sa mère qui, accusée elle-même de sorcellerie, essaya ainsi dans un acte de désespoir de prouver son innocence en montrant que son enfant ne possédait aucun des signes qui marquent un sorcier.

Enfin, et cela est tout à fait frappant, remarquons que les deux causes de maladie qui apparaissent le plus fréquemment dans les consultations divinatoires, à savoir les infractions aux règles de la vie sociale et les sanctions infligées par les esprits, ne se retrouvent pas dans le recensement des décès. Le mal dans ce cas peut être guéri, le désordre n'est que momentané, l'équilibre peut être rétabli. A la société d'être vigilante et à chacun de ses membres d'en partager la responsabilité. Par contre si la mort survient, alors ce sont d'autres mécanismes à la fois de défense et de remise en ordre qui sont nécessaires et c'est précisément aux rites funéraires qu'il revient de remplir ce rôle.

Je décrirai ici les funérailles de l'homme ou de la femme qui peuvent être qualifiés de "bons morts" pour reprendre l'expression de Thomas (1982) qui les oppose aux "mauvais morts" (femme enceinte, suicidé, jumeau, etc.) lesquels ne sont pas dignes de véritables funérailles, et nous essayerons de comprendre la place qu'elles occupent dans la vie sociale.

On se souvient que les femmes sont étrangères au groupe local. Aussitôt qu'une femme meurt, on prévient au plus vite ses "frères" qui viennent chercher le corps, lequel sera sorti par une ouverture ménagée en déchirant la palissade de vannerie de l'enclos. Ils le ramèneront en courant dans leur village qui peut être distant de plusieurs dizaines de kilomètres pour qu'elle y soit enterrée. Ni son mari, ni aucun membre du clan de ce dernier n'assiste aux funérailles. Ce point excepté, le rituel diffère peu pour un homme ou pour une femme.

Après avoir été lavé, l'homme est habillé d'une peau de cabri neuve tandis que la femme est ceinte d'une large rangée de perles autour des hanches qui maintient un cache-sexe fait d'une touffe de *jémèdí* (*Combretum hypopilinum*)<sup>1</sup>. Une calebasse placée sur le visage ferme les ouvertures des yeux, des narines et de la bouche. Le corps était, paraît-il, autrefois placé en position fléchie, jambes et bras repliés sous le menton, étendu sur le côté gauche pour un homme (afin que son bras droit soit en haut), sur le côté droit pour une femme (afin que son bras gauche soit en haut) - le droit et le gauche étant associés respectivement à l'homme et à la femme. Il était enroulé dans une natte ou parfois dans une peau de bœuf, *kīlābā tūmādū*, dernière prestation versée au beau-père par ses gendres qui devaient se la procurer auprès des éleveurs Musey ou Masa puisque les Lélé ne pratiquent pas l'élevage bovin. Le corps est actuellement enveloppé dans un drap blanc acheté dans les boutiques de Kelo, en position allongée, et l'ultime prestation matrimoniale versée aux frères du défunt comporte un cheval, des cabris ou de l'argent. Tandis que les cris annonçant la mort retentissent dans le village deux hommes se rendent chez le maître de terre qui a la garde des tambours funéraires. Ceux-ci se composent de deux

<sup>1</sup> Les identifications botaniques ont été faites par Jean Pierre Lebrun.

tambours verticaux, *gāngú bā* et *gāngú tāmā*, respectivement mâle et femelle, qui sont frappés à mains nues et d'un tambour horizontal *bīlīm*, frappé avec des baguettes. Ces trois instruments sont joués par les hommes et sont indispensables au déroulement des funérailles. Quelques femmes les accompagnent utilisant des calebasses, *dangá*, raclées sur des morceaux de bois, ou évidées et remplies de graines pour constituer des hochets, *kōjō* *kōjō*, ou encore aménagées en trompes, *hūndú*. Peu à peu tous les villageois se réunissent à l'ombre de l'arbre du défunt, situé près de son enclos familial, là où il avait coutume de se tenir avec ses amis de son vivant. Le mort est placé à l'ombre de cet arbre, couché sur un lit de branchages soutenu par quatre pieux fourchus, la tête à l'ouest. Sont présentes ses femmes assises sur le lit à côté de leur mari défunt, puis tout autour ses fils forment un cercle, accompagnés des hommes et femmes du village. La glaise sur le visage et sur le corps, les colliers et ceintures de corde tressée sont signes de deuil. La veillée mortuaire dure toute la soirée, la nuit entière et la journée suivante. Les épouses du défunt ne quittent pas le lit sur lequel est placé leur mari, elles agitent des branches de *gōlèdī* (*Burkea africana*), plante associée à la mort et montrent les signes d'une profonde affliction. Les pleurs et lamentations des femmes sont entrecoupés de longs cris stridents. L'assistance danse et chante au son des tambours sans interruption durant toute la nuit et la journée suivante. Les uns tiennent des lances et des boucliers, d'autres des couteaux de jet rendant un dernier hommage aux qualités de guerrier et de chasseur du défunt tandis que d'autres encore se saisissent de houes, de calebasses et de paniers témoignant que le défunt était un bon cultivateur. Les paroles des chants au cours desquels alternent solistes et chœurs sont improvisées sur des thèmes donnés, exaltant la bravoure et les exploits du défunt, portant des accusations contre ses femmes jugées responsables de sa mort. Les danseurs hommes et femmes miment la guerre, la chasse, les travaux des champs et les femmes en cette unique occasion peuvent elles-mêmes mimer des activités spécifiquement masculines dans la vie quotidienne. Lorsque les funérailles sont celles d'un ancien très estimé, des cavaliers galopent autour de la place funèbre tandis que des hommes venus de tous les villages aux alentours se joignent à la foule. La violence est présente dans ces danses qui évoquent les danses guerrières. On assiste à une véritable confrontation avec la Mort qui est interpellée et provoquée même si elle ne doit pas être explicitement désignée. Cette effervescence qui entoure la mort en pays lélé contraste très nettement avec l'attitude de leurs voisins Masa (Dumas-Champion 1983 : 225) ou Mundang (Adler 1982 : 197) qui enterrent leurs morts avec une certaine précipitation.

L'emplacement de la tombe, *tūmādū* -ce terme désigne tout à la fois le cadavre, la sépulture et la mort-, si le défunt ne l'a pas déterminé lui-même avant son décès, est choisi par les anciens au pied d'un arbre situé à proximité de son habitation. Le creusement de la tombe obéit à des règles strictes. Un enfant dont un homme tient la main frappe le sol de petits coups de houe mais n'entaille la terre qu'au troisième coup pour un homme, au quatrième pour une femme. Comme dans les rites de naissance les nombres

trois ou cinq (nombres impairs) sont associés à l'homme, le nombre quatre (nombre pair) est associé à la femme. Un trou rectangulaire est ensuite creusé sur un mètre de profondeur en direction est-ouest, la terre étant rejetée au sud, puis la tombe est approfondie sur une quarantaine de centimètres de façon à réserver exactement la place du corps, la terre étant alors rejetée au nord. Lorsque la tombe est prête, le soir de la deuxième journée, une à deux heures avant la tombée de la nuit, le corps est porté et déposé parallèlement à la fosse sur une natte posée sur la terre rejetée au nord. C'est à ce moment précis que le cadavre est censé guider les pas des jeunes gens qui le portent vers le domicile du coupable (coutume devenue inutile depuis que les sorciers ne peuvent plus être mis à mort). Les hommes se tiennent debout autour de la tombe tandis que les femmes demeurent assises un peu à l'écart. Le fils aîné demande le silence et, debout sur la natte où repose son père, prend la parole. Il demande à ceux qui sont en compte avec le mort, au sujet des compensations matrimoniales ou d'un quelconque prêt, de se manifester. Les individus concernés prêtent serment de la véracité de leurs dires en touchant le corps. Tout faux témoignage de leur part serait inévitablement sanctionné par *kīlā tūmādū*, l'esprit de la mort. Ainsi toutes les affaires sont définitivement réglées.

Deux hommes, aussi vaillants que l'était le défunt et membres de son clan, se placent alors de part et d'autre de ce dernier. Chacun porte sur l'épaule gauche un couteau de jet appartenant au défunt. Après avoir imprégné leur paume gauche puis les couteaux de jet de poudre d'ocre et de cendres présentées dans deux fragments de poterie, ils croisent à trois reprises leurs couteaux de jet, avant de les entrechoquer au dessus du linceul tout en y répandant l'ocre et les cendres. Un chant au rythme très rapide, célébrant le courage du défunt est alors entonné par tous les hommes : *bangā*, le chant de guerre. Puis, tandis que pleurs et lamentations reprennent, le corps est mis en terre, la tête à l'ouest, recouvert d'une natte et de bois alignés et jointifs. Quelques poignées de terre mêlant la terre des deux tas sont jetées dans la tombe : cinq pour un homme, quatre pour une femme, puis la fosse est rapidement comblée, en plaçant au fond la terre de surface et au dessus la terre extraite en profondeur qui forme alors un petit tumulus. Unealebasse d'eau est apportée et les fossoyeurs se rincent les mains versant l'eau sur la tombe. Cettealebasse, les houes utilisées pour creuser la fosse, les deux couteaux de jet et le tambour *bīlīm* sont alors déposés sur la tombe et y demeureront une quinzaine de jours.

Puis chacun s'en retourne à l'ombre de l'arbre où s'est déroulée la veillée funéraire et pendant quelques jours une permanence y est assurée pour accueillir parents et amis venus des villages voisins, dont l'arrivée est toujours accompagnée de pleurs et de lamentations. Plusieurs cabris sont alors sacrifiés et toutes les familles du village participent à l'hospitalité due aux hôtes.

La cérémonie terminée, les femmes du mort, toujours accusées du meurtre de leur mari, sont enfermées dans leurs maisons après avoir eu la tête rasée. Pendant cinq jours leur seule visite sera celle d'une vieille femme qui leur apportera quelque nourriture. Elles seront ensuite autorisées à sortir

mais le deuil se poursuit jusqu'au rituel de plantation des pieux de bois qui marque la levée de deuil<sup>1</sup>. La date en est fixée par le devin au cours de la saison sèche qui suit les funérailles. Les anciens du village se rassemblent alors, creusent de part et d'autre de l'arbre au pied duquel l'homme est enseveli un fossé orienté nord-sud de quelque six mètres de long, quinze centimètres de large et vingt centimètres de profondeur. Ils y plantent bien alignés de larges pieux d'environ un mètre de haut qu'ils recouvrent de kaolin blanc et de taches de cendre noire. Ces bois sont censés représenter les personnes tuées par le défunt lors des guerres ainsi que les animaux dangereux qu'il a abattus à la chasse. En fait, il semble bien que le nombre de bois dépende du nombre d'amis du défunt, puisque chacun de ses parents et de ses amis de même âge et aussi vaillant que lui apporte ainsi un bois. Puis ses fils offrent quelques chèvres prises dans son troupeau tandis que chacune de ses veuves apporte un poulet qui sera étranglé rituellement. Un foyer est alors sommairement aménagé par les anciens devant la tombe et ils y préparent eux-mêmes à partir des animaux sacrifiés la sauce de poulet destinée à accompagner la boule de mil qui leur est apportée. Après une offrande au défunt, les anciens consomment ensemble la nourriture du sacrifice sur le lieu même de la sépulture. A cette occasion, comme c'est le cas dans de nombreux rituels lélé, la sauce est préparée non pas à l'intérieur de la cuisine par les femmes, mais à l'extérieur par les anciens.

Cette cérémonie de levée de deuil dont la simplicité est si caractéristique de la vie rituelle lélé qui se déroule bien souvent avec la seule présence de l'officiant (le maître de terre par exemple effectue tous les rituels qui relèvent de sa compétence seul et au lever du jour) offre un contraste saisissant avec l'immense rassemblement et les démonstrations ostentatoires qui marquent les funérailles, chants et danses ne devant à aucun moment se relâcher pendant la nuit et la journée qui suivent le décès. La mort représente en effet un passage à la fois difficile pour le défunt et dangereux pour les vivants.

On a vu que tout être était constitué d'un corps, *kūsī*, qui est son apparence extérieure et d'un double, *tūnēy*, son ombre. Ces deux éléments mènent une existence en partie autonome, ce qui explique la possibilité de voir apparaître en rêve le double d'un individu tandis que ce même individu est en train de dormir dans un lieu différent (de la même manière l'ombre d'un arbre ou celle d'un objet peut apparaître en rêve et venir réclamer telle ou telle offrande). Après la mort c'est le corps seul qui est mis en terre, tandis que le double erre quelque temps dans la brousse aux alentours du village avant de rejoindre, lorsque le rituel de levée de deuil est accompli, le *būrmò kīlā*, emplacement de l'initiation, lieu de forêt non défriché propre à chaque village où sont censés résider les esprits des ancêtres, *pānyé*, qui continuent à y mener une vie semblable à celle qu'ils menaient de leur vivant, ayant leur propre organisation et ne se préoccupant plus guère des vivants. Il n'y a généralement plus aucun culte rendu au défunt ou à sa

<sup>1</sup> Le rituel de levée de deuil est pratiqué uniquement pour les hommes, de même le chant de guerre.

sépulture après ce rituel de levée de deuil qui lui a permis d'accéder au statut d'ancêtre. Toutefois, si le défunt se manifeste en rêve à l'un de ses proches et lui réclame une offrande, un poulet lui sera offert. Il est intéressant alors de noter que le sacrificateur ne pourra en aucun cas être un fils mais doit nécessairement être un neveu utérin qui seul est habilité à accomplir ce rituel.

Essayons maintenant de replacer ces données dans le contexte général de la société lélé afin de montrer quelles valeurs essentielles de cette société apparaissent et quelles tensions sont dévoilées.

Deux motifs de maladie se retrouvent très fréquemment dans les consultations divinatoires et sont tout à fait révélateurs : omettre de partager avec ses frères de clan, d'une part, et pratiquer l'échange inégal, d'autre part. L'accent est mis, bien entendu, sur la solidarité clanique et le devoir d'assistance, mais celui qui donne plus qu'il ne reçoit (le cas le plus souvent évoqué est celui du jeune chasseur qui attrape par chance de nombreuses pintades à la chasse et les offre sans demander une contre-partie aux gens du village) et par conséquent pourrait transformer un avantage économique en prestige, voire en pouvoir, risque d'être sanctionné par la maladie. Ou encore, le cultivateur dont les champs sont plus prospères s'expose à l'accusation d'avoir utilisé pour cela les techniques magiques de *sãmá*. La crainte d'être ainsi soupçonné est souvent explicitement donnée pour expliquer le refus d'employer les engrais proposés par les agents du développement agricole.

Tous ces mécanismes mis en œuvre dans les croyances pour à la fois renforcer la solidarité agnatique et villageoise et modérer les tendances à la différence et à l'inégalité ne doivent pas masquer les tensions existantes et les conflits latents qui émergent dans toute leur acuité à l'occasion des rites funéraires. Conflits entre agnats et alliés puisque l'épouse qui a quitté très jeune (quinze à dix sept ans) son village de naissance où réside son propre lignage et dans lequel elle ne peut se rendre que pour de brèves visites se voit, après toute une vie passée dans le village de son mari, exclue et précipitamment renvoyée après son décès. Car s'il est vrai que les frères veulent "récupérer" leur sœur pour l'inhumer sur leur terre, il est encore plus net que le clan où elle est mariée et au sein duquel elle a vécu tient à s'en libérer au plus vite, car elle représente pour lui une menace. Les accusations à la fois extrêmement violentes et très ritualisées portées envers les veuves -en leur présence- ou envers le veuf -en son absence- les rendant responsables du décès de leur conjoint, quelle qu'en soit par ailleurs la cause reconnue, expriment de façon extrêmement ostentatoire la dichotomie entre "nous" et "les autres", entre parents et alliés. Autre antagonisme, celui entre agnats et utérins. Alors que la filiation agnatique est la seule officiellement reconnue c'est par le lien ombilical, en filiation matrilineaire, que des mères, étrangères au groupe, transmettent aux garçons et aux filles du patrilignage aussi bien les pouvoirs de sorcellerie -aspect négatif- qu'un lien de tendresse privilégié et un lien rituel -aspect positif- puisque c'est le neveu utérin seul qui peut sacrifier les animaux offerts lors de certains rituels réparateurs (en cas d'adultère par exemple) ou en réponse à une demande des ancêtres.

Les tensions entre parents et alliés, entre agnats et utérins qui ne sauraient s'exprimer trop ouvertement dans la vie quotidienne sont jouées rituellement à l'occasion des rites funéraires comme si la société se donnait à elle-même en cette unique occasion le spectacle de ses contradictions.

Tentons maintenant d'analyser les relations qu'entretiennent la maladie et la mort dans la pensée lélé. Les maladies, nous l'avons vu, semblent bien s'organiser autour de trois axes. Les maladies considérées comme naturelles, présentant des symptômes visibles et clairement identifiables, ne nécessitent donc pas la consultation des baguettes divinatoires et relèvent, pour être guéries, de la pharmacopée locale utilisant couramment une soixantaine de plantes dont les propriétés comme la préparation sont connues de tous et dont la cueillette est libre dans la brousse (même si certains vieux ou vieilles en ont une meilleure connaissance de par leur âge). En second lieu, les maladies-sanctions apparaissent ou bien comme la conséquence directe d'une conduite susceptible de menacer l'équilibre social (dispute, refus de partage, échange inégal) ou bien comme médiatisées par les esprits qui ne sont nullement de nature malveillante mais donnent à travers la maladie des avertissements rappelant ainsi les règles essentielles au bon fonctionnement de la vie en société. Les croyances relatives à ces deux séries de forces invisibles me paraissent relever de la même logique : protéger la cohésion sociale tout en tolérant une certaine souplesse. En effet, dans cette société il est une seule règle absolument inviolable et qui entraîne l'expulsion définitive des coupables, c'est l'union matrimoniale incestueuse entre membres issus d'un même clan. Toutes les autres infractions certes sont une menace de désordre et doivent à ce titre être évitées. Et la maladie qui peut parfois, mais non nécessairement, en découler est là pour le rappeler à tous. Certes le désordre s'installe mais il n'est que provisoire. Nous sommes là dans le domaine de l'explicable, l'origine du trouble peut être déchiffrée et la difficulté peut être surmontée.

Mais, dans la troisième classe, celle relevant des activités de sorcellerie, le mal est censé être provoqué par des êtres humains. Plusieurs ambiguïtés en résultent : la qualité de *gĩ jàngá*, inscrite dans le corps, est visible mais les actes d'un sorcier sont secrets, cachés, occultes pour leur auteur lui-même qui n'est pas forcément conscient de ses agissements ; ils sont aussi marqués d'incertitude puisqu'un sorcier peut rester "froid", ne pas agir, voire même proposer ses services comme détecteur de sorciers. Nous nous trouvons dans le domaine de l'inexpliqué, de l'explicable, et de l'imprévisible, de ce qui à la fois provoque la mort et dont le risque ne peut être définitivement évincé que par la mort des responsables. Cette malédiction qui peut toucher garçons et filles du lignage, même si elle est chaque fois introduite par une mère, étrangère au lignage, relève en quelque sorte du destin, de la fatalité et par cet aspect se rapproche des maladies jugées naturelles. Ces deux types de maladies ne sont d'ailleurs pas si éloignés l'un de l'autre dans la mesure où joue le principe de double causalité évoqué par Evans-Pritchard (1937) à propos des Azandé : si une maladie naturelle, physique, ne peut être guérie par des médecines naturelles alors c'est qu'une seconde série de causes vient contrecarrer le déroulement naturel des choses.



En bref, nous voyons s'opposer d'une part un domaine connu, maîtrisable qui inclut des forces invisibles certes, mais aussi familières et dont les exigences sont précisément celles qui assurent et préservent l'ordre social et son équilibre toujours précaire, et, d'autre part, un domaine qui est celui du négatif, de l'obscur, de la mort qui demeure inéluctable et inexplicable -l'inexplicable étant projeté et en quelque sorte concentré dans les activités de sorcellerie qui incarnent tout le mal que l'on ne sait ni prévoir, ni maîtriser. Et c'est bien précisément ce mal que les rites funéraires tentent dans un effort aussi violent qu'impuissant de repousser et d'expulser. Alors que la maladie vient rappeler le respect des règles qui garantissent l'équilibre, tant économique que politique, et, certes, toujours fragile de la société, les rites funéraires, eux, dramatisent l'irréparable, qui est aussi l'inexplicable, et tentent, en vain, de le chasser de la société qui choisit ce moment pour jouer ses propres conflits. Ainsi n'y a-t-il pas dans la pensée lélé de continuité entre la maladie qui appelle la guérison quelle que soit la médecine dont elle relève -pharmacopée ou rituel- et la mort qui, comme l'affirme le mythe évoqué, est "sans retour". La maladie s'oppose donc à la mort comme le connu s'oppose à l'inconnu, le pensable à l'impensable, l'explicable à l'inexplicable.

CNRS, UPR 191, Ivry/Seine, France

#### BIBLIOGRAPHIE

- ADLER A., 1982. *La mort est le masque du roi : la royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris, Payot, 427 p.
- ADLER A. & A. ZEMPLINI, 1972. *Le bâton de l'aveugle. Divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*, Paris, Hermann, 223 p.
- DUMAS-CHAMPION F., 1983. *Les Masa du Tchad, bétail et société*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 276 p.
- EVANS-PRITCHARD E.E., 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press (2ème édition 1968, 558 p).
- GARRIGUES M., 1974. *Kaselem Mbaymu, étude d'un village lélé (Tchad)*, Thèse de troisième cycle, Université René Descartes, Paris V, 597 p.
- POUILLON J., 1975. *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspero, 353 p.
- THOMAS L.V., 1982. *La mort africaine : idéologie funéraire en Afrique Noire*, Paris, Payot, 272 p.

# ASPECTS CONTEMPORAINS DE LA MORTALITE AU CAMEROUN SEPTENTRIONAL

Patrick GUBRY

## RÉSUMÉ

La mortalité reste dans la partie septentrionale du Cameroun la plus élevée du pays avec une espérance de vie à la naissance de l'ordre de 40 ans en 1976 et la baisse ne s'y fait pas à un rythme plus soutenu que dans l'ensemble du pays. Cette mortalité reste très dépendante du milieu et les "crises" démographiques du passé sont encore lisibles dans la pyramide des âges actuelle. La mortalité du Nord-Cameroun se caractérise en outre par une grande hétérogénéité géographique : forte chez les Montagnards, moyenne chez les Non-islamisés de plaine, elle est relativement plus faible chez les Islamisés, confirmant par là les observations antérieures. La plupart des facteurs de mortalité sont plus défavorables au Nord et si on ne peut encore pronostiquer que la poursuite de la baisse, certaines interrogations se font jour à propos de la poursuite de cette tendance sur une longue période. Au total, les problèmes de mortalité au Nord-Cameroun, tout en étant liés au fonctionnement du système sanitaire, sont avant tout des problèmes de développement.

*Mots-clés* : mortalité, morbidité, santé, facteurs de mortalité, politique sanitaire, nord-cameroun.

## ABSTRACT

### CONTEMPORARY ASPECTS OF MORTALITY IN NORTHERN CAMEROON

Mortality rate in Northern Cameroon remains at the highest level in the country, with a life expectation at birth of 40 years, in 1976. However, mortality doesn't decrease there faster than in the country as a whole. Mortality is still much dependent on the environment and the effects of demographic crisis of the past are still to be found on the current population pyramid. Besides, mortality in North Cameroon is characterized by its wide geographical heterogeneity. It is high for people living in the mountains, average for the non-muslim populations of the plains and relatively lower for muslims. These facts confirm the previous observations. Most of the mortality factors are more unfavourable in the North. Since the only forecast we can make is the continuation of decrease, some questions arise concerning the continuation of the decreasing tendency over a long period of time. Finally, problems of mortality in North Cameroon, while related to the way the health system works, are above all, problems of development.

*Keywords* : mortality, morbidity, health, mortality factors, health policy, north cameroon.

\*  
\* \*

L'homme a longtemps été confronté à la mortalité avec un fatalisme justifié par les moyens dérisoires à sa disposition pour y faire face. Ce n'est plus le cas. Bien plus, la revendication d'une meilleure santé et d'une longévité accrue tend à devenir universellement un droit de la personne et une revendication de plus en plus explicite. "La mort dans le bassin du lac Tchad" revêt ainsi un aspect très concret, au cœur de l'actualité, que nous nous proposons d'examiner ici, sous son aspect démographique, au Cameroun septentrional.

### Une mortalité très élevée bien qu'en baisse

Qualifier le niveau de la mortalité d'une région donnée comporte nécessairement une part de subjectivité et n'a de sens que par rapport aux niveaux observés dans d'autres zones à la même époque ou dans la même zone à des époques différentes. Comparée simplement à l'ensemble du Cameroun, la mortalité dans la partie septentrionale du pays doit être qualifiée de "très élevée". Le tableau ci-après donne l'évolution des principaux indicateurs relatifs à la mortalité<sup>1</sup> :

Tableau 1 : Evolution des principaux indicateurs de mortalité au Cameroun

	Cameroun 1964	Nord-Bénoué 1960	Cameroun 1976	Extrême-Nord 1976
Taux brut de mortalité (p. mille)	25,0	31,0	20,4	25,5
Taux de mortalité infantile (p. mille)	172,0	240,0	165,5	224,4
Espérance de vie à la naissance (ans)	37,5	33,0	44,4	39,6

Si le taux brut de mortalité est très influencé par la structure par âge de la population, les deux autres indicateurs (taux de mortalité infantile et espérance de vie à la naissance) ne le sont pas.

<sup>1</sup> Les données du Cameroun en 1964 sont issues de Byll Cateria (Joseph), Razafimandimby (Claude), Sidibe (Hamadou), 1979, p. 108.

Celles relatives à la région Nord-Bénoué en 1960 proviennent de Cameroun : Service de la Statistique, 1968, p. 91-92.

Les données de 1976 sont tirées du Recensement Général. Pour les données sur l'ensemble du pays et la méthode d'ajustement utilisée, cf. Gubry (Patrick), Negadi (Gourari), Tayo (Jacob), 1983, p. 24-25.

Les données sur "l'Extrême-Nord" correspondent aux départements du Margui-Wandala, du Diamaré et du Mayo-Danai, et aux arrondissements de Guider et de Garoua (limites de 1976) ; elles ont été analysées dans Beauvilain (Alain), Gubry (Patrick), 1984, p. 155.

La mortalité apparaît donc comme significativement plus élevée au nord du pays, surtout au niveau de la mortalité infantile, qui concerne les décès survenus durant la première année de vie. La différence d'espérance de vie à la naissance entre l'ensemble du Cameroun et l'Extrême-Nord est de près de 5 ans (4,8). On peut donc grossièrement estimer le "retard" actuel en termes d'espérance de vie à une dizaine d'années, en tenant compte d'un gain d'espérance de vie d'environ 0,5 an par an lors d'une progression "normale" (0,58 an par an est l'estimation pour l'ensemble du pays entre 1964 et 1976). Cela ne veut pas dire bien entendu que l'espérance de vie de l'Extrême-Nord a rattrapé celle de l'ensemble du Cameroun en 1986, puisque celle-ci a elle-même progressé dans l'intervalle ; mais on peut considérer que vers 1986, l'espérance de vie de l'Extrême-Nord devait être sensiblement égale à celle de l'ensemble du pays dix ans auparavant...

Selon tous les indicateurs, la mortalité semble en effet dans une phase de baisse continue, aussi bien dans l'ensemble du pays qu'à l'Extrême-Nord, même si les unités géographiques prises en compte pour l'Extrême-Nord ne sont pas strictement identiques en 1960 et en 1976 (en réalité, l'ajout du département du Logone-et-Chari, à relativement faible mortalité, aux données de 1976, ne ferait que renforcer cette conclusion). Mais on observe plutôt une baisse parallèle qu'un éventuel "rattrapage" du niveau de mortalité de l'ensemble du pays par l'Extrême-Nord. C'est ainsi que l'on peut calculer une augmentation de l'espérance de vie à la naissance de seulement 0,41 an par an entre 1960 et 1976 dans l'Extrême-Nord (très légèrement sous-estimée cependant par l'absence du département du Logone-et-Chari dans les données utilisées pour 1976). Cela repose clairement le problème d'une politique de "rééquilibrage régional".

Les facteurs de la baisse de la mortalité sont à rechercher dans le développement de la monétarisation, dans l'accroissement de la scolarisation, dans la pénétration de l'information dans les zones rurales et l'amélioration de l'hygiène, dans l'extension du système de santé et dans l'amélioration des transports...

La structure de la mortalité au Nord-Cameroun n'est par ailleurs pas différente de ce qu'on peut observer dans les autres régions d'Afrique, avec notamment une certaine surmortalité masculine, surtout aux bas âges.

Un exemple précis va nous permettre d'appréhender la structure et l'évolution du phénomène.

## L'exemple mofu

### Structure et évolution de la mortalité

Les comportements démographiques -les travaux de A.M. Podlewski dans les années soixante l'ont bien montré- sont étroitement liés à l'ethnie<sup>1</sup>. Ceci reste largement vrai de nos jours, à l'exception toutefois de la population urbaine, dont les comportements sont modifiés, voire uniformisés, par les changements de mode de vie liés à l'urbanisation et qui

<sup>1</sup> Podlewski (André M.), 1966 & 1971.

comporte une proportion croissante de ménages pluri-ethniques. L'islamisation joue aussi un rôle important dans le processus d'uniformisation des comportements.

En milieu rural, l'étude de l'évolution démographique gagne à être menée au sein de la même population ou de populations pour le moins similaires. Or, les données sont très rares dans ce domaine. Dans la région qui nous intéresse, on dispose cependant de données sur la mortalité chez les Mofu, montagnards des contreforts des monts Mandara, à l'ouest de la ville de Maroua, à la fois pour 1960 (enquête rétrospective)<sup>1</sup> et pour 1973 (enquête à passages répétés portant sur l'année 1973-74). La première enquête a touché un ensemble de villages "mofu-Gudur" et la seconde le canton de Tchéré, au cours d'une Observation Permanente Pilote des faits démographiques (OPP)<sup>2</sup>. Les données analysées ici pour 1973 concernent donc les "Mofu-Diamaré".

Le taux brut de mortalité des Mofu est de 36 p. mille en 1960 contre 28,5 p. mille en 1973. Le tableau 2 donne les tables de survie des Mofu, respectivement pour 1960 et pour 1973.

Tableau 2 : *Tables de survie des Mofu*

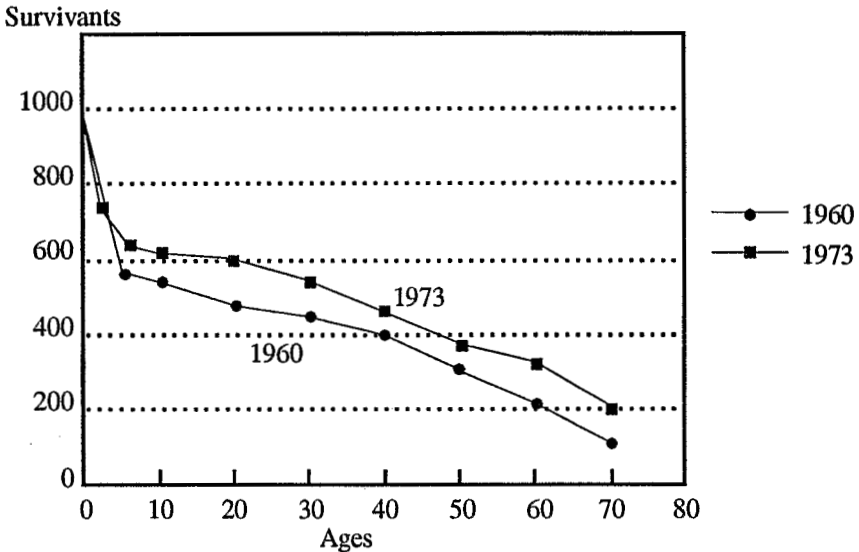
Age	Survivants	
	1960	1973
0	1000	1000
1	796	716
5	551	630
10	521	617
20	479	593
30	441	531
40	388	457
50	299	338
60	206	312
70	74	193

Ces tables permettent de calculer une espérance de vie à la naissance de 28,0 ans en 1960 et de 34,7 ans en 1973. Cela confirme les très mauvaises conditions sanitaires des montagnards des monts Mandara, même par rapport à l'ensemble de la population du Nord, mais également l'amélioration de ces conditions. Le rythme d'amélioration n'apparaît cependant pas plus élevé chez les Mofu qu'ailleurs, alors que partant ici de plus bas on pouvait s'attendre à une croissance plus forte de l'espérance de vie à la naissance (mais cette constatation n'est peut-être que conjoncturelle, ainsi que nous le verrons par la suite)...

<sup>1</sup> Podlewski (André M.), 1966, p. 96.

<sup>2</sup> Gubry (Patrick), 1979.

Les courbes de survie correspondantes mettent en relief l'allongement de l'espérance de vie aux différents âges entre 1960 et 1973.



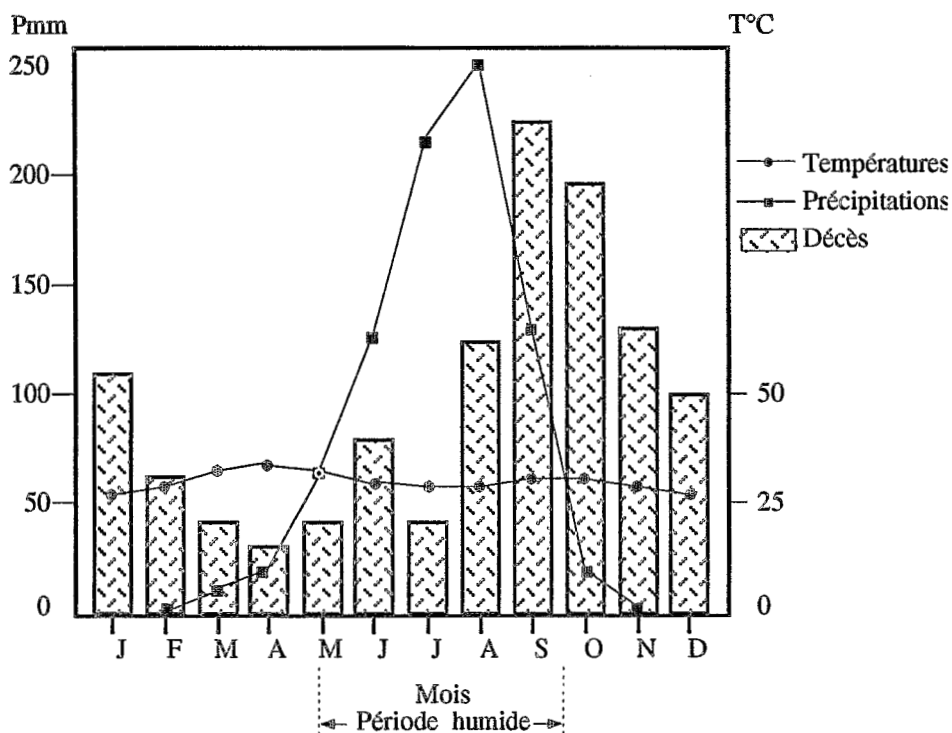
*Courbes de survie Mofu 1960/1973*

Seule la mortalité infantile apparaît paradoxalement plus élevée en 1973. Ceci peut s'expliquer par plusieurs facteurs, dont le poids respectif est difficilement mesurable :

- Taille réduite des échantillons (2705 personnes en 1960, 3474 Mofu dans l'enquête de 1973-74), ne corrigeant pas les fluctuations statistiques ;
- Populations légèrement différentes au cours des deux enquêtes (Mofu-Gudur et Mofu-Diamaré) ;
- Sous-estimation de la mortalité infantile par l'enquête rétrospective de 1960, l'enquête à passages répétés mise en œuvre en 1973 donnant en principe des résultats plus précis ;
- L'hypothèse d'une augmentation réelle de la mortalité infantile sur une longue période, qui serait due par exemple à un raccourcissement de l'intervalle intergénéral, doit être éliminée, aucun changement significatif des comportements ne s'étant produit selon toute vraisemblance durant la période considérée. Cependant, la mortalité infantile a pu être exceptionnellement élevée au cours de l'année 1973-74, la sécheresse ayant sévi deux années consécutives à la fois en 1973 et en 1974 ; or, c'est précisément la mortalité infantile qui est la plus influencée par les conditions climatiques, ainsi que nous allons le voir.

### Une mortalité encore très liée aux conditions du milieu

Les décès sont inégalement répartis au cours de l'année. Reportés sur un diagramme ombrothermique, établi selon la méthode de Gaussen, les décès présentent un "pic" au mois de septembre, juste avant les récoltes. C'est l'époque de la "soudure" où les greniers sont vides et les travaux agricoles harassants. Secondairement, il semble y avoir une petite poussée de mortalité au mois de juin, début de la saison des pluies, où les conditions sanitaires peuvent être affectées par la pollution des eaux. Ce dernier point serait à vérifier sur un échantillon plus important.



### Répartition saisonnière des décès (Tchéré)

N.B. : 116 décès enregistrés dans l'ensemble du canton de Tchéré, dont les Mofu forment 85% des effectifs, entre les mois de juin 1973 et de juin 1974 ; ces décès ont ensuite été présentés pour une année civile avec pour échelle le dixième de celle des précipitations.

Si 57% des décès se produisent entre les mois d'août et de novembre (1/3 de la période annuelle), la mortalité saisonnière de soudure ne touche cependant pas toutes les personnes avec la même intensité. Ce sont les petits enfants, plus fragilisés, qui y sont le plus exposés : 60% des décès d'enfants de moins de 5 ans se produisent entre les mois d'août et de novembre contre seulement 53% des décès de personnes plus âgées.

Ces variations saisonnières sont en tout cas le reflet d'une population encore largement dominée par le milieu et qui éprouve les plus grandes difficultés pour assurer les conditions économiques de sa survie physique. Ceci constitue, somme toute, le lot de la très grande majorité de la population rurale du Cameroun septentrional contemporain. Ces conditions ne sont pas très différentes de celles de l'ensemble du Sahel.

### Mortalité passée et structure actuelle de la population

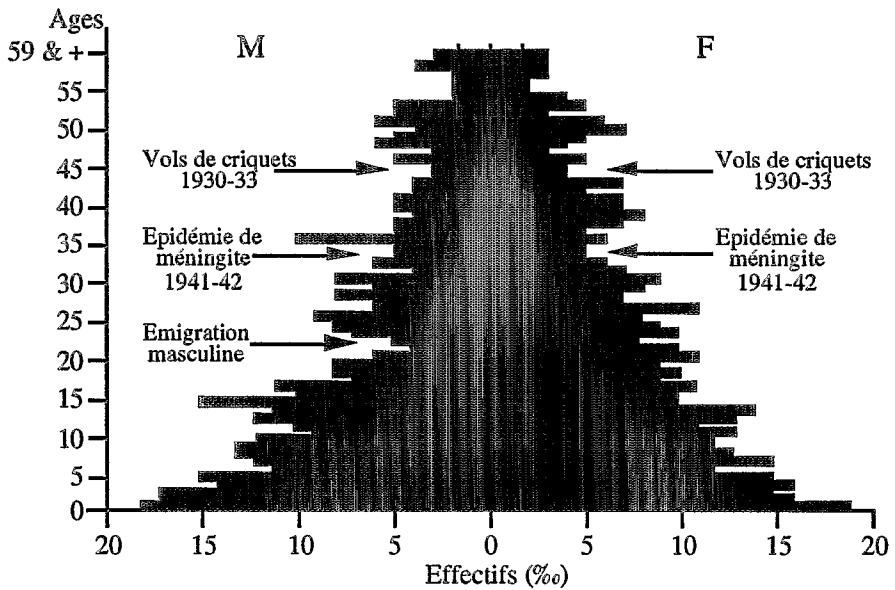
Les "crises" de mortalité passées se reflètent nécessairement dans la pyramide par sexe et par âge d'une population. Or, outre les variations saisonnières de la mortalité qui se répètent chaque année avec une intensité variable, le Sahel connaît des "catastrophes" exceptionnelles, qui constituent autant de facteurs de mortalité. Dans ce domaine, il faut retenir notamment les épidémies et les famines. Le Nord-Cameroun ne fait pas exception et A. Beauvilain a pu retracer avec précision l'historique de ces "catastrophes" dans l'ensemble de la zone à partir de l'exploitation des archives administratives, ce qui lui a permis de dresser un "bilan des mortalités"<sup>1</sup>.

Malheureusement, aucun de ces événements ne peut généralement être détecté sur une pyramide des âges en Afrique : la pyramide par groupes quinquennaux est trop imprécise pour étudier les fluctuations fines et la pyramide par années d'âge trop affectée par les erreurs de déclaration des âges. Bien plus, devant la fréquence élevée de ces erreurs, lorsque certaines irrégularités sont relevées sur la pyramide, on a souvent bien vite fait de les attribuer à des erreurs de déclaration, quelle que soit par ailleurs la qualité intrinsèque de la pyramide en cause. Or, il se trouve que pour le canton de Tchéré, les erreurs sur les âges ont pu être en grande partie corrigées par une nouvelle méthode de déclaration des âges, le classement chronologique, qui consiste à classer les fiches individuelles selon l'ancienneté de la personne, relevée dans chaque village auprès d'une personne âgée<sup>2</sup>. L'âge du classement est à prendre pour les personnes nées dans le village de l'enquête et l'âge estimé par un "calendrier historique" pour les autres. On dispose ainsi d'une pyramide par année d'âge, dont les défauts résiduels pourraient bien n'être liés qu'à la taille réduite de l'échantillon (4067 habitants).

<sup>1</sup> Beauvilain (Alain), 1989, p. 196.

<sup>2</sup> Gubry (Patrick), 1983, p. 113-122.





*Pyramide par année d'âge Tchéré 1973*

Sans chercher à entrer trop dans les détails et en ne retenant que les âges de 0 à 50 ans, où les effectifs sont plus nombreux, trois "accidents" principaux peuvent se lire sur la pyramide :

- Les famines causées par les vols de criquets des années 1930-33. Les criquets migrateurs ont alors dévoré les récoltes sur pieds pendant plusieurs années consécutives, provoquant une famine aiguë, qui a pu augmenter la mortalité des très jeunes enfants (population âgée de 43-44 ans en 1973).
- L'épidémie de méningite de 1941-42, qui a provoqué également des décès d'enfants en bas âge (population âgée de 31-34 ans en 1973).
- L'émigration entre 18 et 25 ans. Si les deux phénomènes précédents ont touché les deux sexes, l'émigration relevée entre 18 et 25 ans concerne surtout les garçons. Il s'agit le plus souvent d'une émigration temporaire à la recherche d'un travail salarié permettant de payer la dot au retour au village.

Bien entendu, ne peuvent être repérés sur la pyramide que les événements ayant touché ou touchant des groupes d'âges particuliers. Il s'agit en l'occurrence de "catastrophes naturelles" dont les pyramides des "pays du Nord" ont depuis longtemps perdu la trace. Mais cet exemple montre bien, s'il en était besoin, que l'histoire démographique marque profondément la structure de la population actuelle ici comme ailleurs et que l'hypothèse de "stabilité" de la population, si elle est commode pour les calculs en l'absence de données fiables, n'est en tout état de cause qu'une vue de l'esprit... dont il faut être conscient.

### Une mortalité géographiquement hétérogène

L'extraordinaire diversité physique et humaine du Cameroun fait que les indicateurs démographiques y sont presque aussi variés à l'intérieur de chaque province qu'au niveau de l'ensemble du pays. Le Nord-Cameroun n'échappe pas à cette règle, bien au contraire.

Le tableau suivant retrace l'évolution des principaux indicateurs de mortalité par zones géographiques, correspondants à de grands ensembles de population, dans l'Extrême-Nord du Cameroun entre 1960 et 1976<sup>1</sup>.

Tableau 3 : *Evolution de la mortalité dans l'Extrême-Nord du Cameroun*

		Montagnards	Non-islamisés de plaine	Islamisés	Ensemble
Taux brut de mortalité (p. mille)	1960	40	32	23	31
	1976	28	25	22	26
Taux de mortalité infantile (p. mille)	1960	260	260	190	240
	1976	243	211	204	224
Espérance de vie à la naissance (ans)	1960	27	33	38	33
	1976	37	40	43	40
Gain d'espérance de vie 1960-1976 (ans)		10	7	5	7
Population 1976		682 000	351 000	420 000	1 453 000

Les résultats restent largement conformes aux principales conclusions des différentes enquêtes des années soixante : forte mortalité des montagnards, mortalité moyenne des populations non-islamisées de plaine, faible mortalité des islamisés, en termes relatifs.

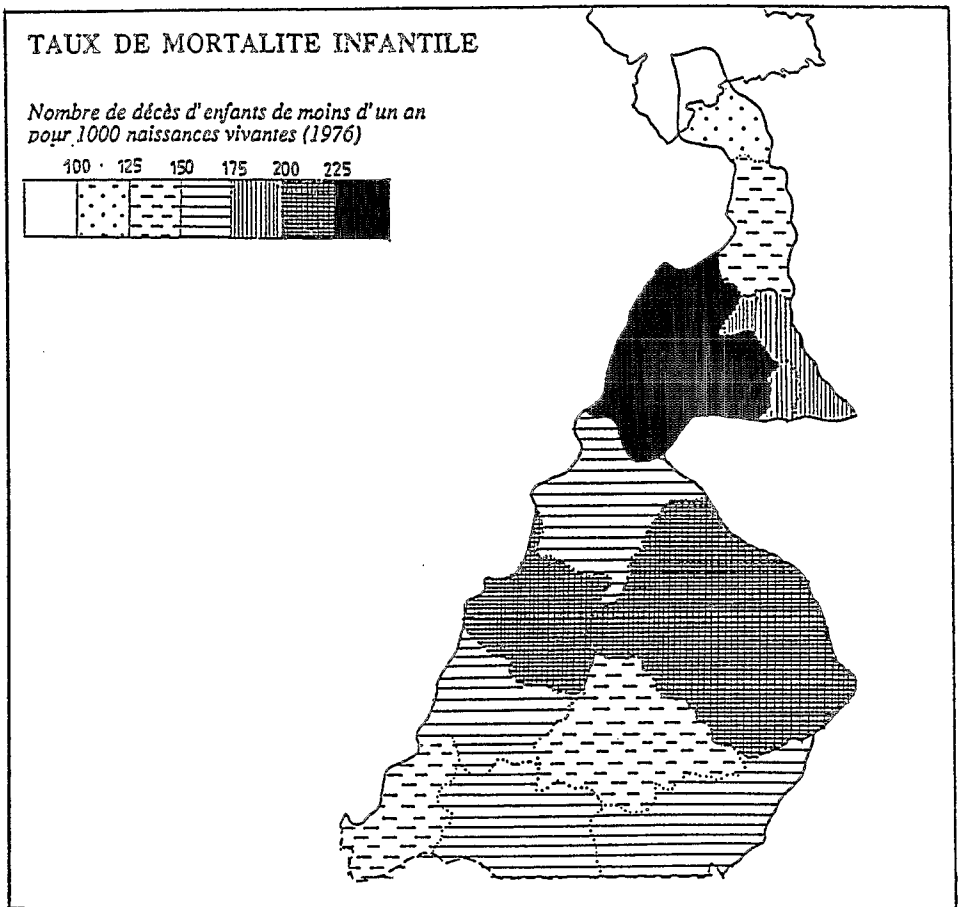
Par suite des ajustements effectués, il faut retenir ici les ordres de grandeur et le sens de l'évolution plutôt que les chiffres absolus en tant que tels. Mais ces résultats sont d'autant plus remarquables qu'ils sous-estiment certainement les différences ethniques à cause d'une part de l'hypothèse adoptée pour 1976 (sous-déclaration constante des décès selon la zone) et d'autre part du fait que les unités géographiques de 1976 restent beaucoup plus hétérogènes que les unités ethniques de 1960, avec notamment le développement des mouvements migratoires inter-zones entre les deux dates et la présence "perturbatrice" des villes.

La mortalité a baissé de 1960 à 1976 d'autant plus fortement qu'elle était élevée au départ : baisse importante chez les montagnards, moyenne chez les non-islamisés de plaine et faible chez les islamisés. La légère remontée apparente du taux de mortalité infantile des islamisés provient probablement d'une certaine sous-estimation de l'indice en 1960 et peut-être d'une

<sup>1</sup> Beauvilain (Alain), Gubry (Patrick), 1984, p. 156. Les unités suivantes ont été regroupées pour 1976 : Montagnards : arrondissements de Guider, de Méri, de Mokolo et de Mora ; Non-islamisés de plaine : arrondissements de Kaélé, de Kar-Hay et de Yagoua ; Islamisés : arrondissements de Bogo, de Garoua, de Maroua et de Mindif.

surestimation en 1976 par suite de l'ajustement réalisé. Elle ne remet pas en cause la constatation effectuée. Cette évolution est conforme aux gains d'espérance de vie à attendre selon le niveau de la mortalité. On constate aussi que l'ensemble des populations de la région sont maintenant bien entrées dans la phase de "transition démographique", qui commence par une baisse de la mortalité, y compris les montagnards qui ont pris un retard dans ce domaine. La mortalité a en tout cas baissé plus rapidement que n'aurait pu le laisser prévoir le seul développement des infrastructures médicales : c'est l'ensemble du contexte socio-économique qui a permis cette évolution.

La carte ci-après, tirée d'une carte de l'ensemble du Cameroun<sup>1</sup>, donne les taux de mortalité infantile par arrondissement dans les limites de 1976 pour les trois provinces septentrionales du pays.



<sup>1</sup> Dackam Ngatchou (Richard), Gubry (Patrick), Ngwe (Emmanuel), 1990, p. 8.

Cette carte éclaire les indices précédents. Deux plages de forte mortalité se dégagent : la zone des monts Mandara et de ses contreforts, avec des taux supérieurs à 225 p. mille et la partie centrale du département de la Bénoué avec les zones isolées des monts Alantika et de l'arrondissement de Tcholliré. Ces deux plages s'intercalent entre trois zones de mortalité infantile relativement plus faible : les rives du Logone et du Chari et des zones à forte dominante peule (mortalité plus faible des Arabes Choa, des Peuls et des autres riverains du Logone) ; l'arrondissement de Garoua (dominante peule et influence de la ville) ; l'ensemble de la province de l'Adamaoua (dominante peule et climat d'altitude plus sain). L'influence de l'islamisation et de son mode de vie dans la baisse de la mortalité est bien mise en valeur. Le rôle spécifique de l'urbanisation doit également être relevé. Même si les données régionales font encore défaut pour analyser le phénomène avec précision, il ne fait aucun doute qu'au niveau national la mortalité est bien inférieure en ville à ce qu'elle est en zone rurale, du fait que presque tous les facteurs de mortalité sont diminués en ville<sup>1</sup>.

### Les causes de mortalité

Les données précises d'enquêtes sur les causes de mortalité font encore défaut au Cameroun, mais on dispose cependant des statistiques des formations sanitaires. Ces statistiques sont évidemment biaisées par leurs éventuels défauts intrinsèques, mais surtout elles ne comprennent pas les décès survenus à la maison, qui sont d'autant plus nombreux que la densité médicale et l'utilisation des infrastructures sont faibles en valeur relative, ce qui est le cas du Nord-Cameroun. De même, ne figurent pas dans ces statistiques les décès subits, survenus avant l'admission dans une formation sanitaire. Les biais sont donc importants, mais une analyse de ces statistiques pourra néanmoins donner une idée des types de causes de mortalité, notamment pour la mortalité infantile et la mortalité juvénile, qui sont les plus importantes.

Tableau 4 : Principales causes de décès des enfants dans les formations sanitaires (1974-1979)

MALADIES	DECES INFANTILES (0 ans)		DECES JUVENILES (1- 4 ans)	
	Cameroun	Nord	Cameroun	Nord
Rougeole	23,5	11,2	34,5	27,8
Tétanos	13,8	17,0	1,9	1,0
Malnutrition	2,8	4,3	8,9	9,4
Broncho-pneumonie	6,2	11,9	4,3	5,3
Diarrhée	6,9	4,6	6,3	5,4
Paludisme	7,8	10,3	8,7	12,1
Pneumonie	5,9	4,8	5,7	6,1
Méningite	4,2	4,3	2,4	7,6
Anémie	3,4	2,6	4,4	4,3
Autres	25,5	29,0	22,9	21,0
Total	100,0	100,0	100,0	100,0

Source : D'après Dackam Ngatchou (Richard), 1987, p. 98-99.

<sup>1</sup> Dackam Ngatchou (Richard), Gubry (Patrick), Ngwe (Emmanuel), 1990, p. 4.

Quatre causes principales de mortalité infantile au Nord-Cameroun se détachent nettement : le tétanos, la broncho-pneumonie, la rougeole et le paludisme. Le tétanos, la broncho-pneumonie, le paludisme et la malnutrition sont proportionnellement plus répandus au Nord que dans le reste du pays.

La mortalité juvénile est surtout provoquée par la rougeole et le paludisme, suivis par la malnutrition et la méningite. Paludisme, malnutrition, méningite, pneumonie et broncho-pneumonie sont plus répandus au nord du pays.

Ces causes de mortalité sont à rattacher à différents facteurs de risques, qui varient selon la région.

### Des facteurs de mortalité spécifiques ?

Le niveau de la morbidité, qui conditionne directement la mortalité, est partout lié au niveau de vie en général, au milieu écologique, à la nutrition, à l'accès à l'eau potable, aux infrastructures et au personnel sanitaires, aux facilités de communication, à l'éducation et aux coutumes de la population... Force est de constater que dans presque tous ces domaines la partie septentrionale du Cameroun possède certains handicaps et a pris un retard significatif par rapport au reste du pays, retard qui n'a jusque là pas pu être comblé par la politique affichée ou implicite de "rééquilibrage régional".

En raisonnant au niveau des provinces, le Nord<sup>1</sup> possède le niveau de vie le plus faible. La proportion des salariés (permanents et temporaires) par rapport à la population active occupée y est de 5% en 1976 contre 14% dans l'ensemble du Cameroun. Les revenus agricoles sont dérisoires dans la majeure partie de la région.

Le milieu soudano-sahélien ne paraît pas favoriser globalement plus les endémies que les autres milieux écologiques du Cameroun : si certaines sont sans doute plus répandues au Nord (onchocercose, bilharziose...), d'autres sont plus rares (autres types de filarioses) ou ont été carrément éradiquées (trypanosomiase humaine) et le paludisme, qui est l'endémie la plus préoccupante, est répandu sur l'ensemble du territoire national.

Pendant, la saisonnalité prononcée du climat introduit certaines spécificités qu'il faut ici relever. La fraîcheur nocturne du mois de décembre n'est sans doute pas étrangère aux nombreuses broncho-pneumonies. A l'opposé, les fortes chaleurs de fin de saison sèche favorisent la déshydratation des nourrissons en cas de maladie et notamment de diarrhée.

La saison sèche est également la période de prédilection des épidémies de méningite cérébro-spinale qui se répandent avec les particules en suspension dans la "brume sèche", beaucoup plus répandue au nord du pays, même si elle descend progressivement à des latitudes de plus en plus faibles<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Il s'agit ici de l'ensemble des trois provinces actuelles de l'Extrême-Nord, du Nord et de l'Adamaoua, pour lequel on possède les données agrégées du recensement de 1976, quand ces unités administratives étaient regroupées au sein de la même "province du Nord".

<sup>2</sup> Safaïssou (Stanislas), 1977 ; Pelassy (P.), 1976.

La saison pluvieuse provoque la multiplication des anophèles, à l'origine d'une recrudescence du paludisme, dont la variabilité saisonnière entraîne, selon les hypothèses actuellement formulées, une immunisation "naturelle" de la population inférieure à celle qui prévaut en zone forestière à l'hygrométrie plus constante.

Mais c'est surtout au niveau économique que le rôle du climat se fait sentir : la sécheresse conjoncturelle conduit fréquemment à de mauvaises récoltes, d'où un déficit vivrier avant la récolte suivante, au cours de la "période de soudure" et au moment des travaux agricoles. Ce déficit est à la base d'une sous-alimentation saisonnière, qui se traduit par des "pics" de mortalité. Dans ce contexte, la famine proprement dite n'est pas inconnue, contrairement au Sud du Cameroun. Les invasions épisodiques de criquets migrateurs, dévorant la récolte sur pieds, conduisent au même résultat, même si le phénomène et surtout ses conséquences sont mieux jugulés de nos jours. Les taux de prévalence de la sous-alimentation aiguë et de l'insuffisance pondérale des enfants ont été évalués respectivement à 1,4% et 27,3% au Nord, contre 1,1% et 21,1% dans l'ensemble du Cameroun<sup>1</sup>. Une enquête nutritionnelle effectuée dans le district de Koza a indiqué 34,3% de "malnutrition sévère et modérée" chez les enfants entre 1 et 2 ans<sup>2</sup>.

L'approvisionnement en eau potable constitue un problème aigu. En 1976, 38% de la population du Nord puisait l'eau dans une rivière ou un marigot contre 23% dans l'ensemble du Cameroun. A l'inverse, seuls 7% disposaient d'une installation contrôlée (eau courante à domicile ou borne fontaine) au Nord, contre 22% dans l'ensemble du pays.

Le Nord est très défavorisé sur le plan des infrastructures et du personnel sanitaires : on y compte 94 990 habitants par hôpital en 1976, contre 60 439 dans l'ensemble du pays<sup>3</sup>. En 1975, il y a 58 139 habitants par médecin dans le département du Diamaré (Nord), contre 6 849 dans le département de la Léké (Centre-Sud), qui ne présentent pas des situations extrêmes.

Un effort important a été fait dans le domaine des voies de communication dans le nord du pays et la durée réduite de la saison des pluies facilite la praticabilité des routes en terre, qui restent les plus nombreuses. Cependant, il n'en demeure pas moins qu'une superficie importante dans l'Extrême-Nord reste inondée et difficile d'accès une grande partie de l'année après les pluies. Ailleurs, ce sont la dispersion de l'habitat et un relief accidenté qui entravent les communications (monts Mandara). A ceci peut s'ajouter un isolement prononcé (monts Alantika). Au total, une fraction importante de la population reste peu accessible. Il faut se rendre dans certaines régions du Cameroun anglophone pour retrouver des difficultés similaires, alors que dans le sud du pays par exemple la

<sup>1</sup> Dackam Ngatchou (Richard), Keuzeta (Jean-Joël), Kwekem Fankam (Michel), Mbarga (Rigobert), 1986, p. 84.

<sup>2</sup> Steveny (J.), 1978.

<sup>3</sup> Dackam Ngatchou (Richard), Keuzeta (Jean-Joël), Kwekem Fankam (Michel), Mbarga (Rigobert), 1986, p. 79.

population est très majoritairement regroupée le long des voies de communication. Cette situation contrarie les interventions et évacuations sanitaires au Nord.

La scolarisation, introduite à partir de la côte par la colonisation dès la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, n'a touché la partie septentrionale du pays que plus tardivement. Le rôle prépondérant de l'Islam a longtemps renforcé la réticence vis-à-vis de l'école européenne, avec notamment la concurrence de l'école coranique. Le retard pris dans ce domaine reste très sensible : le taux de scolarisation 6-14 ans, les deux sexes confondus, était en 1976 de 21,9% dans le Nord contre 64,8% dans l'ensemble du Cameroun. Concernant le sexe masculin, les proportions étaient respectivement de 28,7% contre 68,3%, alors que pour le sexe féminin elles étaient de 14,4% contre 61%. La sous-scolarisation du Nord est donc proportionnellement beaucoup plus forte pour le sexe féminin, avec un rapport de féminité de la scolarisation de 50% au Nord contre 89% dans l'ensemble du pays. On a en conséquence enregistré au Nord un taux d'analphabétisme de 82,6% pour les hommes et de 94,2% pour les femmes<sup>1</sup>. Cette situation n'est pas sans influencer les conditions sanitaires et l'hygiène domestique, dont on peut dire qu'elle incombe dans les faits très largement aux femmes.

La faible scolarisation, correspondant à un fort analphabétisme, est liée de manière générale à une faible ouverture sur l'extérieur. Celle-ci, associée aux revenus restreints, favorise le maintien de modes de vie traditionnels, qui ne répondent pas toujours aux règles d'hygiène élémentaire. C'est ainsi par exemple, qu'à la question sur le "type d'aisance utilisé", 46% de la population du Nord a répondu qu'elle n'utilisait aucune installation (WC intérieurs ou latrine), contre seulement 28% dans l'ensemble du pays.

Certaines coutumes traditionnelles sont susceptibles de provoquer une augmentation de la mortalité :

*"Les rites funéraires des populations païennes, où fréquemment les cadavres sont exposés pendant plusieurs jours, recouverts de peaux de bovin ou de gabaques de coton, avant de parcourir une dernière fois, à dos d'hommes, les chemins familiers des vivants, s'ils témoignent d'une richesse de vie sociale et de la cohésion des groupes humains, faisant le bonheur des anthropologues, engendrent de fait de véritables hécatombes chez les vivants dès qu'il s'agit d'épidémies de fièvre récurrente, de choléra ou de dysenterie"*<sup>2</sup>.

*"Chez les Kolbila voisins du lamidat de Mayo Bantadjé, l'abdomen est incisé après la mort pour en extraire les intestins qui seront enterrés près du grenier familial. La prolifération des germes qui en résulte ne peut que propager l'épidémie"*<sup>3</sup> en cas de dysenterie ou de choléra.

<sup>1</sup> Cameroun : Bureau Central du Recensement, 1980, p. 17, 40 & 87.

<sup>2</sup> Beauvilain (Alain), 1989, p. 194.

<sup>3</sup> Beauvilain (Alain), 1989, p. 195, se référant au rapport d'une tournée effectuée du 15 au 24 mai 1940 dans le canton de Voko et le lamidat de Mayo Bantadjé par Privat, chef de la subdivision de Poli (Archives Nationales de Yaoundé, APA 11790/D).

*"Le cordon ombilical est chez les Hina, comme dans les autres groupes de montagne, presque toujours tranché par une femme de l'art ("forgeronne", parfois "matrone"), mais parfois également par la femme délivrée elle-même (dans 8% des cas). On coupe le cordon, ici comme ailleurs, soit avec une paille de secco fendue (36%), soit avec une tige de mil fendue (64%). L'enfant est généralement lavé à l'eau bouillie (80%), mais pas toujours (20%). L'ombilic de l'enfant est recouvert soit d'une composition de terre ocre et d'huile de caïlcédrat (92%), soit de charbon de bois pilé et de beurre (6% -pratique peule), soit de terre ocre et de beurre (2%). Cette application généralement faite dès le 1er, 2ème ou 3ème jour, est renouvelée durant une ou deux semaines"<sup>1</sup>.*

Si cette dernière pratique, très répandue, a notamment "pour rôle de protéger l'enfant du froid et des mouches"<sup>2</sup>, elle favorise également le tétanos néonatal ou tétanos ombilical.

*"Les mutilations diverses et scarifications traditionnelles engendrent un certain nombre d'infections et de cas de tétanos, d'autant que chez certains peuples ces pratiques atteignent des proportions peu communes. C'est le cas de la circoncision chez les Doayo où "de son couteau, tenu dans la main droite, (l'opérateur) coupe le prépuce puis, la main gauche tenant toujours la verge du patient, la peau est d'abord fendue d'une incision en long sur le dessus, puis épluchée tout autour, l'opérateur ramenant le couteau (placé perpendiculairement au sexe du patient) vers lui en râpe et faisant de même de tous les côtés du membre, qui se trouve, à la fin de l'opération, décortiqué sur presque toute sa longueur." Aujourd'hui encore le rite perdure et il est identique chez les Bata, les Tchamba, les Véré et les Koma des Alantika"<sup>3</sup>.*

## CONCLUSION

La première constatation qui se dégage de l'examen de la mortalité au Cameroun septentrional est que son niveau est le plus élevé du pays et qu'il décroît à un rythme à peine égal à celui de l'ensemble du Cameroun. Dans ce domaine, il faut relever à l'évidence l'échec de la politique de "rééquilibrage régional", longtemps affichée.

Ce niveau est de plus en plus jugé inacceptable par une part croissante de la population, du fait simplement de la diffusion de l'information et du développement des échanges. On arrive ainsi à connaître de mieux en mieux les conditions qui prévalent ailleurs dans le pays même et dans les autres pays. On n'accepte donc plus aisément ce qui était considéré comme une fatalité il y a seulement quelques années. Ce problème revêt donc un aspect politique manifeste lié à l'équilibre régional.

<sup>1</sup> Podlewski (André M.), 1966, p. 129.

<sup>2</sup> Podlewski (André M.), 1966, p. 58.

<sup>3</sup> Beauvilain (Alain), 1989, p. 195, citant une note de Salasc, chef de la subdivision de Poli, 15 juillet 1937 (archives ISH).



L'étude de la mortalité ne peut cependant pas occulter le problème des données. Celles-ci restent très imparfaites et parcellaires et nécessitent des ajustements importants. Le besoin d'enquêtes spécifiques reste donc clairement posé.

Les conséquences de l'évolution de la mortalité ne peuvent être développées ici, mais elles doivent être évoquées. La baisse de la mortalité a entraîné une forte augmentation de l'accroissement démographique, avec le maintien de la fécondité à un niveau élevé, voire son augmentation dans bien des cas. Dans ces conditions, la faiblesse des activités non agricoles au Nord-Cameroun laisse le choix entre l'intensification agricole (lorsqu'elle paraît possible) et l'émigration vers le Sud ou le Nigeria, qui risque d'être la solution la plus fréquente...

L'évolution prévisible de la mortalité au Cameroun septentrional reste orientée à la baisse. Cependant, certaines interrogations quant à la poursuite de cette tendance sur une longue période sont devenues légitimes :

- Le SIDA est jusqu'à présent moins répandu au Cameroun que dans les autres pays d'Afrique centrale et il est moins fréquent au nord du pays que dans les grandes villes du sud, mais il existe indéniablement de fortes potentialités d'accroissement du SIDA dans les villes du nord par suite de la liberté sexuelle existant dans certains milieux (même si elle est discrète) et de la forte mobilité conjugale associée à la polygamie...
- Comment va évoluer et quelles seront les conséquences de la résistance accrue du paludisme à la chimio-prophylaxie ?
- Quelles sont les capacités du système de santé à faire face dans le contexte de la crise économique actuelle ?

Le problème de la mortalité doit évidemment être rattaché à celui de la morbidité et de la santé en général. Une politique sanitaire, exprimée en objectifs démographiques, bénéficierait certainement d'un bilan global du système de santé, dont les structures et les actions sont multiformes : structures classiques, opérations de prévention (vaccinations, actions sur le milieu : assainissement, creusement de puits d'eau potable, lutte contre l'onchocercose...), structures financées par des fondations extérieures, opérations spécifiques du domaine des soins de santé primaires (Tokombéré, AFVP, communication en matière de santé...), projets liés aux opérations de peuplement (Nord-Est Bénoué), opérations liées aux aménagements hydro-agricoles (lutte contre la bilharziose et le paludisme)... A chaque fois, le problème du personnel sanitaire et des approvisionnements doit être examiné, ainsi que l'utilisation effective des infrastructures existantes par la population.

Une politique de réduction explicite de la mortalité pourrait s'appuyer pour commencer sur quelques mesures socio-économiques : puisque la mortalité atteint des niveaux très différents entre deux populations vivant côte à côte dans le même milieu écologique et à niveaux de vie comparables, il ne devrait pas être impossible de diffuser les comportements qui sont à l'origine d'une mortalité plus basse... Il faut donc chercher à connaître ces derniers.

Au total, l'analyse des facteurs de mortalité au Cameroun septentrional montre bien que nous sommes certes en présence d'un problème sanitaire, mais aussi et surtout d'un problème de développement.

ORSTOM, CEPED, Montpellier, France

## BIBLIOGRAPHIE<sup>1</sup>

### a) Références dans le texte

- BEAUVILAIN A., 1989. *Nord-Cameroun. Crises et peuplement*. Thèse de doctorat d'état de géographie, Université de Rouen, Bois-d'Harcourt (France) : Chez l'auteur, 2 vol., 625 p. + 3 cartes h.t.
- BEAUVILAIN A. & P. GUBRY, 1984. Quelques données démographiques récentes. *Le Nord du Cameroun. Des hommes, une région*, Seconde partie : Les populations. Paris, ORSTOM, (Collection Mémoires n°102), 551 p. : 145-157 & 534-535.
- BYLL CATARIA J., RAZAFIMANDIMBY C. & H. SIDIBE, 1979. Synthèse des enquêtes démographiques au Cameroun, n° 5, vol. II : Résultats, Etude de cas, t. II, *Les Annales de l'IFORD*, Yaoundé, 148 p. multigr.
- Cameroun : Service de la Statistique, 1968. Enquête démographique au Cameroun. Résultats définitifs pour la région Nord, 1962-1964, Yaoundé, 135 p.
- Cameroun : Bureau Central du Recensement, 1980. Recensement Général de la Population et de l'Habitat d'avril 1976, vol. II : Analyse, t. 4 : Scolarisation, niveau d'instruction, Yaoundé, 124 p.
- DACKAM NGATCHOU R., 1987. Causes et déterminants de la mortalité des enfants de moins de cinq ans en Afrique tropicale, Thèse de doctorat de 3ème cycle de démographie, Institut de Démographie de Paris, 479 p.
- DACKAM NGATCHOU R., GUBRY P. & E. NGWE, 1990. Les inégalités géographiques de la mortalité au Cameroun, Communication au *Colloque international sur les inégalités géographiques de la mortalité* (UGI), Lille (24-28 avril 1990), 22 p.
- DACKAM NGATCHOU R., KEUZETA J.J., KWEKEM FANKAM M. & R. MBARGA, 1986. *Survie et développement des enfants au Cameroun*, Yaoundé, UNICEF, 150 p.
- GUBRY P., 1979. Observation Permanente Pilote au Nord-Cameroun Méthodologie, *Travaux et Documents de l'ISH*, n° 22, Yaoundé, ONAREST, 110 p. multigr.
- GUBRY P., 1983. Une nouvelle méthode de détermination des âges : le classement chronologique, *Revue Science et Technique, Sér. Sci. Hum./ Science and Technology Review, Soc. Sci. Ser.*, Yaoundé, n° 1-2 : 113-122.

<sup>1</sup> Cette étude n'a pu tenir compte ni des résultats du recensement de 1987, ni de ceux de l'enquête démographique et de santé de 1991, qui n'en modifieraient cependant pas les conclusions (note de l'auteur).

- GUBRY P., NEGADI G. & J. TAYO, 1983. La population du Cameroun au recensement de 1976, *Revue Science et Technique, Sér. Sci. Hum./ Science and Technology Review, Soc. Sci. Ser.*, Yaoundé, n°1-2 : 7-38.
- PELASSY P., 1976. Caractéristiques de la pollution atmosphérique particulière à Yaoundé (Cameroun) pendant la grande saison sèche 1974/1975 : ses conséquences sanitaires, *Bulletin of the World Health Organization*, Genève, vol. 54, n° 5 : 507-512.
- PODLEWSKI A.M., 1966. La dynamique des principales populations du Nord-Cameroun (entre Bénoué et Lac Tchad), *Cah. ORSTOM, Sér. Sci. Hum.*, Paris, vol. III, n° 4, 194 p.
- PODLEWSKI A.M., 1971. La dynamique des principales populations du Nord-Cameroun (2ème partie), Piémont et plateau de l'Adamaoua. *Cah. ORSTOM, Sér. Sci. Hum.*, Paris, vol. III, n° spécial, 148 p.
- SAFAISSOU S., 1977. *Influence des facteurs météorologiques sur la morbidité méningitique en zone sahélienne : exemple de Maroua*, Thèse de doctorat en médecine, CUSS, Yaoundé, 41 p.
- STEVENY J., 1978. Enquête nutritionnelle dans le district de Koza (Nord-Cameroun) : appréciation de l'état nutritionnel des enfants et évaluation d'une action de protection infantile, *Courrier*, vol. 28, n° 4 : 345-349.

#### b) Autres références

- AUDIBERT M., 1978. *Santé et développement au Cameroun*, Thèse de doctorat de 3ème cycle d'économie de la santé, Université d'Aix-Marseille II, 263 p.
- AUDIBERT M., BRUNET JAILLY J., Ministère de l'Agriculture Cameroun éd., Ministère de la Santé Cameroun éd., SEMRY éd., 1983. *L'impact socio-économique et sanitaire du programme SEMRY II entre 1979 et 1981*, rapport de synthèse, Aix-en-Provence, Université d'Aix-Marseille II, Centre d'Economie de la Santé, 118 p.
- AURENCHE C. & H. VULLIEZ, 1987. *Sous l'arbre sacré, Prêtre et médecin au Nord-Cameroun*, Paris, Les Éditions du Cerf, 168 p. (Pour quoi je vis).
- CAUNE N., 1970. Le sous-développement, Etude démographique et sociale de la population du Nord-Cameroun, *Santé-Education*, Mémoire de maîtrise de géographie, Université d'Aix-Marseille.
- CHAUVET G., 1982. Conséquences de la création d'un barrage réservoir sur l'épidémiologie du paludisme des sites de Magba (province de l'Ouest) et de Lagdo (province du Nord), Cameroun, OCEAC éd., 14ème conférence technique de l'OCEAC (20-23 avril 1982), Yaoundé : 162-164.
- DESCAYRAC J. & J. COSTA, 1983. Les technologies nouvelles de l'information et de la communication au service de la santé dans le Tiers-Monde, un projet pilote en coopération avec le Cameroun, Paris, Ministère de l'Industrie et de la Recherche, 64 p.

- FARGE B., 1981. *Le projet de santé de Tokombéré en zone rurale au Nord-Cameroun*, Une contribution à la réflexion sur les problèmes sanitaires dans le monde et un programme de développement par une promotion de la santé intégrant la responsabilité individuelle et communautaire des populations, Thèse de doctorat en médecine, Université de Grenoble, 209 p.
- KOPPERS S., 1981. *Kogoyna, Etude alimentaire, anthropométrique et pathologique d'un village massa du Nord-Cameroun*, Wageningen (Pays-Bas), Université des Sciences Agronomiques, Département de Nutrition, 151 p. dactyl.
- MAITOKA R., 1983. *Effets de la disponibilité alimentaire sur l'état nutritionnel des enfants de 0 à 23 mois en zone rurale, Exemple du village de Gazawa près de Maroua, Extrême-Nord*. Thèse de doctorat en médecine, CUSS, Yaoundé, 97 p. multigr. + annexes.
- MOUTEL M., 1982. *Alimentation et sevrage*, Aspects rencontrés au sein du service de pédiatrie et de la PMI de l'hôpital départemental de Mokolo (Cameroun), Diplôme de médecine et de santé tropicales, Université d'Aix-Marseille II, 43 p.
- PARIS F., 1983. *Géographie de l'onchocercose au Nord-Cameroun*. Les foyers d'onchocercose des provinces du Nord et de l'Adamaoua, Volume I : Les niveaux d'endémicité de l'onchocercose définis par la prévalence et l'incidence de la cécité des rivières par villages, Carte des foyers au 1/500 000 et commentaires, Volume II : Recueil des données issues de l'enquête sur la cécité basée sur l'exploitation des cahiers de recensements administratifs, Garoua, ISH, ORSTOM, 62 p. multigr. + 1 carte h.t., 145 p. multigr.
- PONTABRY P. & J. WEBER, 1970. *Contribution à l'étude des problèmes économiques de la santé au Nord-Cameroun*, Grenoble, Université de Grenoble II, IREP, 147 p. multigr.
- RENAULT D. & L. REDOR, 1978. *Cameroun : Deux expériences de PMI rurale, 1976-1978*, Monthléry (France), Association Française des Volontaires du Progrès, 88 p. multigr.
- RIPERT C., 1984. Zur Epidemiologie der Darm- und Harn begs-bilharziose in den Mandara Bergen von Nord-Kamerun, Untersuchungen im Zusammenhang mit dem Bau von 57 Staudämmen, *Medizin in Entwicklungsländer*, 16, 169.
- RIPERT C., MANNSCHOTT C., MALOSSE D., STEVENY J., TIECHE A., APPRIOU M., TRIBOULEY J. & A. SAME EKOBO, 1982. Etude épidémiologique du paludisme dans la région de Koza, *Médecine Tropicale*, Marseille, 42, 601.
- RIPERT C., SAME EKOBO A., ENYONG P. & D. PALMER, 1979. Evaluation des répercussions sur les endémies parasitaires (malaria, bilharziose, onchocercose, dracunculose) de la construction de 57 barrages dans les monts Mandara, Nord-Cameroun, *Bulletin de la Société de Pathologie Exotique*, Paris, 72, 324.
- ROCHE B., COUPRIE B., MARCEAU C., COMBE A., SAME EKOBO A. & C. RIPERT, 1987. Bilan de cinq années de prospections sur les principales affections parasitaires des monts Mandara (Nord-Cameroun) en rapport avec la construction de barrages et l'aménagement de puits, *Annales Universitaires des Sciences de la Santé*, Yaoundé, vol. 4, n° 2 : 424-433.

- SEBERT J., 1983. Epidémiologie de la bilharziose urinaire dans un programme de développement hydroagricole au Nord-Cameroun, Thèse de doctorat en médecine, Université de Montpellier, 122 p.
- STEVENY J., MALOSSE D., APPRIOU M., TRIBOULEY J., ENYONG P., SAME EKOBO A. & C. RIPERT, 1981. Etude épidémiologique de l'onchocercose chez les Matakam des monts Mandara (Nord-Cameroun), *Bulletin de la Société de Pathologie Exotique*, Paris, n° 2 : 197-207.

# THE VOCABULARY OF DEATH IN CHADIC AND HAMITO-SEMITIC LANGUAGES

Daniel BARRETEAU  
Dymitr IBRISZIMOW  
Herrmann JUNGRAITHMAYR

## ABSTRACT

In this paper are discussed the reconstructions of the roots for the items "to die" and "corpse". In all the 150 Chadic languages, which are spoken in Nigeria, Cameroon and Chad, as well as in the whole Hamito-Semitic family, "to die" is reconstructed by one single root: \*mwt. On the opposite, there are at least four roots in Chadic for the gloss "corpse": A \*mwt, B bg-, C \*bn and D kum, with some borrowings.

The comparison and the analyses of these two items give a sample of the complexity of the Chadic language history: on the one hand, a fundamental notion, "to die", which carries forms coming directly from the original Hamito-Semitic language cradle, on the other hand, a more "cultural" notion, "corpse", which has been considerably affected through the contacts in the new African home. This may indicate that the funeral rites have undergone more recent changes in the environment of Lake Chad Basin.

*Keywords* : Hamito-Semitic, Chadic, Nigeria, Cameroon, Chad, comparison, reconstruction, die, corpse

## RÉSUMÉ

### LE VOCABULAIRE DE LA "MORT" DANS LES LANGUES TCHADIQUES ET CHAMITO-SÉMITIQUES.

Dans cet article sont présentées et commentées les reconstructions pour les termes "mourir" et "cadavre". Dans les 150 langues tchadiques, qui sont parlées au Nigeria, au Cameroun et au Tchad, ainsi que dans l'ensemble du phylum chamito-sémitique, "mourir" est reconstruit avec une seule racine : \*mwt. A l'opposé, dans les langues tchadiques, on relève au moins quatre racines pour le terme "cadavre" : \*mwt, bg-, \*bn et kum, dont certains emprunts.

La comparaison et l'analyse de ces deux items donne une idée sur la complexité de l'histoire des langues tchadiques : d'un côté, une notion fondamentale, "mourir", qui se traduit par des formes remontant directement à l'origine des langues chamito-sémitiques ; de l'autre côté, une notion plus "culturelle", le "cadavre", qui a été considérablement affectée par des contacts dans le nouvel environnement africain. Cela pourrait indiquer que les rites funéraires ont subi des changements récents dans l'environnement du bassin du lac Tchad.

*Mots-clés* : chamito-sémitique, tchadique, Nigeria, Cameroun, Tchad, comparaison, reconstruction, mourir, cadavre

\*  
\* \*

This paper is an enlarged version of a poster which was presented at the exhibition during the conference. A first study was conducted by Jungraithmayr (1990) on the problem of reconstructing the roots for "death" and "to die" in the Chadic languages. In the present article, the data

come mainly from the comparative work on Chadic languages by Jungraithmayr and Ibrizimow (in press). Some unpublished data come as well from personal materials on Cameroonian Chadic languages collected by Barreteau.

Here, only the roots for the items "to die" and "corpse" are discussed, both having been reconstructed by Jungraithmayr and Ibrizimow.

### 1. "To die"

There are only few glosses which are reconstructed with a single root for the whole Chadic family, such as: "to die", "to dream", "to drink", "eye", "finger", "fly", "four", "head", "neck", "nose", "to ripen", "sheep", "to swallow".

In all the 150 Chadic languages, which are spoken in Nigeria, Cameroon and Chad, "to die" is a representative of this group of glosses to be reconstructed by one single root. The proposals, up to now, were: \*mεtε by Newman (1977), \*mwt by Jungraithmayr & Shimizu (1981) and \*mwt by Jungraithmayr & Ibrizimow (in press).

At the same time, this is the most fundamental Hamito-Semitic keyword in Chadic since it occurs in all families with the possible exception of Cushitic [which may be assumed as a secondary absence; cf. Murtonen 1989:256]. So, this root, \*mwt "to die", would be attested with a history of approximately ten millenia, in Asia minor and in the whole of North Africa down to Lake Chad Basin. As far as the Hamito-Semitic languages in general are concerned, one can consult also the study of Vycichl (1983).

The importance of this word must be seen in the aspect of the genetic heritage which has been considerably shrunk due to the following facts:

- the Chadic languages were one of the first to separate from the common Hamito-Semitic ancestor;
- in their historical development, the Chadic speaking peoples had long and narrow contacts with the peoples of the Sudan area who speak "Nigritic" (i.e. non-Hamito-Semitic) languages;
- the 150 Chadic languages represent the most numerous and diversified linguistic unit within Hamito-Semitic as well as the widest geographical distribution if one does not count the more recent expansion of Arabic, after the VIIIth century A.D.

#### EGYPTIAN

Egyptian	mwt
Coptic	mu u

#### SEMITIC

Akkadian	ma a t
Ugaritic	mt
Phoenician	mt
Hebrew	mwt
Arameic	mwt, my t
Arabic	mwt

Mehri	mwt
Soqotri	mi i ( t )
Ge'ez	mwt
Tigre	mwt

## BERBER

Chleuh	mt a
Kabyle	əmmət
Tuareg	əmmət
Sus	mmət
Zenaga	ēmmwi, ēmmi

## CUSHTIC

Rendille	a-mut!
Boni	-wud-
Somali	mōd

Due to the above mentioned facts, the present-day Chadic reflexes display sometimes an extreme "deformation" as a result of linguistic erosion, e.g.

\*mwt > \*mutu > \*ntu > \*tu > ru.

The first radical (R1) is for the most part preserved in its original quality:

\*m > m in all branches, Western, Central and Eastern.

It has changed to n- in some Central Chadic languages and in Mokilko (Mokilko group) due to the loss of an internal vowel and therefore directly preceding a dental (partial regressive assimilation): \*mwt > \*mt > nt. See for example:

Ngwaxi	nti
Cibak	nti
Gud'e	ñtə́
Mokilko	? ñnd-

The nasal was weakened to w in some languages of the Central Branch:

Higi-Baza	wto
-----------	-----

or even disappeared totally:

Kilba	átū
Hizli	təw
Wandiu	tə-w
Tsuvan	zā
Gudu	rūu



As to the triradicality of the reconstruction for the Chadic languages - in spite of the obvious biradicality of most of the reflexes -, the argument derives from the fact that a number of the languages display reflexes with a long vowel, a possible sign of a lost (weak) consonant, e.g.:

Sura	mùùt
Karekare	meet
Boghom	mə:s
Migama	máató
Jegu	maat
Mubi	mààdé

The semi-vowel \*w, in internal position, is a weak consonant. It seems that this consonant has been lost at an early stage of the Chadic language history. However, we may find some reflexes of \*w as w or y. The interchange between w and y is probably due to the respective vocalisation, a fact well-known from the Semitic languages, e.g. Arabic "to die" *maata* (Perfect), *yamuutu* (Imperfect), *mayyitun* (Adjective).

The semi-vowel w is observed in a few languages such as:

Gerka	mwɔth
Siri	miwa
Kabalay	muwé

or in some specific verbal forms, e.g.

Mubi	maat (Perfective)
	muwaat (Imperfective)

We may find some traces of this semi-vowel in the quality of the internal vowels, which are most of the time close, -u- or -i-, as for example:

Hausa	mú t ùù
Angas	mù t
Kwami	mùd-
Hwona	mù r
Mbazla	muc
JimjimEn	mí t
Gavar	mí c í
Musey	mí t
Sokoro	mì t ē

In some languages of the Central Branch the first and the second radicals \*mw have fallen together, being hardened to mb, which is a current phoneme in these groups:

Mwulyen	-mbú t ò
Njanyi	mbú t ə
Gbwata	mbə t ò
Bacama	m̄búr ō

The third radical (R3) has undergone regular changes either to **c**, **ts**, **s**, **y**, **l**, **r**, **d** and even to zero.

Generally, a trend towards palatalization - **\*t > ty > c** - can be observed (mainly) in Central Chadic, e.g.

Zizilivəkən	mə c ə
Gəvoko	mə c ə (wé)
Southern-Mofu	mə c
Besleri	mə c

This development led to such forms like Fali-Mucella mɪkyɪ̄ and even Kiria wɪkɪ̄.

A more fronted development, i.e. to an alveolar fricative (with further palatalization) or to an affricate, is found in languages of the Northern and Southern Bauchi group, as well as in Central Chadic, e.g.

Tsagu	mōōsən
Gurɗung	masse / mɪs
Geji	mɪsh
Buli	masshi / məshū / mɪsh
Tule	məshì
Zaar	mɪshī / mɪs
Wandala	mɪs-a / əmɪsámɪsá
Pəlasla	mətsá
Buwal	màts

Examples of **\*t > y**:

Warji	miy-
Kariya	míyà
Miya	miy-
Pa'a	mìyà / miya / miyà

In the following examples it can not be definitely established whether **y** is a reflex of the second (**\*w**) or the third (**\*t**) radical, or even represents a fusion of both:

Siri	miwa / míyù / mīyū
Mburku	miy-
Kwang	māyé
Ndam	míyâ

## Examples of \*t &gt; l :

Bole	màló
Jimbi	mul-

## Examples of \*t &gt; r :

Bacama	m̀búrō
Dera	mur-
Hwona	m̀ur
Ga'anda	-m̀eri
Gabin	m̀iri
Boka	m̀eri
Gudu	r̀u
Musgu	m̀ara
Munjuk	m̀iri
Majəra	m̀ari
Jina	m̀ara
Sibine	m̀ar
Tobanga	m̀arē, mā, m̀arā

## Examples of \*t &gt; d

Tangale	m̀udē
Kwami	m̀ud-
Gera	mudu-
Afadē	m̀edī
Maslam	m̀di
Malgbe	m̀dī
Mpadē	m̀dī
Mokilko	ʔ̀ind-

## Examples of \*t &gt; d̥ :

Tera	m̥di, VN m̥tá
Mbara	m̥d̥iŋ

A total loss of the third radical (R3) is attested in some eastern languages:

Kera	m̥ / m̥áa-
Kabalay	muw̥á
Lele	m̥ā
Tumak	m̥ā

Cases in which only R3 has been preserved exist but are rare (in the Central Branch):

Gudu	ru
Tsuvan	z̥ā

The form w̥ŋk̥i in Kiria is an interesting example of how assimilation and metathesis have been at work as it often occurs in Bura-Margi and in Higi groups: \*mwt > \*mwki > \*wmki > w̥ŋk̥i.

## CHADIC

*Western Branch*

## Hausa group

Hausa

mùtùu

Gwandara

mùtù

## Sura-Gerka group

Sura

mùut, pl. murap

Angas

mùt

Cip

mut

Ankwe

mùt

Tal

mū:t

Gerka

mwōth

## Ron group

Fyer

mot

Daffo

mot

Bokkos

mot

Kulere

mot / mwōth

Sha

môt

## Bole-Tangale group

Karekare

meet- / metaw

Bole

mâlô / mot-

Ngamo

mato

Maha

muto

Tangale

mudę

Kwami

mùd-

Kupto

mùt-

Pero

mùtù

Dera

mur-

Kirifi

mutto / múk-kò, VN mùtó

Gera

mudu-

Gerumawa

mutalla

## Northern Bauchi group

Warji

mì- / míyāuŋ / miy-

Tsagu

mōōsēn

Kariya

míyà

Miya

miy-

Pa'a

míyà / miya / miyà

Siri

miwa / míyù / míyū

Mburku

miy-

Jimbi

mul-

Diri

mótú / matu

Dira

mùsi

Burma

mìsè

## Southern Bauchi group

Boghom

mas

Kir

muse, mäs!

Tala

mäs-

Jimi	mache
Gurdung	masse / mis
Geji	mish
Buli	masshi / mǎshū / mish
Tule	mǎshì
Wang	məs / mis
Zaar	mīshī / mis
Seya	mīsi
Dwot	mus
Pəlci	misi
Bade-Ngizim group	
Ngizim	mǎtə / mutu
Bade	mútù
<i>Central Branch</i>	
Tera group	
Tera	mədi, VN mǎtá
Hwona	mūr
Ga'anda	-meri
Gabin	mīri
Boka	mēri
Ngwaxi	nti
Bura-Margi group	
Bura	mtì
Cibak	nti
West-Margyi	mtə
North-Margyi	mtu
Kilba	átū
Hizli	təw
Wandiu	tə-w
Kiria	wɣkì
Mwulyen	-mbútò
Bana	mǎtí
Higi group	
Higi-Nkafa	mtɛ
Higi-Futu	mtɔ
Higi-Baza	wɔ
Psikye	mtǎ
Hya	ntǎ
Gbwata group	
Tsuvan	zǎ
Sharwa	mǎtǎ
Ziziliveken	mǎcǎ
Jimjime n	mít
Gudɛ	ntǎ
Njanya	mbútǎ
Gbwata	mbǎtò
Bacama	mbúrò

Gudu	rù
Fali-Mucella	míkyì
Fali-Bwagira	mti
Gava	mtsìgànà
Nakatsa	ms
Laamang group	
Laamang	mt-
Wandala group	
Wandala	mts-a / əmtsámtsá
Gəlvaxdaxa	mts-
Guduf	mts'(ə)gànà
Dghwede	mcà / mtsáyà
Gəvoko	mécà(wé)
Xədi	mət̀
Mabas	mət̀(ùkù)
Sakun group	
Sakun	-āngwus
Mafa group	
Mafa	mətsa
Mefele	mətsā(y)
Cuvok	mətsa
Southern Mofu	ˈméc̀
Northern Mofu	məc
Southern Giziga	müc
Northern Giziga	mōc
Mbazla	muc
Merey	mút
Dugwor	mótá
Zəlgwa	mūt̀
Məlokwo	mút
Mad'a	māt
Muyang	mət
Wuzlam	ˈmút̀
Matal	ˈməts̀
Mbuko	màts
Pəlasla	mótśá
Daba group	
Daba	məc
Besleri (= Hina)	méc
Mbədam	məts
Gavar	míci
Buwal	màts
Kad'a-Munjuk group	
Kad'a (= Gidar)	mtá
Musgu	mára
Mbara	mídíŋ
Munjuk	mírí

Mida'a group	
Majəra	má r í
Jina	mà r à
Kotoko group	
Lagwan	mə t ì
Msər	ṁ t ì
Afaǰə	méd ì
Maslam	m̄ d i
Malgbe	mà d ì
Mpadə	mà d í
Yedina	mà t ə
Masa group	
Masa	m í t-
Musey	m í t-
Lame	m á t á
Zime	m á t
<i>Eastern Branch</i>	
Kwang-Kera group	
Kwang	mā y é
Kera	m é / má a-
Lele group	
Kabalay	mu w ə
Lele	m ā
Sibine group	
Sibine	m ā r
Ndam	m í y â
Tumak	m ā
Tobanga	m ā r ē, m ā, m ā r ā
Sokoro group	
Sokoro	m ì t ē
Dangla group	
Dangla	m à t è
Migama	m á a t ó
Bidiya	mu u t
Mokilko group	
Mokilko	ʔ ì n d-
Mubi-Toram group	
Jegu	ma a t
Birgit	m à à t í
Mubi	m à à t / mù w á a t / ma a d e

## 2. "Corpse"

There are at least four roots in Chadic for the gloss "corpse": A \*mwt, B bg-, C \*bn and D kum. They are reconstructed roots, with an asterisk, or possibly reconstructed roots, without any asterisk. There are also some forms which still expect explanation: these are marked in the list below with a dash.

"Corpse" can be circumscribed and rendered by "dead (person)". Thus the various reflexes which are put together under root A, \*mwt, are undoubtedly based on the root for "to die", \*mwt; cf. e.g.

	"to die"	"corpse"
Boghom	mas	masáw
Masa	mít	mìtnà
Lele	mā	tūmādū

All the reflexes for which root B, **bg-**, has been reconstructed are only tentatively assumed to go back to one single root, therefore it is presented without an asterisk. We are possibly dealing here with forms related to that of the root \***bg** reconstructed for "body". Still unexplained remains the co-existence in Southern Mofu (Mafa group) of *vāw* "body" and *vāgāy* "corpse". As to Hausa (Hausa group) *gááwáá* and Ngizim (Bade-Ngizim group) *gūvū*, both tentatively considered for this root, a metathesis is assumed. The fact that neighbouring Benue-Congo languages have *-vāgā* (Menemo) and *u--:kwē* (Kambari) for "corpse" makes the Chadic reflexes of the B root appear to be Niger-Congo loans. On the other hand, the borrowing may have, in individual cases, also gone later in the reverse direction, cf. *i-gāawà* (Ura) which is probably of Hausa origin.

Roots C, \***bn**, and D, **kum** (including the similar forms marked with D in the list below), also have obvious cognates in Benue-Congo; cf. Kwanka **pun**, Birom **vin**, Legbo \***ε-bono**, etc. and Chori, Kenyi **kom**, Yashi **kum**, etc. Still the reflexes of root C \***bn** show regular sound correspondences.

The ungraded Yedina (Kotoko group) reflex **bin** seems not to be related with the C root, but would come from Kanuri *kawīn*.

The unmarked reflex in Diri (Northern Bauchi group) **aru** may be related to the root \***wr** for "fetish".

Western Branch	Roots	
Hausa group		
Hausa	B?	<i>gááwáá</i>
Gwandara	B	<i>gā</i>
Sura-Gerka group		
Sura	D	<i>kúm</i>
Kofyar	D	<i>kum</i>
Goemai	D	<i>k'um</i>
Ron group		
Daffo	C	<i>fun</i>
Bokkos	C	<i>fun</i>
Bole-Tangale group		
Karekare	B?	<i>gūbū</i>
Tangale	-	<i>dopok</i>
Kupto	-	<i>túbbō m., túttúshé f.</i>
Dera	A	<i>múṛ pl. mùjúṛ</i>
Galembi	C	<i>bēnā</i>



## Northern Bauchi group

Warji	B	vīwái
Tsagu	C	vúnē
Kariya	B	vīyù
Miya	B	vīyàù
Pa'a	B	vīyá
Siri	B	vīīyī
Mburku	B	vīíhù
Jimbi	B	vīlùwá
Diri	-	aru

## Southern Bauchi group

Boghom	A	masáw
Zaar	A	mor ki mis-kinì

## Bade-Ngizim group

Ngizim	B	gùvù
--------	---	------

*Central Branch*

## Tera group

Tera	A	mēdi
------	---	------

## Gbwata group

Bacama	-	wée
--------	---	-----

## Wandala group

Dghwedé	-	kwàpàkà
---------	---	---------

## Mafa group

Mofu-Gudur	B	vāgāy
Giziga	A/A	mamcaŋ / mumucaŋ
	B	vagay

## Daba group

Daba	A	mēmīcī
Kola	A	mímtyí

## Kad'a-Munjuk group

Munjuk	A	dif zí miri, dif zi pi
--------	---	------------------------

## Kotoko group

Yedina	-	bin (cf. kàvîn, kàbín in Kanuri)
Kotoko	A	bèlò nàmàrè
	-	faadíse

## Masa group

Masa	A	mìtnà
Zime	A/A	mát /māt

*Eastern Branch*

## Kwang-Kera group

Kwang	A	bámātīī
Kera	-	títí

## Lele group

Kabalay	-	kùmă muwé
Lele	A	tūmādū

Sibine group		
Sibine	A	mādē
Ndam	A	māát'
Sokoro group		
Sokoro	B	goi
Dangla-Migama group		
Dangla		mâytîñè (Dajo-Arabic)
Migama	-/A	gîmú kà máâtêntà
Mokilko group		
Mokilko	-	púútè
Mubi-Toram group		
Jegu	A	moot
Birgit	A	gá mãâtí
Mubi		rîmmè (Arabic)

### CONCLUSION

The comparison and the analyses of the two items "to die" and "corpse" are a sample of the Chadic language history: on the one hand, a notion which carries forms coming directly from the original Hamito-Semitic language cradle, on the other hand, a notion which has been considerably affected through the contacts in the new African home.

In addition there is a great diversity of forms for other notions connected with "death", such as "grave" or "funerals". They are rendered through various innovations like semantic analogy ("hole" for "grave"), derivation, compound words and loan words. This may indicate that the funeral rites have undergone more recent changes in the environment of Lake Chad Basin.

ORSTOM, LATAH, Bondy, France  
University of Frankfurt-Am-Main, Allemagne

### BIBLIOGRAPHY

An extended bibliography is not given in this paper: for additional information one may consult the sources mentioned below. Maps of Hamito-Semitic and Chadic languages may be found in Jungraithmayr (1981), Dieu & Renaud (1983).

BARRETEAU D. & D. JUNGRAITHMAYR, 1989. "Chadic lexical roots: Nombre de racines reconstruites pour chaque item", *Langues et cultures dans le bassin du lac Tchad* (Barreteau éd.), Paris, ORSTOM (Coll. Colloques et Séminaires) : 145-148.

DIEU M. & P. RENAUD (dir.), 1983. *Situation linguistique en Afrique Centrale, Inventaire préliminaire : Le Cameroun*, Paris-Yaoundé, ACCT-CERDOTOLA-DGRST (Atlas linguistique de l'Afrique Centrale : Atlas linguistique du Cameroun), 475 p., maps.

- JUNGRAITHMAYR H., 1981. "Inventaire des langues tchadiques", *Les langues dans le monde ancien et moderne* (J. Perrot dir.), vol.1: *Afrique subsaharienne. Pidgins et créoles*, Paris, CNRS : 408-413, 1 map.
- JUNGRAITHMAYR H., 1990. "«Tod» und «Sterben» im Tschadischen", *Proceedings of the fifth international Hamito-Semitic Congress* (Mukarovsky ed.), vol.1 : Hamito-Semitic, Berber, Chadic, Veröffentlichungen der Institute für Afrikanistik und Ägyptologie der Universität Wien n°56 (Beiträge zur Afrikanistik 40) : 235-247.
- JUNGRAITHMAYR H. & D. IBRISZIMOW, 1994. *Chadic Lexical Roots*, Berlin, D. Reimer, 2 vol., XLIV + 193 p., XX + 347 p.
- JUNGRAITHMAYR H. & K. SHIMIZU, 1981. *Chadic Lexical Roots*, vol. 2 : Tentative reconstruction, grading and distribution, Berlin, D. Reimer (Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde A 26), 315 p.
- MURTONEN A., 1989. *Hebrew in its West Semitic Setting. A comparative survey on non-Masoretic Hebrew dialects and traditions*, Part 1: A comparative lexicon, Leiden, New-York, København, Köln, E.J. Brill, 516 p.
- NEWMAN P., 1977. "Chadic classification and reconstructions", *Afroasiatic Linguistics* 5(1), Malibu, Undena Publications : 1-42.
- VYCICHL W., 1983. *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Leuven, Peeters, XXVIII-520 p.

# LA MORT ET LA PAROLE CHEZ LES MOFU-GUDUR (CAMEROUN)

Daniel BARRETEAU

## RÉSUMÉ

La mort, sujet sensible et pour ainsi dire "familier" chez les Mofu-Gudur, population "païenne" du Cameroun, donne lieu à des attitudes d'évitement, de retenue, et se traduit par une abondance d'expressions et d'euphémismes dans le langage. Trois sortes de données sont répertoriées et analysées dans cette étude : des termes (verbes, idéophones, noms) ou des locutions traduisant les concepts de "mourir", "mort", "cadavre" dans différents contextes ; des proverbes ou sentences proférés à l'occasion d'un deuil ou faisant allusion à la mort ; des noms de naissance se référant également à la mort, souvent en réponse à des événements antérieurs dans la famille ou le voisinage. L'extraordinaire richesse de ce corpus témoigne de l'importance que les Mofu accordent à la mort, élément essentiel dans leur "philosophie de vie".

*Mots-clés* : mort, mots, expressions, proverbes, anthroponymes, mofu-gudur, tchadique, Cameroun.

## ABSTRACT

### DEATH AND LANGUAGE FOR THE MOFU-GUFUR PEOPLE (CAMEROON)

Death, a very sensitive and so to say "common" topic for the Mofu-Gudur people, a "pagan" ethnic group in Northern Cameroon, is accompanied by special attitudes of avoidance and restraint, by a great variety of words and euphemisms in the language. Three ranges of documents are here enclosed and analysed: words (verbs, ideophones and nouns) or expressions meaning "to die", "death", "corpse" in different situations; proverbs or "maxims" which are uttered along funerals or dealing with death; birth names, mainly in response to previous events in the family or in the vicinity. The amazing richness of these data reveals the importance of death for the Mofu-Gudur people: it is a main topic in their "philosophy of life".

*Keywords* : death, words, expressions, proverbs, anthroponyms, Mofu-Gudur, Chadic, Cameroon.

\*  
\* \*

Lorsque le chef de Gudur meurt, il n'est pas possible d'annoncer ouvertement sa mort. On doit utiliser des expressions métaphoriques telles que "le chef est tombé", "l'arbre s'est écroulé" ou "l'abri s'est effondré". On ne le "pleure" pas mais, au contraire, on affiche une grande sérénité. La permanence de la chefferie est essentielle, le chef ne peut pas disparaître : "Le roi est mort. Vive le roi !". Un code régit donc les expressions à utiliser dans cette circonstance.

Parler de la mort de quelqu'un n'est pas une affaire banale. Des précautions, oratoires et gestuelles, doivent être prises vis-à-vis des interlocuteurs. On ne peut pas arriver directement dans une famille pour annoncer la mort d'un parent proche. Il faut d'abord "ouvrir la parole", *mewurey méy*. Le "messenger du mort", *más laŋ ɲgá vagay*, se tient à une certaine distance de la maison et appelle quelqu'un. Celui-ci transmettra le message, seulement après le repas ou seulement le matin si cela se passe la nuit.

Lorsqu'un vieux meurt dans sa maison, on peut dire, par exemple : "il a fermé les yeux", *tá dápá dey sém*, ou "il s'est tourné contre le mur", *te mbədəy dey sém á dey gezléŋ*. On ne dira pas brutalement : "il est mort", *tá məcey sém*. Le choc émotionnel serait trop fort. Les formules les plus courantes sont "Untel n'est plus", *áŋga dáa sabá* (litt. lui, il n'y a plus), ou "Untel est parti", *áŋga sém*. Par la suite, les cris des femmes et des hommes suffisent pour prévenir les voisins. De même, ce sont souvent les cris d'une mère qui signalent la mort d'un enfant.

Ce type de comportement, fait de retenues et d'évitements, se traduit dans le langage par un certain nombre d'euphémismes. Cela s'observe certainement dans d'autres ethnies du Nord-Cameroun, encore que le "style direct" semble être plutôt de règle dans certaines populations africaines. Si la mort resserre les liens sociaux, les paroles échangées en la circonstance contribuent à créer un climat, tout comme les gestes et les rites, et sont soumises à des règles précises.

Il y a d'une part une obligation de réserve vis-à-vis des proches, une compassion qui se manifesterait par l'emploi d'euphémismes, d'expressions anodines ne désignant pas directement le drame qui se joue. On est donc tenu à modérer ses sentiments, à taire ses ressentiments. Le mort se trouve alors paré de toutes les vertus.

D'un autre côté, le simple terme de "mourir" -qui peut traverser les siècles comme on le voit à travers la racine \*MWT qui s'est maintenue dans l'ensemble des langues chamito-sémitiques- ne peut pas suffire à exprimer toutes les situations, tous les sentiments, les sympathies comme les antagonismes, si bien qu'une quantité d'expressions parallèles seront employées, dans d'autres contextes, en l'absence des parents et amis du défunt, pour caractériser les circonstances précises de la mort, pour dévaloriser ou critiquer la personne en cas de conflit.

Cette étude des paroles qui traduisent et accompagnent la mort chez les Mofu-gudur n'est qu'une première approche de cette question. L'essentiel des données m'a été communiqué par deux informateurs, Jean-Claude Fandar et Alioum Bayo Mana, auxquels j'exprime toute ma reconnaissance. Le sens très précis des idéophones, en particulier, ou les contextes d'attribution des noms de naissance gagneraient certainement à être cernés de plus près.

Dans cet article, nous rapporterons et analyserons trois sortes de documents :

- des termes ou des locutions traduisant les concepts de "mourir", "mort", "cadavre" dans différents contextes, en distinguant les verbes, les idéophones et les noms ;
- des proverbes ou sentences proférés à l'occasion d'un deuil ou faisant allusion à la mort ;
- des noms de naissance se référant à la mort, souvent en réponse à des événements antérieurs dans la famille.

D'autres domaines de la littérature orale, où la mort a un rôle important, tels que les contes, les chants (improvisés), la divination, n'ont pas été abordés ici. Ils demanderaient une étude spécifique à eux seuls.

D'une manière générale, on ne peut qu'être frappé par l'extraordinaire diversité, par la richesse de ce corpus : environ 50 termes et locutions pour traduire les concepts de "mourir", "mort", "cadavre" ; autant de proverbes et de noms de naissance se référant également à la mort. C'est un sujet sensible, manifestement préoccupant pour les Mofu-Gudur.

La richesse expressive dans ce domaine de la mort est comparable à celle que l'on observe, par exemple, dans le domaine du milieu naturel pour cette population très attachée à la terre (milieu végétal et animal), ou pour certaines techniques bien maîtrisées (poterie, forge, agriculture, vannerie). De toute évidence, la mort représente (hélas) un domaine presque "familier" pour cette population qui a bien conservé sa religion traditionnelle, le "culte des ancêtres". La mort est omniprésente dans leur quotidien, elle représente un élément essentiel dans leur "philosophie de vie". Ce n'est jamais un sujet de plaisanterie.

## **1. Termes et expressions traduisant la mort**

### **1.1. Verbes et locutions verbales**

Les deux premiers verbes (1-2) sont les plus communément employés pour "mourir" et "tuer", eux-mêmes ayant des emplois secondaires parfois très intéressants. Viennent ensuite des expressions atténuées, indirectes ou métaphoriques (3-10) : "fermer les yeux", "se tourner vers le mur", "se coucher", "se reposer", "se coucher la tête en bas", "être recouvert par l'obscurité". L'expression "envelopper (un cadavre avec une peau)" fait évidemment allusion à la pratique funéraire. Plusieurs expressions réalistes s'appliquent à des vieillards qui "meurent au bout de leur force", qui "s'acheminent doucement vers la tombe" (11-13). Des verbes concernent expressément le chef ou des personnages importants (18-22). Pour les jumeaux, les idées de "fuir", de "partir", sont communément employées pour camoufler leur disparition considérée comme dangereuse (23-25). Les expressions suivantes sont plutôt désobligeantes et ne sauraient être proférées en présence de membres de la famille : mourir en étant considéré comme malhonnête, avare, esseulé (26-30), mourir subitement des suites d'un adultère ou emporté par des sorciers (31-33). Enfin, des verbes traduisent des calamités : "mourir de soif", "mourir en grand nombre", "être décimé" (34-36).

[1] *méməcey* : (intr.) 1. mourir ; 2. *méməcey fá may* (litt. mourir sur faim) mourir de faim, avoir très faim ; 3. *méməcey fá may ngá yám* (litt. mourir sur faim de eau) mourir de soif, avoir très soif ; 4. *méməcey fá mǎndərzáy* mourir de peur ; 5. *méməcey fá hwáray* mourir de honte ; 6. *méməcey fá sləre* (litt. mourir pour le travail) s'épuiser au travail, travailler très durement ; 7. *méməcey fá matakwa*m mourir d'envie ; 8. *méməcey fá ngwas* (litt. mourir sur une femme) être très épris d'une femme, être éperdument amoureux d'une femme ; 9. *méməcey fá zána, sírla*, etc. avoir très envie d'un habit, d'un pantalon, etc. ; 10. *méməcey (kudəy)* ne plus être en érection (pénis) ; (tr.) 11. *méməcey ray* (litt. mourir tête) reprendre sa forme normale (pour le pénis après avoir uriné) ; 12. *méməcey waw* (litt. mourir le feu) éteindre ; 13. *méməcey kuray* (litt. mourir l'urine) uriner (les Mofu considèrent que tout ce qui est dans le corps est vivant ; l'urine meurt dès qu'elle est rejetée du corps).

- *dákw tá məcey sém* "la chèvre est morte"  
chèvre-elle+*virt.*-mourir-*irr.*

"la chèvre est morte"

- *kudəy tá məcey sém*  
pénis-il+*virt.*-mourir-*irr.*

"le pénis n'est plus en érection"

- *yá məcéy waw*  
je-mourir-feu

"j'éteins le feu"

- *á məcey kuráy mēdey mēséy ngá bá*  
il-mourir-urine-face-beau-père-son-*nég.*

"il n'urine pas en présence de son beau-père"

[2] *məkədey* : 1. frapper, battre ; 2. *məkədey vagay* (litt. frapper-cadavre) tuer ; 3. *məkədey vaw vagay vagay* (litt. frapper-corps-cadavre-cadavre) s'entretuer

- *vár ta kədə ndaw maráw sém*

pluie-elle+*rév.*-frapper-homme-vieux-*irr.*

"la pluie a frappé un vieux"

- *ndəhay a kədəm vaw vagay vagay*  
gens+*pl.*-ils-frapper-corps-cadavre-cadavre

"les gens se battent à mort" (*vagay vagay* est un idéophone dérivé de *vagay* "cadavre")

[3] *médəpəy dey* : 1. fermer l'œil ; 2. mourir. On emploie ce verbe avant l'annonce de la mort (*mewurey méy* "ouvrir la parole"), juste lorsque que la personne vient de mourir.

- *tá dəpá dey sém, tuway*  
il+*rév.*-fermer-œil-*irr.*-pleurer

"il a fermé l'œil, pleure"

- [4] *metəbzléy dey* : 1. fermer les yeux ; 2. mourir. On dit cela lorsque le malade est à l'agonie et meurt avec des gens à côté de lui. Lorsqu'il est mort, on lui ferme les yeux. S'il ne peut plus les rouvrir, on sort de la maison et on dit aux autres qu'il a fermé les yeux définitivement.
- *ānga ta təbzlá dey sém*  
lui-il+*rév.*-fermer-œil-*irr.*  
"il a fermé les yeux (il est mort)"
  - *təbāzl dey nā, tée-té*  
fermer-œil-*top.*-calme  
"il a fermé les yeux, il est au repos"
- [5] *membəđéy dey ā dey gezlén* : (fig.) mourir (litt. "se tourner vers le mur"). Souvent, avant de mourir, le malade se tourne vers le mur. Lorsqu'un malade demande qu'on le tourne vers le mur, cela signifie qu'il se prépare à mourir. Il ne veut plus voir les hommes sur terre mais rejoindre ses ancêtres. On emploie cette expression pour cacher la vérité aux enfants. C'est une façon de les calmer.
- *ka mbəđéy dey ā dey gezlén, ka mbəgdāya cāy daw papāy ?*  
tu-tourner-œil-à-direction-étable-tu-laisser+moi-fini-*quest.*-père+mien  
"tu te tournes vers le mur, tu m'abandonnes, mon père ?"
- [6] *méney (tā ney)* : 1. se coucher, s'étendre ; 2. mourir. Ce sont les parents du défunt qui emploient ce verbe pour louer ses mérites. La tradition rapporte que le cadavre entend ce que l'on dit mais ne peut et ne veut pas répondre.
- *kā ney, mā cakā mé, papāy ?*  
tu-coucher-*rel.*-faire+toi-quoi-père+mien  
"tu te couches, quel mal as-tu, mon père ?"
  - *mācay tā nadā sém*  
maladie-elle+*rév.*-coucher+*caus.*-*irr.*  
"la maladie l'a étendu"
- [7] *meməskey vaw* : 1. se reposer ; 2. mourir. Quand les filles ou les femmes apparentées au mort pleurent en chantant, elles emploient cette locution. Elles veulent signifier que leur père ou leur frère a beaucoup travaillé dans sa vie. Maintenant, il se repose.
- *papāy tā gərey sém, fá məskey vaw*  
père+mien-il+*rév.*-fatiguer-*irr.*-*progr.*-reposer-corps  
"mon père est très fatigué, il se repose"
  - *ka mā məskey vaw cāy nā, kā zālyā papāy*  
tu-*rel.*-reposer-corps-fini-*top.*-tu-appeler+moi-père+mien  
"quand tu te reposeras (dans ta tombe), appelle-moi, mon père"
  - *papāy a məskey vaw āndā bay*  
père+mien-il-reposer-corps-comme-chef  
"mon père se repose comme un chef"



- [8] *méney ray má jur jú r* : se coucher la tête en bas. Cette expression, communément employée dans le sens de "mourir", signifie que le cadavre se couche avec la tête en bas, contrairement à ce qui l'on fait ordinairement, quand on est en vie.
- *ká ney ray má jur jú r, ka má mæckáya daw?*  
tu-coucher-tête-renversée-toi-mort-question  
"tu te couches la tête en bas, es-tu mort ?"
- [9] *maz érmey* : 1. couvrir (la terre) ; 2. être dense (herbes) ; 3. couvrir (obscurité) ; 4. s'emparer de quelqu'un (sommeil) ; 5. mourir
- *slam maz érmakáya*  
"le monde est couvert"
  - *tavád zəram, zəram, a zəram slam*  
"la nuit couvre le monde"
  - *dəkzleleb fá z érmawa*  
"une obscurité totale est en train de couvrir le monde"
  - *slam fá z émey*  
"le monde est en train de se couvrir d'obscurité"
  - *dár fá z érmá papáy*  
sommeil-*progr.*-couvrir+lui-père à moi  
"le sommeil est en train de s'emparer de mon père"
  - *dár z é rém, a z é rma*  
sommeil-couvrir-il-couvrir+lui  
"le sommeil s'empare de lui"
  - *dár z ə rem, z ə rem, a z é rmá dey*  
sommeil-couvre-couvre-il-couvre+lui-œil  
"le sommeil couvre les yeux"
- [10] *mef ə dey* : 1. enrouler (un turban, un coussinet), envelopper (un cadavre avec une peau) ; 2. mourir des suites d'une courte maladie
- *macáy a z lár ngá akwána káa gwáy na, ta f ə d é y s ém*  
maladie-elle-commencer+lui-hier-là-seulement-*top.*-il+*rév.*-  
envelopper-*irr.*  
"il n'a été malade que depuis hier, et voilà qu'il est enveloppé dans son linceul"
- [11] *mep ə lkwey* : 1. marcher lentement, à pas pesants, avec une canne ; 2. mourir des suites d'une longue maladie
- *ndaw d á a macáy mev é y kú r á w h é y e y ta p ə lkwey s ém d ə b á*  
homme-dedans-maladie-année-dix-celui-là-il+*rév.* marcher lentement-  
*irr.*-alors  
"l'homme qui était malade depuis dix ans est mort maintenant"
  - *macáy ngá h é y e y ta p ə lkwa dá s ém*  
maladie-sienne-là-elle+*rév.*-mourir+*caus.*-*irr.*  
"sa longue maladie a fini par le tuer"

- [12] **mekekəlhey** : mourir au bout de ses forces, tranquillement (pour un vieux), être à l'agonie  
 - **papáy fá da kékəlhey cáy ná, a mbədyá méy lá**  
 père+mien-*progr.-virt.*-mourir-term.-*top.*-il-confier+moi-parole-*acc.*  
 "lorsque mon père était sur le point de mourir, il me confia ses secrets"
- [13] **mekəkəlhey** : 1. reculer, rentrer ; marcher doucement ; 2. élaguer (un arbre), dégarnir (les cheveux) ; 3. partir doucement, mourir au bout de ses forces, être à l'agonie  
 - **ndaw á fá da kékəlhey**  
 homme-le-*progr.-virt.*-mourir doucement  
 "l'homme va mourir, il est à l'agonie"  
 - **papáy fá da kékəlhey cáy ná, a mbədyá méy lá**  
 père+mien-*progr.-virt.*-agoniser-fini-*top.*-il-échanger-parole-*acc.*  
 "lorsque mon père fut sur le point de mourir, il me révéla ses secrets"
- [14] **membəđéy dábá** : 1. tourner le dos à quelqu'un ; 2. abandonner. Cette formule s'emploie après l'enterrement.  
 - **ya key sləra bá ná, papáy ta mbəđíya dábá sém, ma dá vəliyá cek ngá zəmey wa ?**  
 je-faire-travail-*nég.-top.*-père+mien-il+*rév.*-tourner-dos-*irr.-rel.-virt.*-donner+moi-chose-pour-manger-qui  
 "si je ne travaille pas, puisque mon père m'a abandonné, qui pourrait me donner à manger ?"
- [15] **méəndey, mehəndey** : 1. amener, prendre, emporter ; 2. emporter pour de bon, achever (quelqu'un qui était malade depuis longtemps)  
 - **mácay taa ndá ndaw masa macáy hēyey sém**  
 maladie-elle+*rév.*-prendre-homme-qui a-maladie-là-*irr.*  
 "la maladie a fini par l'emporter"  
 - **macáy daw káa ná, a hándáya lá**  
 maladie-mienne-là-*top.*-elle-emporter+moi-*acc.*  
 "cette maladie m'emportera"
- [16] **meméy** : 1. retourner, revenir ; 2. s'en retourner (dans le ventre de sa mère, pour un bébé)  
 - **bəzey gendéz (ou vendéz) ta méy sém**  
 enfant-bébé-il+*rév.*-retourner-*irr.*  
 "le bébé est retourné (il est mort)"  
 - **bəzey é a méy dáa zlézleə**  
 enfant-le-il-retourne-dans-coin intime des femmes  
 "ce bébé s'en retourne dès la naissance dans le coin intime (là où les femmes font leur toilette et accouchent)"  
 - **ka key mándərzáy ámba ka méy ngá cew a hwád, ká bəzey gendéz daw ?**  
 tu-faire-peur-pour-que-tu-retourner-pour-deux-dans-ventre-toi-enfant-bébé-*quest.*  
 "tu as peur comme si tu devais retourner dans le ventre de ta mère, es-tu un bébé ?" (expr. proverbiale)

- [17] *mēndəvey* : 1. finir, terminer ; 2. mourir accidentellement, causer la mort accidentellement. On emploie ce verbe quand le malade meurt en présence des gens. Il transpire puis son cœur s'arrête de battre. On dit qu'il a "fini par mourir" d'un accident "régulier".
- *gudrāŋw tá ndəvéy ndəhay gá*  
goudron-il+*rév.*-finir-gens+*pl.*-beaucoup  
"la route bitumée a causé la mort de beaucoup de gens"
  - *slá daw hay tá ndəvam sém*  
bœufs-miens-*pl.*-ils+*rév.*-finir-*irr.*  
"mes bœufs sont tous morts"
  - *mesəfney tá ndəvey sém*  
souffle-il+*rév.*-finir-*irr.*  
"sa vie (son souffle) est finie"
- [18] *mesəlŋgwéy* : 1. démancher (une houe) ; 2. quitter ce monde en se faisant regretter (pour quelqu'un qui a beaucoup d'enfants).
- *papá míya ta səlŋgwā fandákwar sém*  
père-notre-il+*rév.*-quitter+*appl.*+nous-*irr.*  
"notre père nous a quitté malheureusement"
- [19] *mebəzlhey* : 1. casser (branche, bras), arracher (feuilles) ; 2. mourir (pour quelqu'un d'important dans une famille)
- *āla dāa sabā, wáy la ta bəzlhey sém*  
nous-il y a-ne plus-maison-notre-elle+*rév.*-casser-*irr.*  
"nous sommes perdus, notre famille est décapitée (le chef de famille est mort)"
- [20] *mebəzléy* : 1. (s')écrouler (pour un hangar), (se) détruire ; 2. avorter ; 3. mourir (pour le chef). Ce verbe est employé uniquement pour les cas d'avortement et pour l'annonce de la mort du chef : le chef est considéré comme un abri dont l'ombre couvre tout le monde.
- *wudéz ta bəzléy sém*  
arbre-il+*rév.*-écrouler-*irr.*  
"l'arbre s'est écroulé (le chef est mort)"
  - *ndaw məzlā á ləvey : kúđŋgúle wudéz ta bəzléy sém*  
homme-forgeron-il-dire-dommage-arbre-il+*rév.*-écrouler-*irr.*  
"le forgeron dit : dommage, l'arbre s'est écroulé"
- [21] *métəfey* : 1. tomber ; 2. mourir (pour un chef). On considère qu'il était debout lorsqu'il était vivant.
- [22] *médəmey* : 1. tomber ; 2. mourir (pour un chef que l'on considère comme un grand abri)
- *báy la tá dəmey sém*  
chef-notre-il+*rév.*-tomber-*irr.*  
"notre chef est tombé (il est mort)"

- [23] *mesəmdəy* : 1. fuir, s'esquiver, se cacher en s'enfuyant, se sauver ; 2. mourir suite à une colère (pour les jumeaux). Les jumeaux ("chose de l'œil") sont les vrais enfants de Dieu, ils ne peuvent pas mourir. Cependant, ils peuvent provoquer la mort quand ils se fâchent. C'est pourquoi les parents des jumeaux doivent faire très attention pour éviter leurs colères. Ils peuvent causer leur propre mort ou la mort de leurs parents.
- *cek ngá dey ta səmdəy sém manjá kuléy tá má nda səpéy*  
chose-de-œil-il+*rév.*-fuir-*irr.*-parce que-sacrifice-il+*rév.*-*rel.*-comme-attendre  
"les jumeaux sont morts parce qu'on n'a pas bien fait leur sacrifice."
  - *cek ngá dey ta səmdəy sém ná, a máwa áa slémá*  
chose-de-œil-il+*rév.*-fuir-*irr.*-*top.*-il-revenir+*rappr.*-dans-endroit  
"si un jumeau meurt à la suite d'une colère, il peut renaître au prochain accouchement"
- [24] *mésəhwey* : 1. se sauver, fuir ; 2. mourir pour un jumeau. Si un jumeau meurt, on ne peut pas dire : *tá məcey sém*, car l'autre mourrait aussi. Comme on dit que le premier s'est sauvé, le survivant a peur de lui et peut vivre longtemps.
- *cek ngá dey hay dá way ná, lánngar tá səhwey sém*  
chose-de-œil-*pl.*-dans-maison-*top.*-l'un-il+*rév.*-fuir-*irr.*  
"l'un des jumeaux qui était chez moi s'est sauvé (il est mort)"
  - *sáhw, á səhwéy dey pál*  
fuir-il-fuir-fois-une  
"il s'est sauvé un jour (sans être malade)"
- [25] *madaw* : 1. aller, partir, marcher ; 2. mourir, "partir" (pour les jumeaux ou un chef traditionnel). Lorsque les jumeaux meurent, on dit qu'ils partent chez leur mère, au ciel. Ils ne meurent pas.
- *Təbla a da daw ma já gwágwar*  
Tebla (nom d'un jumeau) - il-*virt.*-aller- à cause - poulet  
"Tebla va mourir à cause d'un poulet"
  - *ma tá háalay ta daw sém*  
*rel.*-préparer-sacrifice-il+*rév.*-aller-*irr.*  
"le maître de la terre est parti (il est mort)"
- [26] *mémbəzléy mbal* : (fig.) mourir en avare, en laissant beaucoup de biens (litt. "donner un coup de pied à la peau"). Désormais, il n'aura plus besoin de culotte en peau. C'est pourquoi il lui donne un coup de pied. Cette expression s'emploie pour se moquer d'une personne qui ne s'attendait pas à mourir, qui faisait trop d'économie sans penser à nourrir sa famille.
- *tá mbəzlá mbal sém, slá hay gédéd*  
il+*rév.*-frapper-peau-*irr.*-bœufs-*pl.*-nombreux  
"il est mort avare, en laissant beaucoup de bœufs"

- [27] *membəgəy galaŋ* : mourir malhonnête (litt. laisser le sorgho rouge)  
 - *ka cənəy bá ná, ka mbəgdá galaŋ lá*  
 tu-obéir-*nég.*-*top.*-tu-laisser+*caus.*-sorgho rouge-*acc.*  
 "tu n'obéis pas, tu laisseras le sorgho rouge (tu risques la mort)"  
 - *membəgəy galaŋ máaya bá*  
 laisser-sorgho rouge-bien-*nég.*  
 "laisser le sorgho rouge est mauvais (mourir à cause d'une malhonnêteté est mauvais)"  
 - *galaŋ mbák dá sí máyál ngá*  
 sorgho rouge-laisse-dans-sous-vol-sien  
 "le sorgho rouge a été abandonné à cause de son vol (il est mort à cause de son vol)"
- [28] *metərtəngwey* : mourir esseulée, pour une vieille femme, dans la nuit, les membres repliés comme quelqu'un qui souffre de froid ; mourir sans rien dire, en restant fâché avec sa famille  
 - *á məcey tərtəŋw ta mēvel*  
 il-mourir-fâché-dans-foie  
 "il est mort en étant fâché"
- [29] *mefəlŋwədəy* : être achevé (pour un moribond), crever. Ce verbe s'emploie comme moquerie, toujours en l'absence des membres de la famille du défunt.  
 - *may ta fəlŋwədədā ndaw á sém*  
 famine-elle+*rév.*-achever+*caus.*-homme-*irr.*  
 "la famine a achevé cette personne"  
 - *mádāngwas ta fəlŋwədəy sém*  
 vieille-elle+*rév.*-achever-*irr.*  
 "la vieille femme est achevée"  
 - *slá masa macáy hēyey ta fəlŋwədəy sém*  
 bœuf-qui a-maladie-là-il+*rév.*-crever-*irr.*  
 "le bœuf qui était malade est crevé"
- [30] *məs lədmey* : mourir sans maigrir (pour les grosses bêtes)  
 - *dákw ta slədmey sém*  
 chèvre-elle+*rév.*-mourir-*irr.*  
 "la grosse chèvre est morte sans maigrir"
- [31] *meebey sler, mehəbey sler* : mourir suite à un adultère (litt. casser une dent)  
 - *mádama taa bar sler sém á bəz gúla*  
 adultère-elle+*rév.*-casser+lui-dent-*irr.*-à-petit-jeune  
 "l'adultère a cassé une dent à un jeune homme (l'a tué)"  
 - *bəzey a ley sáw dá paláh ná, mádama ngáa bar sler*  
 enfant-il-prendre-hasard-dans-plaine-*top.*-adultère-que-casser+lui-dent  
 "le jeune qui sort trop, que l'adultère lui casse une dent"

- [32] **metuŋgwey** : 1. démancher une houe ; 2. (fig.) emporter (pour un sorcier), mourir subitement, emporté par un sorcier  
 - **mesémédey tá tuŋgwá mamáy sém**  
 sorcier-il+*rév.*-démancher-mère+mienne-*irr.*  
 "un sorcier a emporté ma mère"  
 - **ka pəkey ta tavád kaláh ná, a túŋgmaká lá**  
 tu-promener-avec-nuit-trop-*top.*-ils-démancher+toi-*acc.*  
 "si tu te promènes trop la nuit, les sorciers vont t'emporter"
- [33] **meebey dáy, mehəbey dáy** : mourir à la suite d'une chute, par sorcellerie (litt. casser le cou). La coutume veut qu'un jeune ne puisse mourir que par sorcellerie ; ou bien il est mangé par un sorcier, ou bien il est sorcier lui-même.  
 - **taa buwa dáy sém dá ray wudéz**  
 il+*rév.*-casser+rapp. -cou-*irr.*-dans-dessus-arbre  
 "il s'est cassé le cou (il est mort de sorcellerie) en tombant d'un arbre"  
 - **do' aa bá dáy ŋgá sebeleŋ**  
 id.- il-casser-cou-de-jeune fille  
 "le sorcier a cassé le cou d'une jeune femme"  
 - **mesémédey bál, aa bá dáy ŋgá bəzey**  
 sorcier-id.-il-casser-cou-de-enfant  
 "un sorcier a cassé le cou d'un enfant"
- [34] **mehəskéy** : assécher ; mourir (de soif)  
 - **yám həsák, a həskár dáy**  
 eau-assécher-elle-assécher+lui-gorge  
 "il meurt de soif"
- [35] **méŋgəzley** : 1. diviser, partager, soustraire ; 2. (intr.) mourir en grand nombre ; 3. (tr.) décimer  
 - **ŋgəzlnđákwará zleléy ŋgá papá míya**  
 partager+incl.+cela-richesse-de-père-notre  
 "partageons-nous les biens de notre père"  
 - **dəvá tá ŋgəz lá ndaw mágədaŋ zlee-zlé lá**  
 panthère-elle+*rév.*-décimer-homme-fort-autrefois-*acc.*  
 "la panthère a fait beaucoup de morts autrefois"  
 - **dáhway dá wáy daw tá ŋgəzlam sém**  
 chèvres+*pl.*-dans-maison-mienne-elles+*rév.*-mourir-*irr.*  
 "mes chèvres ont été tuées en grand nombre"  
 - **ŋgazl, ŋgazl, vəram á ŋgəzla hwáyak ŋgá dəmew**  
 décimer-décimer-guerre-elle-décimer-région-de-Diméo  
 "la guerre a décimé les gens de Diméo"  
 - **māŋgəzlkáya vaw sém dáa vəram**  
 décimé+*part.*-corps-*irr.*-dans-guerre  
 "nous nous sommes entretués pendant la guerre"

- [36] *mepes ley* : 1. perdre toutes les espèces ; 2. décimer, détruire  
 - *ya paslá húlfad ṅgá dāw daw*  
 je-perdre-semence-de-mil-mienne  
 "je perd toutes les variétés de semence de mil"  
 - *kwese-kwésé ta paslátíywa bəzá daw hay cəpá*  
 rougeole-elle+rév.-décimer+moi+rapppr.-enfants+mien+pl.-tous  
 "la rougeole a décimé tous mes enfants"

## 1.2. Idéophones

- [37] *sém* : 1. parti ; 2. (en fin de proposition) parti de manière irréversible, définitivement ; 3. (s'en aller) mort  
 - *áṅga sém á Mārva*  
 lui-parti-à-Maroua  
 "il est parti à Maroua"  
 - *mácay tá nadá sém*  
 maladie-elle+rév.-coucher+caus.-irr.  
 "la maladie l'a étendu (définitivement), l'a cloué au lit"  
 - *áṅga sém*  
 "il est mort (il s'en est allé)"
- [38] *báláláw* : (tuer) brutalement  
 - *zézekw báláláw a kədá ndaw*  
 serpent-brutalement-il-tuer-homme  
 "le serpent tue les gens brutalement"  
 - *fákáláw a kədá gúla lá ṅgáakwána báláláw*  
 esprit de possession-il-tuer-jeune-acc.-hier-brutalement  
 "l'esprit de possession a tué brutalement un jeune homme hier"  
 - *máwúta a kədá ndaw báláláw*  
 voiture-elle-tuer-homme-brutalement  
 "les voitures tuent brutalement les gens"
- [39] *hédés1* : mourir subitement  
 - *bəzey a səfnəy dey cew gwáy ná, hédés1*  
 enfant-il-respirer-fois-deux-seulement-top.-mort  
 "l'enfant respire deux fois seulement et meurt aussitôt"
- [40] *pám* : 1. éteindre brusquement ; 2. mourir brutalement (personnes, animaux)  
 - *a da yingey ná, bəzey pám*  
 il-virt.-déménager-top.-enfant-mourir brutalement  
 "il allait déménager lorsque l'enfant est mort brutalement"  
 - *mádáma, slá pám lá*  
 purification-bœuf-mourir brutalement-acc.  
 "le jour de la fête de purification, mon bœuf est mort"

- [41] **ndéfcáŋgwár** : mourir brusquement, suite à un choc  
 - **a kədā tās l nā, āŋga ndéfcáŋgwár**  
 il-frapper-couper-*top.*-lui-mourir sur le coup  
 "il lui donne un coup sec, il meurt sur le champ"  
 - **káp, ya kórza nā ndéfcáŋgwár vagay**  
 fortement-je-saisir-*top.*-mourir sur le coup-cadavre  
 "je l'ai saisi fortement, il en est mort sur le coup"  
 - **dákw káa bábəzá ndéfcáŋgwár lá**  
 chèvre-cette-petit-mourir subitement-*acc.*  
 "cette chèvre a perdu brusquement son petit"
- [42] **túŋgúláŋw** : 1. (se fâcher) en se bloquant, en ne bougeant plus ;  
 2. (s'arrêter) net ; 3. (mourir) subitement  
 - **ka key tungulaŋw tungulaŋw fá me ?**  
 tu-faire-fâché-fâché-pour-quoi?  
 "pourquoi te fâches-tu brusquement ?"  
 - **ndaw á məcey túŋgúláŋw**  
 homme-il-mourir-subitement  
 "l'homme meurt subitement"
- [43] **gbáy** : mourir de faim  
 - **may gbáy a bórzladá**  
 faim- -il-mourir  
 "il est mort de faim"
- [44] **tétérém** : mourir (pour quelqu'un de gros)  
 - **āŋga tétérém kənē**  
 lui-mourir gros-ainsi  
 "il est mort gros"
- [45] **bəmcáráf** : mourir (pour un petit animal)  
 - **yaa təfey hwandáf bəmcərəffá**  
 je-voir-lapin-mort petit  
 "j'ai vu un petit lapin mort"  
 - **hwandaf bəmcáráf dá ray mahwáy**  
 lapin-mourir petit-dans-sur-courir  
 "le petit lapin est mort en courant"
- [46] **səmtál** : mourir (pour un bébé) ; mourir en relâchant ses membres  
 - **bəzey səmtál dá hār daw**  
 enfant-mourir-dans-main-mienne  
 "le bébé est mort dans mes bras"  
 - **bəzá hay səmtál səmtál cew**  
 enfants-*pl.*-mort-mort-deux  
 "deux enfants sont morts"



[47] slám, slém, slam slam : mourir sans raison apparente, sans maigrir, sans être malade

- dáhway fá lá slam slam cəpá  
chèvres+pl.-chez-nous-mourir-mourir-toutes  
"les chèvres de chez nous meurent toutes sans raison"
- ndaw á slém dey pál  
homme-le-mourir-fois-une  
"l'homme est mort sans être malade"

[48] tém : mourir sans être malade (cf. slám)

- ndaw á tém dey pál  
homme-le-mourir-fois-un  
"l'homme est mort un jour subitement"
- ndaw á tém ta vāw ŋǎ  
homme-le-mourir-avec-corps-sien  
"l'homme est mort subitement sans être malade"

[49] já jǎfďǎŋ : mourir piteusement, isolé et mal nourri

- maakəla héyey já jǎfďǎŋ lá  
célibataire-là-mourir piteusement-acc.  
"le célibataire en question est mort piteusement"
- kah já jǎfďǎŋ lá ná, wárá ya kam máďay ta wa ?  
toi-mourir piteusement-acc.-top.-après-je-faire-conversation-avec-qui?  
"si tu meurs seul, avec qui vais-je causer ?"

[50] njǎrkwǎďáy : mourir d'ennui

- njǎrkwǎďáy a daw  
d'ennui-il-aller  
"il est mort d'ennui"

### 1.3. Noms

Pour désigner "le mort", en mofu-gudur, on utilise le terme *vagay*, qui désigne également le "cadavre" mais aussi les "chants et danses d'enterrement", les "funérailles", et *cəfa* pour les "secondes funérailles". Le terme courant pour la "tombe" est *cəvay*, mais on emploie aussi le terme *vəged* ou *ved* "trou".

### 2. Proverbes et sentences

Les "proverbes" mofu-gudur, contrairement à ceux des Beti du Sud-Cameroun par exemple, analysés par J.-F. Vincent et L. Bouquiaux, sont généralement très directs, sous forme de questions qui impliquent de façon évidente une réponse négative : "est-ce qu'on retourne dans le ventre de sa mère ?", ou sous forme d'assertion négative : "tu ne connais pas le jour de ta mort". Les véritables "proverbes" dans le sens de "vérité d'expérience, ou conseil de sagesse pratique et populaire commun à tout un groupe social, exprimé en une formule elliptique généralement imagée et figurée" (*Le petit Robert*), sont rares. Les Mofu pratiquent plutôt les "adages", les "sentences".

Analysés directement (selon les expressions véritablement employées) ou indirectement (selon leur usage et leur valeur), dans les proverbes suivants, on relève des informations ou des notions sur :

- les pratiques funéraires : le creusement du tombeau (1, 2), la peau pour envelopper la tête (3), les bandes d'étoffe en coton pour ceindre le cadavre (4), la brièveté et l'insignifiance des enterrements d'enfants (5, 6), la consommation des offrandes sacrificielles qui ne doit pas donner lieu à des réjouissances excessives, à des abus de nourriture (7, 8) ; la liberté (théorique) des veuves (9) ; les migrations suite à des décès répétés (10) ;
- les attitudes vis-à-vis des enfants : désirés afin de s'assurer une descendance (11), tenus en dehors des secrets des adultes (2), peu considérés lorsqu'ils meurent en bas âge (5, 6) et même déconsidérés s'ils ne peuvent aider leurs parents (12) ;
- les attitudes vis-à-vis des femmes : il est conseillé de ne pas les chérir excessivement surtout lorsqu'elles sont cause de désordre (3) ; de ne pas courir les femmes, cause des pires ennuis : "la mort est au bout du nez" (13) ; de laisser le libre choix aux veuves pour un nouveau mariage (9). Un proverbe semble poser la question de la force de l'amour par rapport à l'épreuve de la mort (14) : "Est-ce que tu mourras aussitôt après moi ?"
- l'irrévocabilité du temps (15, 16), la méconnaissance totale de son destin (17), la brièveté de la vie, assimilée à une "veillée" (18). Concernant la fin du monde, deux proverbes sont apparemment contradictoires : "est-ce que le monde a une fin ?" (19) et "le monde finira un jour" (20), le premier impliquant que l'on ne vive pas au jour le jour alors que le second appelle à une prise de conscience de sa vulnérabilité ;
- l'impuissance humaine devant la mort (21) contre laquelle il n'y a pas de remède (22) : la mort est elle-même considérée comme un "gris-gris" que l'on porte au cou dès la naissance (23) ; il est inutile de fuir devant un danger (10) ;
- les sentiments profonds de crainte et le désir de la mort (24) qui peut sembler "douce" (25), qui apporte la délivrance (26) ;
- les attitudes devant la souffrance : il n'y a pas de maladies bénignes (27), tout peut entraîner la mort mais il ne faut pas trop s'apitoyer sur son sort ; il faut s'accepter tel que l'on est, riche, pauvre ou orphelin (28) ; il est inutile de ressasser ses souvenirs (29), de formuler des regrets en voulant discuter après coup (30), de gémir et de pleurer (31, 32) ; même si une peine profondément ressentie peut entraîner la mort. Là encore, deux proverbes semblent contradictoires : (33) "est-ce que la souffrance tue ?" et (34) "la souffrance tue" ; le premier incite à ne pas s'enfermer dans sa souffrance ; le second est un constat : la douleur peut conduire à la mort ;
- l'égalité devant la mort où les différences sociales disparaissent : le chef meurt comme tout le monde (35), le pauvre ne ressent plus sa pauvreté (36), tout le monde finit au "niveau du sol" (37), mais l'inverse est aussi exprimé : "où est le tombeau d'un chien ?" (38) ;
- les excès de toute sorte qui peuvent conduire à la mort : dangers de la parole (39, 40), de l'exhibition des richesses (41), des envies mal contrôlées ("l'œil") (42), des relations désordonnées avec les femmes (13), des abus de confiance (43), de la paresse (44, 45), du travail mal fait (46) ;

- l'omniprésence de la mort, des esprits maléfiques : *maŋgəra* (47) (voir *faka law* dans les noms de naissance) ;
- la mort est assimilée au sommeil (48), à l'accouchement (49). La "honte" est encore pire que la mort (50).

- [1] *á mbəzám áa. ved tá dey daw ?*  
 ils-entrer+*pl.*-dedans-trou-avec-œil-*quest.*  
 "Est-ce qu'on entre dans la tombe vivant ?"  
 On dit cela à celui qui pleurt beaucoup lors d'un enterrement. On ne peut pas entrer dans la tombe pour retrouver celui qui est mort, pour vivre avec lui. Il ne faut pas craindre la mort.
- [2] *a zləđám cəvay tá bəzá hay daw ?*  
 ils-creuser+*pl.*-tombe-avec-enfants-*pl.*-*quest.*  
 "Est-ce qu'on creuse une tombe avec des enfants ?"  
 Il ne faut pas donner de mauvais exemples aux enfants, ne pas tout leur dire ni tout leur montrer. Il faut leur cacher en particulier les secrets nocturnes.
- [3] *a kəđám ŋgwas fá ray daw ?*  
 ils-tuer-femme-sur-tête-*quest.*  
 "Est-ce qu'on tue une femme pour (avoir une peau qui servira à envelopper) la tête ?"  
 On dit cela à un homme qui chérit trop sa femme alors qu'elle cause beaucoup de désordre.
- [4] *ndaw fá bərzley ná, ma səpwa más laga taazak.*  
 homme-*progr.*-agoniser-*top.*-on-chercher+*rappr.*-étouffé-avant  
 "On cherche l'étoffe pour emballer la tête du cadavre avant qu'il agonise."  
 Mieux vaut prévenir que guérir. Il faut être rapide en affaire.
- [5] *á zəməm kuley ŋgá bəzey daw ?*  
 ils-manger+*pl.*-offrande-de-enfant-*quest.*  
 "Est-ce qu'on mange l'offrande sacrificielle pour un enfant ?"  
 Les parents ne consomment pas l'offrande sacrificielle pour un enfant qui est mort. On ne peut tirer aucun profit d'un enfant. Il ne faut pas donner beaucoup de choses à un enfant car il ne peut pas faire grand chose pour aider les parents.
- [6] *a vərndam dāa vagay ŋgá bəzey daw ?*  
 ils-passer la journée + *pl.*-dans-enterrement-de-enfant-*quest.*  
 "Passe-t-on une journée entière à l'enterrement d'un enfant ?"  
 L'enterrement des enfants se passe très vite chez les Mofu. Il n'y a pas de sacrifice, pas de levée de deuil. La mort d'un enfant est considérée comme banale. On emploie ce proverbe lorsqu'on offre quelque chose à quelqu'un en disant que c'est pour l'enfant. Ce n'est rien.

- [7] a zəməm hwáď dáa vagay daw ?  
 ils-manger+*pl.*-ventre-dans-enterrement-*quest.*  
 "Est-ce que l'on abuse de nourriture pendant un enterrement ?"  
 Peut-on tirer profit d'un deuil ? Bien qu'il y ait beaucoup à manger lors des funérailles (chacun apporte de la boule de mil, de la farine, de la bière de mil), il ne faut pas réclamer car la mort n'est pas une fête. Réclamer de la nourriture laisserait supposer que l'on souhaitait la mort du défunt.
- [8] a sām méy wuya ta méməcey daw ?  
 ils-boivent-parole-réjouissance-avec-mort-*quest.*  
 "Est-ce qu'on se réjouit de la mort ?"  
 Il faut être prudent devant un danger. Tout le monde est à la merci de la mort. On dit cela à quelqu'un qui se réjouit de la mort d'autrui comme si lui-même ne devait pas subir le même sort. On le dit également à celui qui ne participe pas aux enterrements.
- [9] ŋgwas vagay á nǎkey zel ta hár ŋǎ.  
 femme-cadavre-elle-regarder-mari-avec-main-sienne  
 "La veuve choisit elle-même son mari."  
 On dit cela aux membres de la famille du défunt qui convoitent la veuve ou veulent lui imposer le choix d'un mari. Il faut laisser les gens libres. On ne peut obliger quelqu'un à faire ce qu'il ne veut pas.
- [10] a hwám fá méməcéy daw ?  
 ils-fuir+*pl.*-sur-mort-*quest.*  
 "Est-ce qu'on échappe à la mort en courant ?"  
 On ne peut pas échapper à la mort. Que l'on soit atteint par une maladie grave ou que sa famille ait été décimée, cela ne sert à rien de quitter sa maison en pensant qu'elle est maudite. La mort est omniprésente.
- [11] wudéz máhəskāya nǎ, slaslalay á a páwa.  
 arbre-abattu-*top.*-racine-le-elle-sortir+*rappr.*  
 "L'arbre abattu repousse."  
 On souhaite avoir des enfants pour perpétuer son clan. Lorsqu'un homme meurt sans enfants, son souvenir disparaît.
- [12] bəzey a key sləre bá nǎ, ŋgama á məcey !  
 enfant-il-faire-travail-*nég.*-*top.*-mieux-il-mourir  
 "Un enfant qui ne travaille pas, mieux vaut qu'il meure !"  
 On dit cela à celui dont le fils s'est marié et n'a pas les moyens de payer la dot. Tout le monde se moque de lui. Un vieux qui souffre, qui ne trouve pas à manger, peut dire cela à son fils s'il n'a rien pour lui venir en aide.
- [13] bəzey a cekedey ŋgwas ŋǎ ndəhay kaláh, méməcéy ŋǎ áa fá héter.  
 enfant-il-courtise-femme-de-gens-trop-mort-sienne-elle-sur-nez  
 "Un jeune qui court trop les femmes a la mort au bout du nez"  
 Celui qui cherche les histoires risque sa peau.

- [14] wárá ka məcwa a sí d'áw daw ?  
 après-tu-mourir+rappr.-à-sous-moi-quest.  
 "Est-ce que tu mourras aussitôt après moi ?"  
 On dit cela à celui ou celle que l'on aime beaucoup. Où, dans l'au-delà, pourrions-nous nous retrouver ?
- [15] á məcám ngá dey cew daw ?  
 ils-mourir+pl.-fois-deux-quest.  
 "Est-ce qu'on meurt deux fois ?"  
 Il ne faut pas avoir peur d'un adversaire en luttant. Il faut garder son sang-froid devant un danger.
- [16] a mám a hwád ngá dey cew daw ?  
 ils-retourner+pl.-dans-ventre-de-fois-deux-quest.  
 "Est-ce qu'on retourne une deuxième fois dans le ventre de sa mère ?"  
 Il ne faut pas avoir peur devant un danger qu'on ne peut pas éviter.
- [17] ka səra d'ár ngá méməcey ka ba.  
 tu-connaître-jour-de-mort-tienne-nég.  
 "Tu ne connais pas le jour de ta mort."  
 Si l'homme connaissait le jour de sa mort, il ne laisserait rien derrière lui. Or, au moment de la mort, on laisse tout derrière soi. Le destin est imprévisible.
- [18] menjéy dá paláh ala méézəkey.  
 rester-dans-plaine-c'est-veiller  
 "La vie ici-bas est une veillée."  
 Aimons-nous car la vie est courte. On dit cela à celui qui cherche souvent querelle.
- [19] bəlá á ndəvey daw ?  
 monde-il-finir-quest.  
 "Est-ce que le monde a une fin ?"  
 La vie ne finit pas. Il ne faut pas tout vouloir à la fois ou tout dépenser le même jour. Il faut penser à l'avenir.
- [20] bəlá a dá ndəvéy dey pəl.  
 monde-il-virt.-finir-fois-un  
 "Le monde finira un jour"  
 On emploie cette expression pour celui qui se vante. Tôt au tard, il mourra et laissera tout ce qui lui est cher. Il perdra tous ses biens. Il faut savoir partager avec les autres.
- [21] gədaŋ fá méməcey dáha daw ?  
 force-sur-mort-il y a-quest.  
 "Est-ce qu'on a la force pour lutter contre la mort ?"  
 Personne ne peut échapper à la mort quelle que soit son importance. Il faut accepter ce qui vient de Dieu. On est impuissant contre la mort.

- [22] *sɪlalak ŋgá mēmácey dáha daw ?*  
 remède-de-mourir-il y a-*quest.*  
 "Y a-t-il un remède contre la mort ?"  
 Quand on arrive au terme de sa vie, il n'y a pas moyen de guérir. On dit cela à une personne à l'agonie ou à celui qui regrette un disparu.
- [23] *me pəkey ta mēmácey dá dáy.*  
 on-promener-avec-mort-dans-cou  
 "On se promène avec la mort autour du cou."  
 Comme l'enfant qui porte son gris-gris autour du cou, partout où nous allons, la mort nous accompagne. Nous pouvons mourir n'importe où.
- [24] *a hāhīyam mēmácey daw ?*  
 ils-désirer+*pl.*-mourir-*quest.*  
 "Est-ce qu'on désire la mort ?"  
 C'est le destin qui commande la mort. Que l'on souhaite mourir ou non, cela ne change rien. La mort viendra en son temps. Il faut savoir endurer ses souffrances.  
 Même si tu es très malheureux, si un serpent passe près de toi, tu te sauveras pour éviter la morsure. Personne ne désire la mort.
- [25] *mēmácey dēdēdek !*  
 mort-douce  
 "La mort est douce !"  
 Ce proverbe est souvent employé par les personnes qui souffrent ou par des parents dont les enfants sont tous morts. Il vaudrait mieux mourir que souffrir. Lorsqu'on est très en peine, la mort ne semble pas effrayante.
- [26] *ndaw tá mácey lá ná, ta ləhéy sém.*  
 homme-il+*rév.*-mourir-*acc.*-*top.*-il+*rév.*-sauver-*irr.*  
 "Celui qui est mort est sauvé."  
 C'est la mort seule qui peut supprimer la souffrance.
- [27] *hwád má cey a kəféy ndaw.*  
 "Le mal de ventre tue."  
 Il n'y a pas de maladies bénignes. Toutes les maladies peuvent tuer.
- [28] *da papákw ta mamákw áta dáha ná, ka da pá vāv kah*  
*ŋgá matawak bá.*  
 si-père+tien-et-mère+tienne-eux-il y a-*top.*-tu-*virt.*-mettre-corps-tien-pour-orphelin-*nég.*  
 "Si ton père et ta mère vivent, ne te fais pas passer pour orphelin."  
 Il ne faut pas se faire passer pour plus malheureux que l'on est. On dit cela au riche qui prétend ne rien avoir. Il faut remercier Dieu de ce que l'on a.

[29] a wúl kam fá ndaw má mæcká ya daw ?

ils-penser+*pl.*-sur-homme-mort-*quest.*

"Pense-t-on à quelqu'un qui est mort ?"

Il est inutile de se remémorer quelqu'un qui est mort car il ne peut plus revenir. Tout le monde finit par rejoindre les ancêtres. Au sens figuré, on peut dire que les morceaux avalés n'ont plus de goût. Il est inutile de se rappeler les richesses passées.

[30] a slam yawa fá dæbá ngá vagay daw ?

ils-lancer+*pl.*-discussion-sur-derrrière-de-enterrement-*quest.*

"Peut-on discuter après un enterrement ?"

Il est inutile de revenir sur le passé, de regretter que tel ou tel sacrifice n'ait pas été tenté, de déplorer que des problèmes soient restés en suspens. On pourra employer ce proverbe pour forcer quelqu'un à conclure une affaire. Le temps est irrévocable.

[31] mémæcey ta sawa cáy ná, ka péy yám áa dey bá.

mort-elle-venir+*rapppr.*-term.-*top.*-tu-mettre-eau-dans-œil-*nég.*

"Quand la mort arrive, ne pleure pas."

Quand on ne peut échapper à la mort, il ne faut pas avoir peur. Il faut plutôt chercher le courage pour supporter l'épreuve. Expression fulfulde passée en mofu.

[32] ndáw wudéy vaw bá ngá matuway ná, ngá bérhwey lá taw !

homme-vouloir-corps-*nég.*-pour-pleurer-*top.*-qu'il-éclater-*acc.*-donc

"Celui qui ne peut s'arrêter de pleurer, qu'il éclate donc (qu'il meure lui-même) !"

On dit cela à celui qui pleure sans cesse lors d'un enterrement. Rien ne sert de pleurer. On ne peut lutter contre la volonté de Dieu. On ne peut faire revenir quelqu'un en vie.

[33] banáy a kədám ndaw daw ?

souffrance-elle-tuer+*pl.*-homme-*quest.*

"Est-ce que la souffrance tue ?"

On dit cela à celui qui parle toujours de ses souffrances. Il faut savoir endurer ses souffrances.

[34] banáy a kədéy ndaw.

"La souffrance tue."

Quand on a beaucoup de soucis, on maigrit, on devient malade et on peut en périr.

[35] mémæcey a sərá bay bá.

mort-elle-connaître-chef-*nég.*

"La mort ne connaît pas le chef."

Devant la mort, tous les hommes sont égaux. Le chef subit le même sort que le simple citoyen.

- [36] *mərgá a kar a vagay daw ?*  
 pauvreté-elle-fait+lui-à-cadavre-quest.  
 "Est-ce que le cadavre ressent sa pauvreté ?"  
 Lorsqu'on est mort, on est plus estimé que lorsqu'on est vivant. Aussi pauvre que tu sois, lorsque tu mourras, les gens trouveront des peaux pour t'envelopper. La pauvreté importe peu alors. Quand on est mort, tout le monde vous aime.
- [37] *magwádakw a jəvəy, a jəvəy ná, a dá məcey a hwáyak.*  
 épervier-il-voler-il-voler-top.-il-virt.-mourir-à-sol  
 "L'épervier vole, vole, mais il mourra à terre."  
 On emploie ce proverbe pour le riche qui finira comme tout le monde. On l'emploie également pour une fille qui méprise ses parents : lorsqu'elle aura des problèmes avec son mari, elle reviendra à la maison.
- [38] *cəvay ŋgá gəđəy dáma ?*  
 tombe-du-chien-où  
 "Où est le tombeau d'un chien ?"  
 Les inconnus et les pauvres sont mal considérés. Celui qui meurt sans famille est enterré comme un chien.
- [39] *məy ná, á zəməy ndaw.*  
 parole-top.-elle-manger-homme  
 "La parole mange l'homme."  
 La parole peut tuer quelqu'un. Il faut se garder des malédictions.
- [40] *məy a kəđəy wudéz.*  
 parole-elle-tuer-arbre  
 "La parole tue l'arbre."  
 Il faut faire attention aux paroles. Elles sont la cause de beaucoup de maux. Les gens inconscients finissent par causer des ennuis.
- [41] *zleləy a kəđəy ndaw.*  
 richesse-elle-tuer-homme  
 "La richesse tue l'homme."  
 On dit cela à celui qui est riche mais toujours malade. La richesse attire la jalousie. Les sorciers s'acharnent sur les gens heureux.
- [42] *dey a kəđəy ndaw áa ved.*  
 œil-il-tuer-homme-dans-trou  
 "Les yeux conduisent l'homme à la tombe."  
 En étant trop envieux, en recherchant trop la richesse, on risque de perdre sa vie. Lorsque l'on possède quelque chose, on est envié par des ennemis. Ils peuvent vous causer du mal.
- [43] *mekey máaya a kəđəy ndaw.*  
 faire-bien-il-tuer-homme  
 "Faire le bien cause la mort."  
 Le bien est souvent rendu par le mal. Ce sont les meilleurs qui peuvent causer du tort. Il ne faut pas dire tous ses secrets à un ami.



- [44] a səkʷam ta menjéy nǎ, mémǎcɛy.  
 ils-attendre-avec-rester-*top.*-mourir  
 "Ce qu'on attend sans rien faire, c'est la mort."  
 On dit cela à un paresseux qui ne veut pas travailler. Il faut travailler pour obtenir quelque chose. On dit cela également au malade qui ne veut pas se soigner.
- [45] slǝre a kǎdǎy ndaw daw ?  
 travail-il-tuer-homme-*quest.*  
 "Est-ce que le travail tue ?"  
 On dit cela au paresseux qui quémande. C'est en travaillant qu'on obtient quelque chose.
- [46] ka key slǝre ánda maluwla nǎ, mémǎcǎy kah gwɛɛ gwɛ.  
 tu-faire-travail-comme-fou-*top.*-mort-tienne-proche-proche  
 "Tu travailles comme un fou, ta mort est proche."  
 Ce proverbe n'est pas à prendre littéralement. On dit cela à celui qui se moque de tout dans la vie. Un travail fait à la hâte est mal payé.
- [47] kwǎ dǎma dǎma mangǎrá a hǎt fǎka.  
 même-où-où-esprit qui provoque une maladie -il-trouver+toi  
 "L'esprit maléfique te trouve n'importe où."  
 On dit cela à celui qui regrette un malheur qu'il a eu en promenade. On n'échappe pas à la mort. On peut mourir n'importe où.
- [48] dǎr nǎ, ala mémǎcɛy.  
 sommeil-*top.*-c'est-mourir  
 "Le sommeil c'est la mort"  
 Lorsqu'on dort, on ne sait pas ce qui se passe autour de soi. Une personne endormie ne peut pas être témoin de la vie. La mort peut survenir aussi facilement que le sommeil, sans s'en apercevoir.
- [49] méyey bǎzey ala mémǎcɛy.  
 accoucher-enfant-c'est-mourir  
 "Accoucher d'un enfant, c'est mourir."  
 Ce proverbe fait allusion aux souffrances de l'accouchement mais aussi au fait que l'accouchement est un passage unique comme la mort. On ne sait pas ce que c'est tant que l'enfant n'est pas sorti du ventre.  
 Ce proverbe renvoie à l'analogie que les Mofu-Gudur établissent eux-mêmes entre l'accouchement et l'enterrement (voir dans ce volume l'analyse très convaincante de C. Jouaux sur "l'accouchement à l'envers").
- [50] hwǎray a fǎnǎ mémǎcɛy.  
 honte-elle-dépasser-mourir  
 "La honte est plus forte que la mort."  
 Il vaut mieux mourir que de subir la honte, le déshonneur. Si l'on a honte devant quelqu'un, quoi que l'on fasse pour l'éviter, tôt ou tard, on finira toujours par le rencontrer de nouveau. Il vaut mieux se garder d'une telle situation.

### 3. Noms de naissance

Chez les Giziga et dans bien d'autres ethnies du Nord-Cameroun, ainsi que l'a décrit R. Jaouen (1980), "les noms africains ne sont généralement pas des étiquettes prises dans un inventaire plus ou moins fermé, comme le calendrier, mais des messages spontanés et personnalisés, sauf évidemment dans les groupes qui utilisent des noms-numéros, comme les Gidar, Fulbe, Kapsiki..." (p.1). Les noms donnés par les parents proches ont donc généralement une signification.

Paradoxalement -pour qui n'est pas habitué à rencontrer des noms propres tels que "tombeau", "cadavre", "maison de deuil", etc.- une part importante des noms de naissance donnés par les Mofu-Gudur ont trait à la mort. Il s'agit essentiellement de "conjuré le mauvais sort", de chercher à éviter le "mauvail œil" des sorciers, de faire en sorte que la mort épargne les nouveaux nés en les dénommant d'une manière apparemment désinvolte voire ordurière. Les noms de naissance sont souvent des sortes de réponse, font écho à des problèmes qui ont été soulevés dans un passé récent.

L'importance des noms de naissance se rapportant à la mort est symptomatique de la morbidité chez les Mofu-Gudur due surtout à l'importance de la mortalité infantile.

[1] a kawa fá slam, kaw fá slam "(la mort) cela provient de cet endroit"

Les parents ont souvent eu des accidents, un incendie. Ils pensent que le malheur provient de l'endroit où ils vivent.

[2] a kawafáyah "(la mort) elle provient de moi"

Le chef de famille avait épousé plusieurs femmes. Elles donnaient des enfants mais ils mouraient tous. Ses femmes l'ont quitté et se sont remariées. Elles ont donné naissance à de nouveaux enfants qui sont restés en vie. Le père reconnaît que cela provenait de lui.

[3] á macey daw ? ou macey daw ? "est-ce qu'il meurt ?"

Les parents ont beaucoup d'enfants. Les gens disent que leurs enfants ne meurent pas. Les parents ont repris cette remarque sous forme de question.

[4] á ney we ? "combien de jours va-t-il rester-?"

Les enfants de cet homme meurent en bas âge. On ne sait pas combien de jours va vivre celui-là.

[5] a wusey wa ? "à qui va-t-il suffire ?"

Ce nom a été donné car les enfants précédents mouraient. Les parents pensent que ce sont les sorciers qui les ont tués, qui les ont "mangés". Est-ce que la chair de ce nouvel enfant va contenter les sorciers ?

- [6] *á yatar sá* ! "elle le leur donne encore (un enfant aux sorciers)"  
A chaque fois qu'un enfant naît dans la famille, il est mangé par les sorciers. Par ce nom, le chef de famille signifie que sa femme a encore donné un enfant aux sorciers.
- [7] *a zlará* "il l'assomme"  
L'enfant précédent est mort subitement. Les devins auraient informé le chef de famille que c'était un sorcier qui l'avait "assommé". Par ce nom, le chef de famille prévient tout le monde qu'un sorcier a tué son premier enfant et qu'il va sans doute recommencer. Ainsi les ancêtres vont le protéger.
- [8] *catár* "ça leur fait (mal)"  
La famille de l'enfant est riche. Les gens sont jaloux de leur richesse : ça leur fait mal au cœur.
- [9] *cəvay* "tombeau"  
Les parents avaient perdu un enfant avant d'avoir celui-ci. Ils avaient fait un sacrifice sur la tombe. Ils pensent que l'enfant mort est revenu dans le ventre de la mère.
- [10] *dáa bəlá mey* ? "quoi au monde ? qu'est-ce que j'attends au monde ?"  
La famille a connu beaucoup de souffrance.
- [11] *daŋgwár tǎ* "leur canne"  
Les enfants du père ont été décimés par les sorciers. Les parents souhaitent que le nouveau-né leur servent de canne, qu'il vive plus longtemps que les précédents.
- [12] *da ray wa* ? "qui prend charge de lui ?"  
L'enfant est né après la mort de son père. La maman de l'enfant se demande qui va le prendre en charge. Cet enfant sera malheureux.
- [13] *dəbáy*, ou *dáa dəbáy* "(dans) la partie arrière de la concession"  
C'est derrière la maison que l'on enterre le placenta ainsi que les jeunes enfants. Après plusieurs décès dans une famille, la potière (sage-femme) dépose le nouveau-né derrière la maison et l'appelle ainsi pour que les sorciers ne le prennent pas en considération.
- [14] *dedəgey daw* ? "enterrer le corps ?"  
L'enfant est né maladif. Les parents disent qu'il va mourir. Ils sont prêts à l'enterrer.
- [15] *fá dəbá ngá wa* ? "qui est derrière lui ?"  
L'enfant est né après la mort de son père. La mère se dit qu'il n'aura personne pour l'épauler en cas de besoin.

- [16] *gáz lāvay kā wá* "que Dieu fasse ce qu'il veut de lui"  
 Le père supporte tout ce qui se passe, en bien ou en mal. Il ne dit pas que ce sont les gens qui lui causent du tort. Il se dit que Dieu fasse ce qu'il veut, qu'il tue cet enfant ou le laisse en paix.
- [17] *gwézem* "sac de forgeron"  
 Cet enfant était malade à sa naissance. Sa mère l'avait confié aux forgerons qui lui ont donné ce nom.
- [18] *hwáď mémócey* "le ventre de la maladie, le centre de la maladie",  
*hwáď macay* "le ventre de la maladie, le cœur de la maladie"  
 Il y a eu beaucoup de morts dans la famille. Le père dit que c'est là le cœur de la mort ou de la maladie.
- [19] *húlfad pás l, húlfad slé* (Gud.) "la semence est finie"  
 La famille est décimée. Le clan ne se régénère pas.
- [20] *káa hətəy fá dey* "pour voir un moment"  
 Les enfants meurent en bas âge. Le père et la mère pensent que le nouvel enfant sera en vie seulement l'espace d'un moment. Il va mourir bientôt.
- [21] *ká bəy dáma ?* "où le cacher ?"  
 Les enfants précédents sont morts en bas âge. Le père se demande où cacher celui-là pour qu'il vive.
- [22] *ká fəkey* "pour griller"  
 Le père est riche. Les gens sont opposés à lui. Le père se dit que les gens vont tuer son enfant à cause de sa richesse.
- [23] *ká kədey ráy ŋá* "pour se donner la mort"  
 L'enfant, un garçon, est né après la mort de son père. L'oncle dit que le père a donné cet enfant pour se tuer. Si l'enfant avait été une fille, c'est sa mère qui aurait été tuée.
- [24] *kamatár* "on s'acharne sur eux (on le leur fait)"  
 Les enfants précédents ont été maudits. Les parents pensent que ce sont les gens qui s'acharnent sur eux.
- [25] *kamayá* "on s'acharne sur moi (on me le fait)"  
 Le père de cet enfant a toujours eu des malheurs dans sa famille. Il pense que ce sont les gens qui en sont la cause et non pas Dieu.
- [26] *ká slaw* "pour la viande"  
 Le père se dit que son enfant est né pour donner de la viande aux sorciers. Ils vont le manger. Les sorciers ont déjà mangé un membre de sa famille.

- [27] *katár mey* ? "qu'est-ce qu'il leur a fait ?"  
La famille pense que les malheurs qu'ils subissent sont le fait des hommes. Ils se demandent pourquoi ils leur font cela.
- [28] *ká vərndey* "pour passer un jour"  
L'enfant est condamné. Il ne vivra pas plus d'un jour.
- [29] *ká zəmey* "pour manger"  
Il y a eu beaucoup de morts par sorcellerie dans la famille. Ce nouvel enfant est encore destiné à être mangé par les sorciers.
- [30] *kəđéy ndaw* "tue quelqu'un"  
Un ancêtre du père avait tué quelqu'un. Le père donne ce nom pour garder le souvenir de cet événement.
- [31] *kəđ'kwá l á* ! "tuons-le !"  
C'est le seul garçon dans la famille. Le père pense que les sorciers vont le tuer. Ils disent : "Tuons-le ! Pourquoi a-t-il un garçon ?"
- [32] *labára* "malheur, mauvaise nouvelle" (empr. fulf., arabe)  
L'enfant est né le jour où un malheur est survenu dans la famille.
- [33] *l amara* "prenez-le", *a l amara* "ils le prennent"  
Cet enfant est né l'année où les sorciers prenaient les enfants pour le ciel avant de les faire mourir. Le père se disait qu'ils allaient prendre également son enfant.
- [34] *ma gərda wa* ? "qui le laisse ?"  
Le père a perdu des enfants. Il se dit que celui-ci va aussi mourir. Qui va lui laisser son enfant ?
- [35] *ma tuway* "pleurer"  
Avant de donner le nom à cet enfant, il y a eu un deuil dans la famille. Ils ont pleuré. C'est pourquoi on lui a donné ce nom.
- [36] *méməcey dá wáy t á* "la mort chez eux"  
Il y a eu beaucoup de morts dans le lignage du père. Il dit que ça provient de chez eux.
- [37] *méməcéy t á* "leur mort"  
Les enfants meurent beaucoup. Le père dit que la mort est habituelle chez eux.
- [38] *méndəvéy t á* "leur fin"  
Les personnes importantes de cette famille sont toutes mortes. C'est la fin de leur lignage.

[39] **ndaw ṅgá ved** "l'homme du tombeau"

La mère de cet enfant n'a pas pu garder un enfant vivant. Le père dit qu'il est "l'homme du tombeau" puisque tous ses enfants meurent.

[40] **ney dár we ?** "rester combien de jours ?"

Ce nom est donné par un membre de la lignée maternelle. Lorsque la mère présente l'enfant à sa famille, on lui dit : **a dá ney dár we ? a dá mécey anda siya hay** "combien de jours va-t-il faire ? Il va mourir comme les autres".

[41] **pás leték** "un jour"

Les membres de la famille de cet enfant disparaissent sans être malades. La mort arrive "un jour".

[42] **paslaya** "décime-moi", **paslam** "décimez-vous", **pasliyta** "décimez-les", **paslakwá la** "décimons-le (ce chef de famille)", **pesléy ndaw** "décime les gens"

Les gens du village sont jaloux de la famille parce qu'elle est riche et a beaucoup d'enfants. Peu après, la famille commence à périr et les gens du village s'en réjouissent : "c'est bien, décimez-vous !"

Les sorciers s'acharnent contre une famille qui a beaucoup d'enfants. Ils décident de les décimer : "on va tous les tuer".

Le chef de famille se venge en reprenant les malédictions lancées contre lui : "décimons-le !" On m'a accusé d'être celui qui "décime les gens".

[43] **ray dá méy** "la tête dans la bouche"

Dans la famille, les enfants meurent dès la naissance. Le père pense que les sorciers lui mangent ses enfants. "Dès que mes enfants naissent, vous leur prenez la tête dans la bouche".

[44] **vágáy** "cadavre, enterrement"

L'enfant est né lors de l'enterrement d'un membre de la famille.

[45] **vágáy sa** "le cadavre encore"

Au moment de la naissance, la famille a perdu successivement plusieurs personnes. "Voilà encore un autre cadavre".

[46] **vágáy tá** "leur mort"

Les gens du village se moquaient de la famille parce qu'ils mouraient régulièrement. Ils disaient : "la mort les aime beaucoup", "la mort, c'est leur chose".

[47] **véy we ?** "combien d'années ?" (litt. vit-combien)

Les enfants ne vivent que quelques années. Le père n'a plus espoir que ses enfants vivent longtemps.

[48] **vəram** "guerre"

L'enfant est né après une guerre tribale qui a coûté cher à la famille.

[49] way dáa ved "la maison dans le trou"

Beaucoup d'enfants sont morts. Le chef de famille se dit : "Je donne des enfants pour vivre dans la tombe".

[50] way ndéŋ "maison vide"

La famille était nombreuse mais, par la suite, beaucoup sont morts. Il ne reste que quelques personnes. Les gens du village se moquent d'eux en disant que leur maison est devenue vide.

[51] way ta mey "une maison vide" (litt. une maison avec quoi ?)

La famille a perdu la plus grande partie de ses membres. Le chef de famille pleure en disant : "ma maison est devenue vide".

[52] way vágay "la maison du deuil"

Il y a eu beaucoup de morts dans la famille. Le chef de famille se dit : "ma maison est-elle la maison du deuil ?"

### CONCLUSION

On pourrait se reporter à des dictionnaires, français ou anglais, notamment des vocabulaires d'argot, pour comparer les champs sémantiques concernant le vocabulaire de la mort dans la culture occidentale. Par exemple, en français : "rester sur le carreau", "passer l'arme à gauche", "clamer", "partir les pieds devant, entre quatre planches", "casser sa pipe", "passer de vie à trépas", "rendre l'âme", "aller ad patres", "quitter ce monde", "manger des pissenlits par la racine", etc. En anglais : "breathe one's last", "depart", "give up the ghost", "kick the bucket", "go over to the majority", "pass over", "join the angels", "reach a better world", etc.

Une comparaison rapide avec ces expressions suffirait à cerner à la fois l'universalité des problèmes de parole autour de la mort (le tabou de la mort doit être contourné par des expressions euphémiques ou imagées) et l'originalité des questions posées par la mort chez les Mofu-Gudur. On y entrevoit par exemple des interrogations (très différentes des nôtres), pour ne pas dire des angoisses, par rapport à la mort des jumeaux ou par rapport à des morts brutales ou inexplicables, que l'on impute à la sorcellerie, à des "impuretés", à la malédiction d'un lieu, toute mort devant trouver sa cause. En revanche, un vieillard qui "meurt de sa belle mort", entouré d'une descendance nombreuse qui pourra lui dédier des sacrifices, qui pourra perpétuer son souvenir, est célébré comme un modèle de passage "tranquille" entre le monde des vivants et celui des ancêtres. Les vivants continueront à le célébrer et lui, il veillera sur la destinée de sa lignée.

ORSTOM, LATAH, Bondy, France

## ABREVIATIONS

<i>acc.</i>	accompli
<i>caus.</i>	causatif
<i>Gud.</i>	Gudur (dialecte de -)
<i>intr.</i>	intransitif
<i>irr.</i>	irréversible
<i>nég.</i>	négation
<i>part.</i>	participe passé
<i>pl.</i>	pluriel
<i>progr.</i>	progressif
<i>quest.</i>	question
<i>rappr.</i>	rapprochement
<i>rel.</i>	relatif
<i>rév.</i>	révolu
<i>top.</i>	topicalisateur
<i>tr.</i>	transitif
<i>virt.</i>	virtuel

## BIBLIOGRAPHIE

- BARRETEAU D., 1988. *Description du mofu-gudur (langue de la famille tchadique parlée au Cameroun) : 2. Lexique*, Paris, ORSTOM-MESRES, 480 p.
- JAOUEN R., 1980. "Les anthroponymes en giziga, langue tchadique du Nord-Cameroun", XIVe Congrès de la Société des Langues de l'Afrique de l'Ouest (Cotonou, Univ. Nationale du Bénin, 14-18 avril 1980), 16 p.
- MALOUX M., 1960. *Dictionnaire des proverbes, sentences et maximes*, Paris, Larousse, 628 p. (éd. 1976).
- SORIN-BARRETEAU L., 1977. *Proverbes des Mofu-Gudur (Nord-Cameroun)*, Paris, EHESS, Mém. DEA, 75 p.
- THOMAS L.V., 1988, *La mort*, Paris, PUF (Que sais-je ?), 123 p.
- VINCENT J.F. & L. BOUQUIAUX (éd.), 1985. *Mille et un proverbes beti, ou La société beti à travers ses proverbes* (recueillis par T. Tsala), Paris, SELAF (Langues et cultures africaines 5), 363 p.





# PECULIARITIES OF THE WORDS 'DEATH' AND 'TO DIE' IN SOME BOLE-TANGALE LANGUAGES <sup>1</sup>

Rudolf LEGER

## ABSTRACT

The verb "to die", reconstructed as \*mə t ə or \*mw t for the whole Chadic family, as well as the noun "death" show regular reflexes in the Bole-Tang(a)le languages Kwami, Kupto, Widala and Piya. The glosses for "to die" are mù d à n , mú t ó , mù r á n ì and mù r á n n ì , respectively. In each of these languages this verb behaves in a peculiar way. In Kwami it is the only verb, which has a plural in perfect participle. In Kupto an irregular (verbal-)noun exists, from which a plural and an abstract noun can be derived. In Widala and Piya two verbal sets in one and the same paradigm can be found; one of them with and one without an 'intransitive copy pronoun'. Interestingly, in Piya oral tradition a female monster called Nùnù Múr ò appears, who can change into a leaf of calebash.

*Keywords* : Chadic languages, Bole-Tang(a)le group, Northeast Nigeria, Kwami, Kupto, Widala, Piya, to die, death.

## RÉSUMÉ

### LES PARTICULARITÉS DES MOTS POUR "MORT" ET "MOURIR" DANS QUELQUES LANGUES BOLE-TANGALE

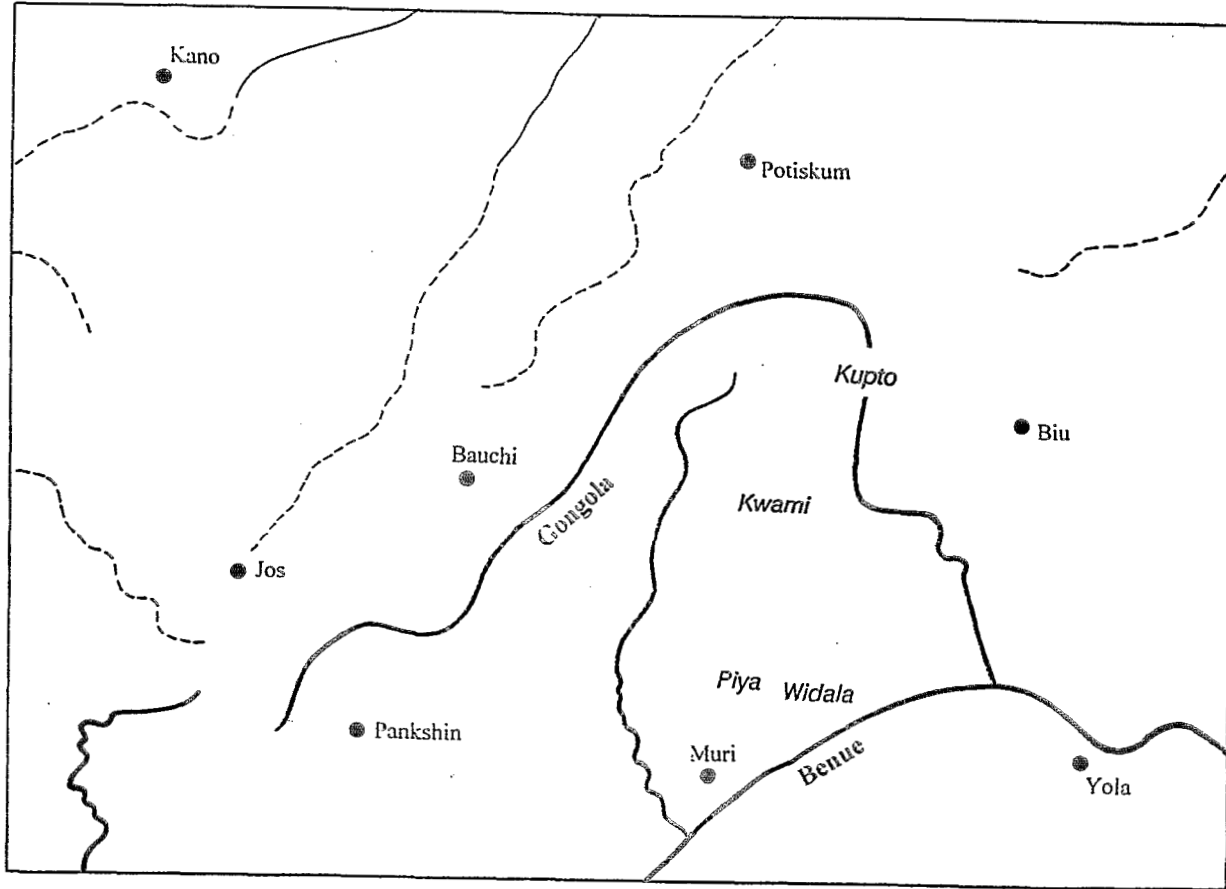
Le verbe "mourir", reconstruit comme \*mə t ə ou \*mw t pour l'ensemble de la famille tchadique, ainsi que le nom "la mort" présentent des réflexes réguliers dans les langues kwami, kupto, widala et piya, du groupe bole-tang(a)le. Les formes pour "mourir" sont, respectivement, mù d à n , mú t ó , mù r á n ì et mù r á n n ì . Dans chacune de ces langues, ce verbe se comporte d'une manière particulière. En kwami, c'est le seul verbe qui a un pluriel au participe passé. En kupto un nom (verbal) irrégulier est attesté, à partir duquel peuvent être dérivés un pluriel et un nom abstrait. En widala et en piya, deux séries verbales sont attestées dans le même paradigme : l'une avec et l'autre sans "pronom-copie intransitif". Dans la tradition orale piya, il est intéressant de noter l'existence d'un monstre féminin dénommé Nùnù Múr ò , qui peut se transformer en une feuille de calebassier.

*Mots-clés* : langues tchadiques, groupe bole-tang(a)le, Nord-Est du Nigeria, kwami, kupto, widala, piya, mourir, mort.

\*  
\* \*

---

<sup>1</sup> This article, which was not presented during the workshop, is a complementary contribution to the article entitled "Mourir en tchadique".



Carte 1 : Northeastern Nigeria.

There are only a handful of words within the whole Chadic language family, which have one and the same root in their reconstructed forms. One of these words is the verb "to die" with its noun "death". "To die" appears in its reconstructed form as \*mætə<sup>1</sup> or more convincible as \*mwt<sup>2</sup> for East-, Central- and West-Chadic. To the latter belong the Kwami, Kupto, Widala and Piya languages - members of the southern Bole-Tang(a)le group<sup>3</sup> - whose gloss for "to die" perfectly fits with the proposed proto Chadic forms. Compare the following examples from these languages, which are given in the verbo-nominal form:

Kwami	Kupto	Widala	Piya
mūd-ān	mút-ō	mūr-ānì	mūr-ānnì

But as one already can see from the different verbo-nominal suffixes, these languages have developed each in its own way particular forms of the verb, respectively its noun.

In Kwami the base of the verb is mūd-. The morpheme -ān shows its intransitivity. It belongs to that verbal class, which contains intransitive verbs (here 'non motion verbs') and middle verbs<sup>4</sup>. The nominal derivation is made up with the suffix -ō, i.e. mūt-ō means "death" and a "dead person" is called ?ān mūtō, lit.: "person death". The most striking fact however is that mūdān has -as the only exception in the whole paradigm of perfect participle- a plural form, which is built by gemination of the second consonant, e.g. sg. mūd-í jì , pl. mútt-í jì<sup>5</sup> (< \*múdd-í jì), as in: tārā mūd-í jì "a dead goat", but: tērní mútt-í jì "dead goats".

In Kupto the citation form mút-ō is at the same time the noun, which is feminine in its gender. It is in so far irregular, that nominal derivations of verbs in -o do not have a high tone on their bases as well as on their suffixes, e.g. fāt t-ō "to rest", kàdd-ō "to lie down", etc. Furthermore a nominal plural of mútō can be made by suffixing the morpheme -láy, i.e. mútō-láy. A highly interesting fact however is, that a suffix -kúr, which usually forms "abstracta", can be added to this noun. From this point of view it can be argued, that mútō is considered the "concrete event of death", whereas mútō-kúr is more the "abstract concept". A proverb may express this: mútōkúr kùdō tómín fídí mārúuní "Death is the ear in front of a shadowy place". The explanation which was given is not all that clear but, according to the interpretation of my collaborator, it means "before one's soul can rest in peace it has to arrange itself with the death". A further peculiarity of the noun mútō is that it cannot stand in combination with búu "person of, that of", like búu wūtōw "person of work, farmer"; búu kúfá "person of smithery, blacksmith", etc. But it appears in the following nominal combinations: kùshì mútō pl. kùshì mútóláy "funeral ceremony",

<sup>1</sup> Newman, 1977 : 24.

<sup>2</sup> Jungraithmayr/Shimizu, 1981 : 84.

<sup>3</sup> Hoffmann, 1971 : 3; Hansford *et al.*, 1976 : 186; the Widala (Kode) is a newly discovered language, which also belongs to the southern Bole-Tangale language group.

<sup>4</sup> Leger, 1989 : 68 ff.

<sup>5</sup> Leger, 1988 : 300.

lit.: "cry of death" and mbãa l ò mú t ó "funeral", lit.: "covering with sand death". With regard to the verbal aspect of mú t ó, one can see two different sets in the perfect tense. There, it can go with and without the so called "intransitive copy pronoun"<sup>1</sup>. Compare the following examples:

yì mún-nì	or	yì mùt-kò/mùk-kò	"he died"
tè mút-tã		tè mùt-kò/mùk-kò	"she died"
wùn mùt-ã-wù		wùn mùt-kò/mùk-kò	"they died"

This classifies the verb in one of the two Kupto verbal classes, which are distinguished mainly by having two different sets in the perfect paradigm. Other verbs grouped into this class are -like in Kwami- middle verbs.

In Widala, the verb for "to die" in its citation form is mūr-ãñì and the noun "death", derived by suffixing a morpheme -ò to its base, is mūr-ò, possessing feminine gender. There is however a second citation form yù mūrò "to die", which literally means "to make death". It seems that the first form is employed in preference when referring to human beings, and the second form for animals. Compound nouns with the word mūrò are found in the following examples: wè mūrò "ghost", lit.: "thing of death"; f ò mìnã mūrò "funeral", lit.: "mouth of house of death"; mìnã mūrò "place of funeral", lit.: "house of death" and mìn mūrò "funeral ceremony", lit.: "alcohol/beer of death". An "unnatural death" is called mūrò ßãñ, which means "a strong death" and a coward dies a mūrò sh òy ò, i.e. "a death of fear", lit.: "a death of bush". An interesting paradigm is taken in the present continuous form, where tì pírí means literally "at the place (of)". The examples are:

yì tì pírí mūr-ãñì	"he is dying" (verbal noun)
yì tì pírí mūr-ò	"he is dying" (noun)
yì tì pírí mūr-ì	"he is dying" (verbal substantiv ?)

A further form is:

yì tì pírí mūr-ày mỳyã-réy, which means "he is at the place of that man's death".

As Widala has a plural for each verb, the citation form would be mùtùr-ãñì. As in Kupto, mūrãñì, but also mùtùrãñì, is in the perfect paradigm facultatively constructed with an "intransitive copy pronoun", e.g.:

cákú mūr-ów	or	cákú mūr-ãñ-nì	"he died"
tè mūr-ów		tè mūr-ãñ-tò	"she died"
cún mūr-ów		cún mūr-ãñ-yùn	"they died"

or with the same meaning in the plural form:

cún mùtùr-ów	cún mùtùr-ãñ-yùn	"they died".
--------------	------------------	--------------

In Widala, the verb is grouped in one of four verbal classes, which can be called the "most common" one, as there appear, transitive as well as intransitive verbs with or without an "intransitive copy pronoun".

<sup>1</sup> Newman, 1974 : 23.

In the Piya language, the citation form of the verb "to die" is similar to that of Widala, i.e. *mūr-ánnì*. The noun derived from it is *mūr-ó* and has a feminine gender. When adding the possessive pronoun, the nominal suffix changes its tone and is lengthened. For example: *khù cìrā mūr-òo-ní yìi yò* "the time of his death has come", lit.: "head/upon hand of his death has made". Compound nouns, made up in connection with *mūr-ó*, are: *wè mūr-ó* "monster, goblin" (Ha. *dòodòo*), lit.: "thing death" and *kùjì mūr-ó* "funeral ceremony", lit.: "crying of death", whereas "funeral" itself is called *nāné*. A "dead person" is *ʔān mūr-ó* and the "house" or "room where the dead person is put on the bier" is named *mīnā mūr-ó*. A very striking similarity (esp. in plural) exists to the verb *mùt t-ánnì*, pl. *mùt tūr-ánnì* "to be still, to cool down", whereas *mùt t-ó cík* means "keep quiet!", lit.: "cool down body!" and *mūr-ó cík* "(physical) death". As in Widala, Piya also has a verbal plural, which is *mùt tūr-ánnì*. In the perfect, the verb has two possible constructions, one with an "intransitive copy pronoun" and one without it, e.g.:

<i>cākhí mūr-ì-géé-nì</i>	and	<i>cākhí mūr-ù-yó</i>	"he died"
<i>tè mūr-ì-géé-rò</i>		<i>tè mūr-ù-yó</i>	"she died"
<i>cùnù mūr-ì-géé-jù</i>		<i>cùnù mūr-ù-yó</i>	"they died"

or for the plural as well:

<i>cùnù mùt tūr-ì-géé-jù</i>	<i>cùnù mùt tūr-ù-yó</i>	"they died"
------------------------------	--------------------------	-------------

In Piya oral tradition there is a figure appearing in many stories called *Nùnù Mūr-ò*, meaning "the Female Death". She is considered to be a fat, giant woman, whose motion is described with its own ideophone *gìgrì -gìgrì-gìgrì*. She has many female children, who usually try to seduce their suitors so that they can more easily be eaten up by *Nùnù Mūr-ò*. She can change into a plant named *ʔālā kwàalì* "leaf of calabash" and devour animals and human beings. Another name for her is *Pàanò Pàttù*, which means "Daughter of Pattu". The question, however, of the meaning of *Pàttù* remains unsolved.

The words "to die" and "death" are as old as mankind and they must have been in constant use by man since his existence. They belong -after one's definition- to the "Kernvokabular"<sup>1</sup>, or to the "basic vocabulary"<sup>2</sup> and thus undoubtedly serve as fundamental keywords in comparative linguistic research.

University Frankfurt-Am-Main, Allemagne

<sup>1</sup> Rössler, 1979 : 26-27; Jungraithmayr, 1990 : 46 (1).

<sup>2</sup> Samarin, 1967 : 218, 220; Bartholomew/Schoenhals, 1983 : 293, 322.

## BIBLIOGRAPHY

- BARTHOLOMEW D.A. & I.C. SCHOENHALS, 1983. *Bilingual dictionaries for indigenous languages*, Mexico, Summer Institute of Linguistics, 370 p.
- HANSFORD K., BENDOR-SAMUEL J. & R. STANFORD, 1976. *Studies in Nigerian languages*, n° 5, An index of Nigerian languages, Accra, Summer Institute of Linguistics, 204 p.
- HOFFMANN C., 1971. Provisional check list of Chadic languages, *Chadic Newsletter, Special Issue*, January 1971.
- JUNGRAITHMAYR H. & K. SHIMIZU, 1981. *Chadic lexical roots*, Vol. II, Tentative reconstruction, grading and distribution, Berlin, Dietrich Reimer, 315 p.
- JUNGRAITHMAYR H., 1990. Différents héritages culturels et non culturels à l'ouest et à l'est du bassin du Tchad selon les données linguistiques, *Relations interethniques et culture matérielle dans le bassin du lac Tchad*, Paris, ORSTOM : 43-52.
- LEGER R., 1988. *Eine Grammatik der Kwami-Sprache (Nordostnigeria)*, Unpubl. PhD-Thesis, Frankfurt am Main, 311 p.
- LEGER R., 1989. Mediale Verben im Tschadischen ?, Eine Fallstudie anhand des Kwami, *Frankfurter Afrikanistische Blätter*, 1 : 65-71.
- NEWMAN P., 1974. *The Kanakuru Language*, Leeds, Institute of Modern English Language Studies, University of Leeds in association with the West African Linguistic Society, 139 p.
- NEWMAN P., 1977. Chadic classification and reconstructions, *Afroasiatic Linguistics*, 5/1 : 1-42.
- RÖSSLER O., 1979. Berberisch-Tschadisches Kernvokabular, *Africana Marburgensia*, XII, 1/2 : 20-32.
- SAMARIN W.J., 1967. *Field Linguistics*, A guide to linguistic field work, New-York, Holt, Rinehart and Winston, 246 p.

# THE IMAGE OF TEMPORAL WORLD, DEATH AND ETERNAL LIFE IN HAUSA HOMILETIC VERSE

Stanisław PIŁASZEWICZ

## ABSTRACT

Although the Hausas are classified as Sudanic African people, due to a long influence of Islam their outlook upon life, death and the Hereafter differs considerably from those typical of traditional *Weltanschauung*. In fact they all but *Maaguzaawaa* and *Arnaa* have adopted and adapted Muslim ideas about earthly and eternal lives, as well as about the Islamic apocalypse, colouring them with images of their own environment and culture.

One of the most important sources on those matters are homiletic songs and poems which have been composed both orally (*waa kooƙin gārgāɗii*) and in the written form (*waa kooƙin wa'āzii*). *Waa kooƙin gārgāɗii* have some common features with the other oral songs, e.g. *waa kooƙin yāboo* or praise songs. *Waa kooƙin wa'āzii* are gloomy and terrifying verses which might be considered as a far-away offspring of the Arabic classic poetry, although it is more directly and manifestly related to the post-Islamic devotional and legal literature, especially that of Maghreb and Egypt. Whereas the majority of the Hausa poetic genres strictly follow their Arabic prototypes, the homiletic verse has no visible model in the Arabic poetry. It seems related most closely to *zuhdiyya*, mystical Arabic poetry which originated in the 8th century A.D. Still it testifies to genuine literary talent of the Fulani-Hausa poets.

The composition of the *wa'āzii* poems is loose. The fragments of the different thematical groups are interspersed throughout them, and the order of their sequence is not governed by any discernible rule. As the homilies describe various aspects of the daily life of the different strata of Hausa society, both in their motherland and in diaspora, they display much of the *couleur locale* which makes them sound quite different from their prototype known as *zuhdiyya* and from the Arabic sources.

*Keywords* : Hausa, homiletic poems, muslim eschatology.

## RÉSUMÉ

### LES IMAGES DE LA VIE TERRESTRE, DE LA MORT ET DE LA VIE ÉTERNELLE DANS LES POÈMES HOMILÉTIQUES HAUSA

Bien que les Hausa appartiennent au groupe des peuples soudanais, l'influence de longue durée de l'islam a considérablement changé leur point de vue sur la vie terrestre, sur la mort et sur la vie éternelle. En réalité, à part les *Maaguzaawaa* et les *Arnaa*, ils ont abandonné le *Weltanschauung* traditionnel en adoptant les idées islamiques et les images apocalyptiques musulmanes. Une des plus importantes sources sur ce sujet provient des chansons et poèmes homilétiques qui ont été composés à la fois comme genre oral *Waa kooƙin gārgāɗii* ou sous forme écrite *Waa kooƙin wa'āzii*. Tous les deux rejettent la vie terrestre en la considérant comme une étape préparatrice à la vie réelle dans l'autre monde. Tous les deux considèrent le monde temporel comme éphémère et mauvais, au contraire de l'autre monde qui est éternel, pur et en qui on peut avoir confiance. Dans cette étude, nous nous limitons aux poèmes *wa'āzii*. Ils



proviennent principalement de sources hausa originales qui ont été publiées par les chercheurs polonais. Comme ces poèmes présentent des aspects de la vie quotidienne des différentes couches sociales de la société hausa, du pays hausa même ou de la *diaspora*, ils contiennent beaucoup d'éléments de couleur locale qui les distinguent de prototypes arabes.

*Mots-clés* : hausa, poèmes homilétiques, eschatologie musulmane.

\*  
\* \*

## INTRODUCTION

The Hereafter or an eschatological reality composed of Heavens/Paradise - places of reward for the earthly life and for all its vicissitudes, as opposed to Hell, a place of divine or ancestral punishment, are rather uncommon concepts in the traditional religious thought of Black Africa. The majority of African peoples do not expect in the Hereafter any divine judgment. So they neither count upon a reward for the exemplary conduct during their lifetime nor are afraid of a posthumous chastisement for the earthly offences. It is exceptionally that we encounter the ideas which carry forward the responsibility of a man for his deeds to the sphere of the after-life, the place of final punishment or reward. The destiny of his soul depends mainly on the attitude of his relatives and inheritors, and is a function of a proper fulfilment of the funeral rites which might last long or be very costly.

The Hereafter is usually looked upon as a true copy of the earthly life. In some religious systems it is quite easily reachable, in some others one has to overcome many unpleasant obstacles before he reaches his destination. It means that his progress depends not only on the proper fulfilment of the funeral rites by his relatives, but also it is conditioned by the quality of his early life. In such cases one can speak about a germ of posthumous judgement known from the universalistic religions.

In the traditional religious thought, the dead preserve in the Hereafter their earthly social and political status. In many aspects their posthumous life is shaped like the worldly one. The psychical and social features are reflected in soul/souls which take them over from the body being subject to annihilation.

Although the Hausas belong to the typical African (Sudanic) peoples, their ways of life have been strongly influenced by the Islamic religion and the Arabic culture as a whole. The presence of Islam in their leading city-states has been noticed since as early as the 14th century. Nowadays the Hausa people are considered as almost entirely islamized except for some *Maaguzaawaa/Arnaa* communities which will not be considered in this paper. It means that their thoughts on the earthly life, death and the Hereafter are quite different from those typical of the traditional religious concepts.

## Hausa Islamic verse and its sources

One of the most important sources of information on death and eternal life in the Hausa culture are the versified homilies belonging to both the oral literature and to the stream of the learned poetry.

Popular homilies known as *waa kookin gārgādi* did not attract due attention of scholars so far. They were usually performed by traveling mallams and by their students known as *ālmā jīrai*. Those homilies contain numerous motifs typical of learned, written verses and share with them the same inspirative sources belonging to the earlier Islamic literature. For instance, they instruct the believers that every human being has to follow a long, difficult and dangerous way. Therefore everyone should make provisions (*gūzurii*) in good time. *Waa kookin gārgādi* usually remind of fearful Day of Judgement when a man is forced to render account of his earthly deeds and merits: his further destiny does not depend on his social and political status during the temporal life. A recurrent motif of those songs is the transient nature of this world and the instability of the human life (Piłaszewicz 1988:53, 1972:113-117).

Beside those and some other motifs, one can come upon many others which make *waa kar gārgādi* similar to some other oral songs, like *waa kar yāboo* "praise-song". In both of them the same stylistic and structural features can be found. One of them is, for example, a refrain which is repeated after mallam's solo performance by *ālmā jīrai*. It may be overloaded with praises of the mallam, whereas the solo performance may abound in self-praises which would be unthinkable in the learned homily. A certain Mallam Takunta boasts in the following way. Mallam Takunta is a well water:

*The one who has no bucket will not drink of it.*

*[...] Neither the ruler, the more so the courtiers*

*Are able to break me - Mallam Takunta (Prietze 1917:16).*

The learned homilies constitute one of the major categories of the Hausa Islamic poetry. The Hausa generic term for the homilies is *waa kookin wa'azii* which literally means "the song of preaching". The Hausaized word *wa'azii* comes from Arabic *wa'az*, "warning, admonition" and this category of verse has much in common with medieval Christian verse genre known as *Memento mori*. The essence of its content may be generally described by the two Hausa words: *han̄i* "prohibition, dehortation" and *hōroo* "hortation" (Hiskett 1982:417). So the content of *waa kookin wa'azii* turns about the Muslim religious law known as *shari'a*. The "do's" and "don'ts" of Islam can be expressed through the use of five main themes:

- *halin duuniyāa*, the "character of the world",
- *tūnā mutuwāa*, "remember death",
- *alaamomin saa'aa da fitōwar Mahdi*, the "Signs of Hour and the appearance of the Mahdi",
- *Taashin Kīyaamāa*, "Day of Resurrection",
- *āzaabār wutaa dā daadin Aljannāa*, the "torment of the (Hell) fire and the joys of Paradise".

Those themes caused a local researcher, Abdulkadir Dangambo (1980), to distinguish five sub-categories of the wa'āzīi verse. Some others used to define them with various terms like waa kookin Laahirāa ("songs of the Next World"), waa kookin zuhdī (from Arabic zuhd meaning "ascetism") and waa kookin tasawwufii (from Arabic ṭasawwuf meaning "practice of Sufism"). It is, however, not infrequent to find wa'āzīi verse which comprises several, if not all the themes in the same poem. Therefore the distinction of sub-categories does not seem to be justifiable.

Hausa Islamic verse may be considered a far-away offspring of the Arabic classic poetry, although it is more directly and manifestly related to the Islamic post-classic devotional and legal literature, especially that of Maghreb and Egypt. Indeed, waa kookin wa'āzīi constitute the end-product of the centuries-long process of assimilation of the Islamic religious literature by the generations of native scholars and writers (Herman 1982:147).

Whereas the majority of the Hausa poetic genres (e.g. waa kookin madahū) strictly follow their Arabic prototypes, the homiletic verse has no visible model in the Arabic poetry. It seems related most closely to zuhdiyya, which originated in the 8th century A.D. as a reaction against the luxurious life of high society and preached retirement from worldly pleasures and meditation about the Next World. Renowned for this kind of verse were, for example, ḲAlīb. Ḥusain (died 710) and Abdūl ḲAtāhiya (748-828). In Kitāb al-zuhd wa'l-waṣiyya (A Book of Ascetism with Admonition) ḲAlīb. Ḥusain explains the instability of worldly life, calls on people to abandon earthly pleasures and to stop gathering riches, instructs believers about the inevitability of death and the importance of human being who is a tool in the hands of the merciless fate. The favourite image used by both authors is the grey hair, a symbol of the coming end of lifetime and warning for the young people. Abdūl ḲAtāhiya unmasks the corruption of the ruling class, charges them with non-observance of the Qur'anic regulations and foretells a total destruction. The works of both authors were known and even elaborated by the Hausa poets who have overtaken their admonitory and puritan tone, as well as some images and symbols (Piłaszewicz 1981:75ff.).

If zuhdiyya may be considered a remote prototype of the Hausa homiletic poetry, the bulk of its themes and motifs are drawn from other sources. The Qur'an, the commentaries to it (tafsīr) and the traditions of the Prophet (ḥadīth) provided the authors of the homilies with the eschatological ideas. *Al-Qurtubi's Manẓumat fi'l-Ḳibādāt* (Versification on Religious Duties) and ḲAbd al-Raḥmān RaqḲī's *Muqaddima Ibn Rushd* (The Introduction to Ibn Rushd), and many other versifications of this type served as the source-books of information on the religious and legal obligations of a Muslim, while Aṭ-Ṭabarī's famous *Chronicles* provided information on legendary and historical personalities of the Islamic tradition.

So the Hausa homiletic verse appropriated the form of *naẓm* "versification", as opposed to the Arabic *shiʿr*, which means "original poetry". *Naẓm* is a sort of elaborate but rather little original versification, which is based on the material drawn from existing verse and prose sources (Hiskett 1975:21).

### The image of the temporal world

In the homiletic verse the temporal world and the earthly life are invariably described as vile, transient, fickle, etc., in contrast to the Hereafter which is pure, eternal and reliable. The reality of the Hereafter will be experienced by everyone any moment one crosses the boundary between the two worlds, i.e. when he dies. The abstract ideas like life, world, eternity are illustrated by very concrete images quite often taken from the everyday life of an African. So the homiletic verse seems to be less characterized by semantic depth, more by semantic focus (Hiskett 1982:432). That is to say, its imagery is not so much affected as sharply visual. Metaphor, personification and simile belong to the most common poetic devices. For example, when comparing the temporal life with the eternal one a certain Mallam Cidia recurs to the concept of "reward" which must be very sensitive to the heart of every Hausaman, usually renowned as a gifted trader in the Sudanic belt.

*The one who chooses this world and rejects the Hereafter,  
He takes one kauri shell and loses two thousand of them.*

(Robinson 1986:poem C)

The character of the temporal world is mainly described by those poets who were under the influence of mystical ideas. Both words *duuniyāa*, "world" and *mācē*, "woman" are feminine in Hausa. Thus the world becomes a fickle harlot or a ruthless woman who finds pleasure in marrying and divorcing gullible men, as well as in leading them astray. Aliyu ɗan Sidi (1841-1925) in his poem *Waaƙar Saudul Kulubi* (Song Whipping the Hearts) explains the deceitful character of the world in the following way:

*Oh you, good husband, look at her will to divorce,  
She marries readily and then divorces,  
She is fickle and makes you gasp for breath,  
You [the world] bewilder men and make them pant,  
If you rely on her, you won't drink of Kausara.*

(Piłaszewicz 1988:70)

In stanza 33, he brings a metaphor of the world calling it *ɗaakɪn karaa* - "hut of stalks". In his another poem entitled *Waaƙar ajuzaa* (Song of the old hag) the world becomes an old and faded harlot, foul and diseased.

Similar personification of the temporal world has also been used by Alhaji Hamidu Zungur (born 1906), a brother of the well-known poet Sa'adu Zungur. His poetry, almost entirely of the *wa'aƙi* genre, has never

been published and only recently was transliterated into Latin script and commented by one of my Maiduguri students (Tela:1984). The character of the world has been pointed to in the very title of his poem: *Duuniyāa būdurwar waawaa* (The World is a Girl-friend of a Fool). Beside the description of the world as an aged woman, Hamidu Zungur introduces vivid similes in which he compares woman-the world to the Ruppel's griffon and to a broken calabash which should be thrown away on a dung-heap.

In the poetic vision of Yusufu Kantu Isa, the temporal world takes the shape of *mootar hayāa*, "a car for rent", whereas Afilu Aliyu (born 1918) entitles one of his poems *Duuniyāa rawar 'yam maataa* (The World is like Girl's Dancing). This poem reflects the Muslim Hausa philosophy of life. Hausa girls usually form a circle when dancing, and one by one enter it to dance inside. They can also form two lines: girls from both lines one by one dance between rows whereas the others clap their hands and dance where they stand until their own turn comes. In this way the first girl becomes the last one, and the last girl takes place of the first one. This metaphor of the temporal world reminds people of the instability of human existence. Changeable and mutable character of the world made the poet use a simile of a chameleon, as "its colours are more than a hundred". Its transitoriness has been expressed in a metaphor *gidan aroo* - "house for hire". Everyone is to be evicted by its owner one day or the other. Beside some other descriptions of the temporal world like a skittish mare, she-ass or a ring, in some oral songs it is described as a monster with a single eye in the middle of head or as *rūmfar karaa* - "grass-shed". Its transitoriness has been explained by Dan Maraya Jos (born 1946) in a simile of a ball which goes from hand to hand, and that of a solo dance which is short-lived, as one dancer is to be replaced by another one. The world is not a permanent house, but merely *zangdo* - a camping place of caravan (Muhammad Balarabe Umar 1977:35).

Alhaji Umaru (1858-1934) in his homily *Kalmoomii miyāaguu* (Evil Words) deals not only with the motif of contempt of the world, but dwells also upon the notion *Sic transit gloria mundi*:

*You know that the world is not residence for anyone,  
Oh, its habit is to metamorphose - like a cameleon!  
As for this world - it is a ghost, be conscious of it!  
Today it belongs to So-and-So, tomorrow - to other one.  
A party which had conquered the world and exercised power,  
It perished in great disorder, they even were not interred!  
A party which had obtained all here, in this world,  
It lost all in a short time and was reduced to beggary.  
You know that the one who mounts a quadruped -  
Its lameness affects him, even if he were an expert.*

(Piłaszewicz 1981:100)

This notion is often illustrated in great detail by reference both to general Islamic history and to local events:

O friend, know that the world is a place for strolling;  
 Behold the Prophets, there is no one [left]  
 Both Adam and Seth and Noah, too, remember!  
 They are where the Almighty is, Who has power over all.  
 Saleh together with Abraham, both of them  
 Have returned to the Almighty King.  
 Where are Isaac and Ishmael, either?  
 They are where He is, Who has power over all.  
 [...] Consider, even the great kings, too,  
 Are in the Next World, today they are nothing.  
 Where are Hulaghu Khan, he and Nebuchadnezzar, either?  
 Where is Nimrod - those all great heathens?

(Piłaszewicz 1978:60-62)

The author of the "Song of Bagauda" reminds us also of rises and downfalls of great peoples like Nebuchadnezzar, Nimrod or Alexander the Great and takes some examples from the local history mentioning names of the rulers of the Gobir kingdom: Yunfa, Bawa Jan Gwarzo, Dan Soba and Yakubu.

### The image of Death

*Waa'kookin wa'azii* are gloomy and terrifying verses because of the descriptions of diseases, death and horrible Last Judgement, as well as owing to the presentation of punishment that awaits people for their sins. It is the intimidation of the believers that is supposed to be the most effective way of making them return to the road shown by the Qur'an and the *Sunna* of the Prophet. The very common theme *tūna mutuwāa* - "remember death" dwells on the uncertainty of life, the sudden onslaught of sickness and often describes the terminal illness and the death-bed scene. If the temporal world is illusory, transient and useless, then what is the human life and what is its sense? Those questions are answered univocal by the use of metaphors and simile. The human lifetime should be used as a period of preparation for a long journey into the Hereafter. It is a time of sowing which will bring the harvest in the eternal life. The temporal and eternal lives are like mother and her daughter who cannot be married at the same time (Herman 1980:51).

If in the Western, Christian culture Death is personified as a "Grim Reaper", the Muslim Hausas have first made a woman of her and then personified her as the "Indiscriminate Archeress" who shoots the arrows blindly and is deaf to all pleas for patience. Death usually carries off the old people, but everybody should be ready for her visit. When one leaves the house in the morning, he never knows if he comes back alive in the evening. Many people depart in good health and they are met upon their return by the lamentations of the mourners. The "traps of death" are many and of various kinds:

*There is no difficulty to break down an old, aged man:  
 Neither for harlot, shameless person, nor for the quarrelsome.  
 Traps of death are so numerous - be conscious of it!  
 Headache is among them, biliousness, as well as diarrhoea.  
 Dyspepsia, kidney, as well as blackwater,  
 Viper, black-hooded cobra, as well as the war.  
 Large termit may bite you, and thunder may strike,  
 Index-finger chill, as well as woman's cough.  
 Woman in labor may die and turn up her toes -  
 Baby is lost, as well as his mother.*

(Piłaszewicz 1981:99)

The eschatological description usually starts with the scene of a man on the death-bed:

*Because pain of departing life is awful, for sure,  
 Thinking alone of it would be sufficient for us!  
 If it befalls God's slave, he forgets everything,  
 Nothing is tasty for his mouth, even the water.  
 Meat does not taste him, neither honey,  
 To lie down is difficult for him, as well as to stand up.  
 A bitterness is felt in mouth, and stomach is painful,  
 Head becomes heavy, whereas neck is weak.  
 He does not wish to talk to anyone - even to his wife,  
 Even to greetings he answers with groan.  
 Pains are felt by him, beginning from toes,  
 Through neck and chest to fontanelle and occiput.*

(Piłaszewicz 1981:98)

In further verses the poet explains that neither prayers nor medicines will be of any help for the patient who has the seal of death on his face. The picture of death turns into the image of the family's despair, and then into a more general description of funeral, when everybody is anxious to carry the deceased to the grave and bury him in order to rest. The transient nature of the temporal life makes us believe that it does not make any sense to attach importance to the worldly values and earthly wealth. Even the closest relatives and friends forget the deceased soon and link their fate and hopes with others:

*Even if you save shillings and two-shilling coins,  
 Even if you fill up a corn-bin with them,  
 There will come a day that the Angel  
 Will take your soul and leave your body.*

(Herman 1982:165)

*Your eyes will be clouded over, the life will depart;  
 All those who love you will be merely able to go away.  
 Some will be praying, some will lament;  
 The men will say: "The power of the Almighty".  
 The children and the wives will be weeping;  
 The men will say: "The power of the Almighty".*

*[...] Some will arise and go to dig the grave,  
 The wood will be cut down for the grave.  
 Water is brought for you, ablution is completed,  
 You are washed and prepared for resting in the grave.  
 They will stop praying for you - alas!  
 But you shall not know what is done, for sure.  
 When praying is finished, they take you,  
 They carry you and thrust you into the grave.  
 The disciples are brought and arranged in a row,  
 Some people put the [broken] pots here and there.  
 They mix the earth and knead it up, too;  
 Dry bark is brought and put upon the tomb.  
 They wash their hands and then the feet;  
 They exchange condolences between themselves.*

(Piłaszewicz 1978:63)

*He leaves behind for others the property he gathered,  
 His friends will profit by it, even his enemies will profit.  
 Whatever he leaves behind, this day he will not care for it:  
 Be it his coined money, jewels, or even camphor.  
 People assembled at funerals will break loose quickly:  
 Everyone will go his own way from the tumbledown compound.  
 His wives will remarry, servants will go away,  
 Small children will be taken up by his relatives.*

(Piłaszewicz 1981:99)

### **First examination in the grave and signs of the Hour**

After the description of funeral and mourning, the scene of the interrogation in the grave follows. Munkar and Nakīr, two angelic interrogators visit the deceased soon and ask him questions concerning God, his Prophet Muhammad and his faith. To the examination in the tomb the infidel and the faithful, the righteous as well as sinners are liable. If necessary, the angels punish the dead in their tombs. The poets use this build-up to urge the necessity for immediate repentance. In addition to the classical Arabic sources, this theme seems to draw on folkloristic data. When the examination turns successful, the prosperity of God will overflow the tomb. It will be filled up with all the perfumes of Heaven. The houris or maidens of Paradise will be strolling within the tomb. The interrogators themselves will illuminate the darkness of the grave. If the deceased fails to answer those questions, Nakīr and Munkar will circle around him and cause him to go deeper and deeper into the grave. They will beat him furiously with the iron cudgels. Scorpions and snakes will gather and bite him without a pity. He will remain there without a possibility to turn round until the Resurrection Day.

Before the End of Time comes, the people will witness portents of the Islamic apocalypse. The poets try to show that these divine events are already around the corner and to use this to persuade the believers into repentance. Among the signs which will announce this great event are civil strife, mass migrations, drought and famine in the middle of the rainy



season and the approach of the hordes of Yajuju and Majuju (Gog and Magog). A mountain of gold will appear on the banks of the Euphrates, to tempt men to damnation. A thousand young women will come out of the sea to seek men for fornication. A monstrous creature, sometimes a huge white bird, sometimes a white she-camel of the Righteous One (i.e. Prophet Saleh) will appear, usually out of the sea. Law and order will break down, judgement will no longer be given according to Qur'anic law, bribery and corruption will be rife and only the rich will receive favourable judgements. The Antichrist (Dajjali) portrayed often as a lame man or one-eyed man will appear and he will be destroyed by Jesus. Muslims will migrate to Mecca, there to await the appearance of Mahdi (the Deliverer). Slaves will become free and in consequence, ill-mannered, undisciplined and irresponsible. Scholars will cease to pursue learning for its own sake but only for profit. Wives will disobey husbands and answer them back. There will be numerous astrological and cosmic events. For instance, the sun will rise in the west and set in the east (Hiskett 1982:422ff.; Jaworski 1968:54-63).

### The Last Judgement

The main events of the Day of Resurrection as portrayed in *wa'aḥdī* are the trump, the standing, the receiving of the book, the weighing in the scales, the crossing of the bridge and the intercession of the Prophet Muhammad. The sound of the trump (more often, a horn) will rise all the dead. Then they will gather at the standing place. Hypocrites and adulterers will rise with the crowd of heathens. The true believers and their families will rejoice, as they will rise with the group of Prophets. The people assembled in rows will be standing and waiting for the Last Judgement. During this long standing (some poets speak about fifty thousand years) the sun will come down upon the sinners and will burn them to blisters and cause their skulls to split. Everywhere one will hear weeping and painful complaints. People will accuse each other of depravity and misdeeds. Quarrels will be bitter and bitter between father and son, husband and wife, ruler and the commoners. In accordance with Qur'an (III, 106) faces of some evil-doers will be blackened with sins:

*On the Day of Resurrection, people  
Spirits and the likes of them,  
And the Angels of God -  
All of them will be staring at him.  
He will be so much blackened with sin,  
That you will say: "What a black fool!"  
Attended will he be by his accomplice,  
Whose bosom will be all ulcers.  
She will be excreting pus among people,  
Like a waste water-pot that has been pierced through.  
There will be odour and great heat!  
It is just there that he will approach her  
And start licking his lips  
With a dog-like licking, a fool!  
She has been waiting there, in the Hell,  
For a shameless slave to be brought to her.* (Herman 1982:164)

The sinners ask for the intercession of all the prophets, from Adam to Muhammad, but only the Best of Mankind is able to help them:

*When they go to Jesus, he will say: "Return, please.*

*It is Muhammad, Amīna's son, who excels all.*

*For it is he who saves, there is no doubt:*

*Muhammad, the apostle of God is superior to all.*

*When they go there, they will say: "O Muhammad!*

*Seek salvation for us from the Almighty King".*

*He will fall down and prostrate himself before God;*

*He will say: "These are my people, oh Almighty God!"*

*He will say: "These are my people, o Glorious God!*

*Your promise will be kept, there is no doubt"*

*It will be said to him: "Raise your head, oh Muhammad!*

*Do not prostrate yourself, for it is you who excels all".*

*He will answer: "I desire salvation, oh God!*

*The Most Glorious, Having power over all".*

*It will be said to him: "It is granted to you.*

*Let us judge all of them and allot them places".*

(Piłaszewicz 1978:65ff.)

One has to bear in mind that in some Muslim brotherhoods the role of intercessors is also ascribed to their founders. For instance, Shaykh Ahmad al-Tijānī (1737-1815) is the eschatological Saviour of the Age. He is supposed to lead into the Paradise all his followers who were living during his life span (around 80 years), as well as those who lived for twenty years after him (Piłaszewicz 1990:270).

During the Last Judgement, God will inquire people concerning their earthly deeds and the angels will write them down in special books. Then the good and bad deeds are put into the weighing scales. The books or lists of the faithful will pass to the right hand side, whereas those of the hypocrites and heathens will be put on the left hand side. The last stage of the judgement is the passage of the "defendants" through the bridge (*sirāt*) which will be stretched over the Hell chasm. This bridge, as narrow as the edge of a sword, has to be crossed by the souls in order to enter Paradise. It is portrayed as having seven peaks, upon each of which the resurrected will be subjected to an interrogation before they are allowed to proceed to the next peak. At the far end of the bridge is Paradise. Beneath it the chasm of Hell will be ready to receive all those who fall off because they fail to answer the questions correctly. The souls of saints cross the bridge in a moment, those of ordinary righteous people take a longer or shorter time to cross it, while those of the unrighteous do not reach Paradise but fall into the gulf:

*We have heard that the bridge has mounds to overcome;*

*At each of them everyone is asked different questions.*

*On the first mound you will be asked*

*Whether you believe in the oneness of your God.*

*On the second mound, we have heard, it is ablution;*

*Everyone will be questioned [concerning it].*

*On the fourth mound, too, we have heard, it is fast;*

*Everyone will be questioned here [concerning it].*

*On the fifth mound it is alms, as we have heard;  
 Everyone will be questioned here [concerning it].  
 On the sixth mound it is obedience;  
 The questions will be asked about it, no doubt.  
 Have you pushed men to goodness or kept them from evil?  
 Everyone will be questioned on the seventh mound.  
 [...] Some will pass the bridge as fast as a wind,  
 Some will pass it as fast as a lightning.  
 Some will go over running, others will go slowly;  
 Some will pass it crawling on their bellies.  
 The assembly of the faithful will pass over it;  
 The assembly of the heathens will not cross, for sure.  
 The heathens will slither down to Hell.  
 For all of them, there will be iron chain for each.  
 They will be brought to Jahīm, Saqar, and Hutamā  
 They will enter Lazan, Sa<sup>c</sup>īr, there is no doubt.*

(Piłaszewicz 1978:66ff.)

According to Islamic tradition, Hell is composed of seven sections: **Jahannam** - to wicked Muslims; **Lazan** - to the Jews; **Hutamā** - to the Christians; **Sa<sup>c</sup>īr** - to Sabians; **Saqar** - to the Magians; **Jahīm** - to idolators; **Hāwīya** - to hypocrites.

### The image of Hell and Paradise

The Hausa poets excel in the description of the divine punishment. As for the Paradise, they content themselves with a few allusive references to the lakes of Kawthara and Salsabīl, to the dark-eyed maidens and to some other pleasures.

As far as Hell torments are concerned, the Hausa poets share some images with A. Dante: the Hell fire as ravaging beast, the concept of "fire of the intense cold" and the scenes of the torment of snakes and scorpions. Those last scenes can be found in a poem entitled **Baƙin mārii** (Black Leg-irons) by Muhammadu Tukur:

*Your drinking water is the snakes, behold, they are rumbling,  
 The snakes will be brought down, each of them will bite at random.  
 They will bite a man, the pain will last a thousand years,  
 They will return and do again, because they bite at random.  
 A scorpion will sting a man, its poison is jet black,  
 It will last for seventy years, the poison will not go away.*

(Hiskett 1982:429)

It has been suggested that both Dante and the Hausa poets are indebted in this respect to the same Islamic sources. In a poem attributed to Alhaji Umaru, which is quite similar to the work recorded by Ch.H. Robinson (1986:68-101) and originally composed by Shaykh Uthmān ḍan Fodio, the Hell torments are shown in even greater details:

*The big serpents will gather in abundance  
 Spitting and also attacking everyone.  
 And there will be big dogs in the fire;  
 They will be barking, tearing and growling.  
 The fire, too, will fly into rage and burn the liver  
 And the fire will scorch [them] also.  
 The fire will come out through the eyes and nostrils;  
 Likewise through the mouth will the fire be emerging.  
 The fire will consume them and burn them completely up:  
 Some will be like charcoal, namely the heathens.  
 The Glorious One will keep the fire burning.  
 It will never die down, there will be no death for anyone.  
 The sour drinks will be brought to them to slake their thirst;  
 The boiling water will be poured into [their] intestines.  
 They will be forced to drink poison, blood and urine.  
 A drop of water will be desired much by the heathens.  
 They eat also the Hell tree's fruits, there is no doubt,  
 The thorny fruits will be desired much by the heathens.  
 It is because they were accustomed  
 To follow the voice of the world, and to hate the Prophets.  
 There are also locked shackles in the fire;  
 There are stocks to put the heathens in.  
 The locked rings encircle the fire:  
 The big and solid ones, there is no doubt.  
 The fire kills them and punches hardily:  
 All of them, they utter curses, kick and scould.  
 There is hunger in the fire and thirst, too.  
 There are scabies and eczema, no doubt.  
 [...] If only one of the Hells starts to roar,  
 It will surpass the thunder-claps, no doubt.  
 I warn you, their fire blazes violently,  
 It will never die down, there is no doubt for anyone.*

(Piłaszewicz 1978:68ff.)

According to the *wa'āzi i* verse the inhabitants of *Hāwiya* are allocated in various towns. So those who have stolen tithes are placed in Mansina. The proud ones enter Bukhlisa. The whisperers of evil will be brought to Jifiya, a town of carrion. The liars will stay in Wadan Gain, whereas the adulterers will be taken to Habhabu. Those who neglect ablution will enter Zamhari, a town of destroying coldness, and they will be oppressed by Maliki, the angel in charge of the Hell fire.

Although the image of the Paradise is usually less sensitive, there exist also more colourful descriptions of the delights that await the good Muslim:

*They will drink from Kauthara, the lake of Muhammad,  
 The water will be cold and tasty, there is no doubt.  
 Its whiteness surpasses the light, ye my brothers!  
 It tastes like honey, there is no doubt.  
 If it is drunk, one will become immortal,  
 As well as immune against sickness and old age, no doubt.  
 From this place they will mount the horses,  
 Everyone will be running when approaching the Paradise.*

*In truth, their families will come out there to meet them,  
 Everyone will be given spear at the time of meeting.  
 Indeed, a house will be beautified for everyone,  
 It will wait open and swept for everyone.  
 When they come, they will rest on beds,  
 In the entrance-porches prepared for everyone.  
 All the wool-rugs, shining like sun, will cover the beds;  
 Your cushion is comfortable, there is no doubt.  
 The houris will be strolling and scenting the air,  
 There will be no dirt inside there, without doubt.  
 There is also a stream filled with honey and beer,  
 With milk likewise, and with good water for everyone.  
 There is neither death in the house of Paradise,  
 Nor weakness of body, there is no bad luck.  
 There is no old age, no quarrel and no slavery,  
 There is no abuse and beating of anyone.  
 [...] Their excrements are like sweat;  
 They disperse fragrant smell, there is no doubt.  
 [...] In truth, they will go where the Powerful is,  
 They will see the Almighty, there is no doubt.  
 Seeing Him surpasses everything, any pleasure;  
 It will delight us, the Qadiri order people.  
 It was said that in Paradise everyone is young,  
 The women are virgins, there is no doubt.*

(Piłaszewicz 1978:69ff.)

## CONCLUSION

These different *wa'āzī* poems picture death and the eternal life as imagined by the Hausa Muslims. According to Islamic dogmas, the whole human life should be oriented towards the Hereafter which is the proper and desired place for human beings. The earthly life is merely a preparative stage which should be wisely utilized for future benefits.

The composition of the *wa'āzī* poems is loose. The fragments of the different thematic groups are interspersed throughout them, and the order of their sequence is not governed by any discernible rule. The themes under discussion, i.e. death, the Day of Judgement, Hell and Paradise are quite common but by no means present in every Hausa homily. There are such ones in which the poets seem to be concerned much more with convincing and comprehensive exposure of various details of ethical and legal nature than with the elaborating of their poetic vision of the final thing.

As the homilies describe various aspects of the daily life of the different strata of Hausa society, both in their native country and in the diaspora, they display much of the *couleur locale* which makes them sound quite different from their prototypes and the other Arabic sources. We have stressed already the beauty of images of the temporal world. Metaphors and other poetic devices like arrows of death that are more penetrating than spears, the picture of a sinner on the Resurrection Day who is burdened like a squeezed bag, an image of a dead man imprisoned in the grave like a fish in a net or a

comparison of inconsiderate people to camels on the plain testify to the poetic sensibility of the Hausa authors. Some other examples of the peculiar local colour are the following: statement that giving alms is tantamount to gathering food which will resist both ants and mice (local "plagues"); or comparison of prayer without the introductory sura (Ar. *fāṭiḥa*) to the situation when clay was heaped up (the basic building material of Hausas) for the construction of a house but no water was provided to mix it up. Besides, the prayer without *fāṭiḥa* is compared to a baobab tree (which is so characteristic of the savanna extending over the Hausaland) whose trunk is eaten by worms.

Some poems illustrate vividly what the encounter between Muslim missionaries and the "pagan" population of the Hausaland may have been like. They show the strong attachment of *Maaguzaawaa* to their customs and ancestral beliefs, as well as their unbending opposition towards the alien religion (Herman 1982:152). Hausa mallams have always focussed on the confrontation of Islam with "paganism", and the fight with relics of tribal religions, particularly with polytheism (Ar. *shirk*), have often found its expression in homiletic poems. The homilies composed in diaspora reflect the competition of Islam with some local religious ideas like the notion of *Deus otiosus*, "care-free God", the belief in reincarnation, mythical explanation of some physical shortcomings of people and inevitability of death. This aspect of the Hausa homilies has been strongly neglected so far and requires an urgent treatment as it may shed some light on the Hausa pre-Islamic views on death and the Hereafter.

*University of Warsaw, Pològne*

## BIBLIOGRAPHY

- ABDULKADIR Dangambo, 1980. *Hausa Wa'azi Verse from ca. 1800 to ca. 1970: A Critical Study of Form, Content, Language and Style*, London, Ph.D. Thesis.
- HERMAN J., 1980. "Homiletyczna poezja Hausa" (Homiletic Poetry of the Hausa People). *Euhemer* 2(116):47-58.
- HERMAN J., 1982. "In the Name of God, I, a Slave': A Hausa Homily in Verse from the Manuscript IASAR/334", *Africana Bulletin* 31:147-214.
- HISKETT M., 1975. *A History of Hausa Islamic Verse*, London, School of Oriental and African Studies.
- HISKETT M., 1982. "Towards a Comparison of Theme and Style in the Hausa Verse Categories of Wa'azi and Madahu", Ibrahim Yaro Yahaya, Abba Rufa'i, Al-Amin Abu-Manga (eds), *Studies in Hausa Language, Literature and Culture*. Kano, Bayero University : 417-448.
- JAWORSKI T., 1968. *Anonimowy poemat w języku hausa z rękopisu IASAR/225 (An Anonymous Poem in Hausa from the IASAR/225 Manuscript)*. Warszawa, M.A.Thesis.

- MUHAMMAD Balarabe Umar, 1977. *Dan Maraya Jos da waƙoƙinsa* (Dan Maraya Jos and his Songs), Zaria, Hausa Publication Centre.
- PIŁASZEWICZ S., 1972. *Wypisy z literatury Hausa* (An Anthology of the Hausa Literature). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- PIŁASZEWICZ S., 1978. "We Thank the Lord God': A Hausa poem from the IASAR/160 Manuscript". *Rocznik Orientalistyczny* XXXIX/2:57-95.
- PIŁASZEWICZ S., 1981. "Homiletic Poetry of Alhaji Umaru". *Africana Bulletin* 30:73-109.
- PIŁASZEWICZ S., 1988. *Historia literatur afrykańskich w językach rodzimych. I. Literatura Hausa* (History of African literatures in local languages. I. Hausa literature). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego (second edition).
- PIŁASZEWICZ S., 1990. "In Praise of Shaykh Ahmad al-Tijani. A Hausa poem from the IASAR/134 Manuscript" (for volume in honour of Prof. H. Mukarovsky).
- PIŁASZEWICZ S., 1992. "In Praise of Shaykh Ahmad al-Tijani. A Hausa poem from the IASAR/234 manuscript", E. Ebermann, E.R. Sommerauer, K.É. Jhomanek (eds), *Komparative Afrikanistik. Sprach-, geschichts- und literaturwissenschaftliche Aufsätze zu Ehren von Hans G. Mukarovsky*. Wien, Institut für Afrikanistik und Ägyptologie: 269-286.
- PRIETZE R., 1917. "Gesungene Predigten eines fahrendenden Haussa-Lehrers". *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen* XX, Dritte Abteilung-Afrikanische Studien: 16-31.
- ROBINSON Ch. H., 1896. *Specimens of Hausa Literature*. London.
- TELA AHMED Baba, 1984. *Nazari kan waƙoƙin Hamidu Zungur* (Research on Hamidu Zungur's Poetry). B.A. Thesis, Department of Languages and Linguistics, University of Maiduguri.

## TABLE DES MATIÈRES

Sommaire	3
Auteurs	5
Introduction	7
D. Barreteau, C. Baroin, Ch. von Graffenried	
Coutumes funéraires néolithiques et post-néolithiques <i>Neolithic and post-Neolithic funerals</i>	9
J.F. Paris	
Apprivoiser la mort, s'approprier l'espace : les cimetières comme enjeu <i>Taming death, appropriating space : cemeteries at stake</i>	31
A. Holl	
Tombes et rites funéraires en pays fali (Nord-Cameroun) <i>Tombs and funerals in Fali land (North Cameroon)</i>	47
J.G. Gauthier	
Life and death in Mandara ceramics <i>La vie et la mort dans les céramiques du Mandara</i>	63
J. Sterner	
Mortuary practices, ideology and society in the Central Mandara Highlands, North Cameroon <i>Pratiques mortuaires, idéologie et société sur les plateaux du Mandara Central (Nord-Cameroun)</i>	75
N. David	
Contribution à l'étude des rites funéraires dans les montagnes mofu-diamaré <i>Funerals in the Mofu-Diamare mountains</i>	103
J.F. Vincent	
Premières et secondes obsèques en "pays" mofu-gudur : symbolique et enjeux sociaux <i>First and second obsequies among the Mofu-Gudur : symbolism and social significations</i>	115
C. Jouaux	
A granary in the earth: dynamics of mortuary rituals among the Kapsiki/Higi <i>Un grenier sous terre : dynamique des rituels funéraires chez les Kapsiki/Higi</i>	137
W.E.A. van Beek	



- Le destin de la tête - Le culte des crânes chez les Koma du Cameroun 153  
*The head as destiny : skull cults among the Koma (Cameroon)*  
 F. Dumas-Champion
- "We attend but no longer dance": Changes in Mafa funeral practices due to Islamization 163  
*"On y va mais on ne danse plus" : Changements dans les pratiques mortuaires des Mafa dûs à l'Islamisation*  
 J. van Santen
- La mort chez les Daza du Niger 187  
*Death among the Daza of Niger*  
 C. Baroin
- Maladie, mort et funérailles dans la société Lélé (Tchad, Tandjilé) 195  
*Illness, death and funerals in Lele society (Chad, Tandjile)*  
 M. Garrigues-Cresswell
- Aspects contemporains de la mortalité au Cameroun septentrional 209  
*Contemporary aspects of mortality in Northern Cameroon*  
 P. Gubry
- The vocabulary of death in chadic and hamito-semitic languages 229  
*Le vocabulaire de la "mort" en langues tchadiques et chamito-sémitiques*  
 D. Barreteau, D. Ibrizimow, H. Jungraiithmayr
- La mort et la parole chez les Mofu-Gudur (Cameroun) 243  
*Speaking about death among the Mofu-Gudur (Cameroon)*  
 D. Barreteau
- Peculiarities of the words "death" and "to die" in some Bole-Tangale languages 273  
*Les particularités des mots pour "mort" et "mourir" dans quelques langues Bole-Tangale*  
 R. Léger
- The image of the temporal world, death and eternal life in hausa homiletic verse 279  
*Les images de la vie terrestre, de la mort et de la vie éternelle dans les poèmes homilétiques hausa*  
 S. Piłaszewicz

ORSTOM Éditions  
Dépôt légal : mai 1995  
Impression  
ORSTOM Bondy

ORSTOM Éditions  
213, rue La Fayette  
F-75480 Paris Cedex 10  
Diffusion  
72, route d'Aulnay  
F-93143 Bondy Cedex  
ISSN : 0767-2896  
ISBN : 2-7099-1256-2

*Photo de couverture :*  
*Danse funéraire chez les Kapsiki*  
*Cliché : W. E. A. van Beek*