

Le rôle du bovin chez les Koma du nord du Nigeria

L'élevage du bétail a donné lieu ces dernières années à un conflit important entre éleveurs et agriculteurs au Nigeria. Les désaccords entre Koma et Fulani¹ sur les droits de pâturage ont entraîné un litige avec le peuple vere² voisin, sur le fait de savoir quels étaient les premiers habitants de la région, et donc les propriétaires de la terre. L'argument principal des Koma reposait sur les murs de pierre qu'ils ont érigés de longue date pour garder leur bétail. Ces murs représentent la preuve matérielle de leur revendication (très légitime) sur la région.

¹ Il s'agit des Peuls, également appelés Fulbe dans le Nord-Cameroun.

² Le groupe Vere des Leko, appelé Vere Munyang.

Le fait que l'élevage, qui dans l'économie et la vie sociale des Koma est relativement peu important, soit perçu comme un élément central de leur histoire ne paraît pas fortuit. Cela semble plutôt indiquer l'importance de la signification du bétail chez les Koma. Le bétail, dans ce conflit, représente un élément significatif de la vie sociale et de son histoire, bien qu'il semble tenir un rôle marginal dans la vie sociale et économique des Koma. Dans l'ouvrage *Das Jahr des Stieres*, GRAFFENRIED (1984) présente une situation semblable pour tenter d'expliquer « un rite sacrificiel des Zulgo et des Gemjek au Nord-Cameroun », comme l'indique le sous-titre. La principale question de Graffenried est : « Comment s'explique le rôle central tenu par "le rituel du taureau", périodiquement célébré, dans une société aujourd'hui intégrée à la civilisation agraire ? » (1984 : 192). En comparant des groupes liés par la culture et par l'histoire, Graffenried suggère dans sa conclusion que le rituel peut être considéré comme « un reliquat des anciennes cultures nègres d'origine » (*ibid.* : 210).

Dans cette contribution, je voudrais contester à la fois cette conclusion et la question plus générale et spéculative de « l'origine », en prenant un exemple ethnographique comparable chez les Koma.

³ Mon intention est aussi de contribuer à la connaissance anthropologique de la région. LUKAS (1973 : 426) énonce que « la fête du taureau » est inconnue au sud de l'aire sud-tchadique, allégation probablement due au manque de données ethnographiques.

Je me propose d'analyser la place du bétail chez les Koma, et en particulier sa signification en tant que marqueur ou signe. La fonction du bétail en tant que signe est évidente en ce qui concerne le rituel de prestige du *topnagi*, qui implique le sacrifice de bétail. Ce texte analysera ce rituel et son importance dans l'élevage du bétail chez les Koma.

J'espère en même temps offrir une autre explication de ce rituel, qui soit à la fois plus détaillée et plus complexe que celle suggérée par Graffenried³.

Les Koma et le bétail

Les Koma, groupe ethnique mineur, vivent dans les monts Alantika à la frontière entre le Nigeria et le Cameroun. La population koma est constituée de plusieurs groupes. Dans la mesure où elle existe, l'identité ethnique commune résulte de la colonisation et d'un regroupement administratif autour d'un chef commun. Koma est un nom fulani qui au Nigeria s'applique aux Vomni (*Tomsop*), aux Damti (*Doi*) et aux Koma (*Gbeya*) — tous cités sous leur nom fulani (noms *gbeya* entre parenthèses). Il existe certaines variantes culturelles entre les groupes, et dans le passé ils ne pouvaient pas se marier entre eux ou partager le même culte. Les Koma *Gbeya* partagent le culte avec les *Leko* voisins. Les Koma (*Vomni* et *Damti* non compris) s'appelaient aussi eux-mêmes *Gumbo*. Ce nom fait référence à ceux qui ont un jour réglé un litige, c'est-à-dire le conflit avec les Fulani. Les Koma forment des groupes distincts avec des langues et des cultures différentes : *Ritop*, *Banerop*, *Wurop*, *Lembop* et *Gbeya*. Seuls les *Gbeya* et certains *Banerop* vivent au Nigeria. Au Nigeria, seuls les *Gbeya* célèbrent le *topnagi*, inconnu chez les *Vomni* et les *Damti*.

Comme les autres groupes ethniques des montagnes qui longent la partie nord de la frontière Nigeria-Cameroun, les Koma sont des paysans. Ils cultivent le sorgho et le mil sur les pentes raides des monts Alantika. Ils pratiquent une culture itinérante sur des pentes presque inaccessibles, une partie des terres cultivées est constituée de terrasses. En plus des champs de brousse (*banjo*), les Koma cultivent des parcelles autour des habitations (*gill*). Les villages ou hameaux koma sont souvent de petite taille, avec dix à vingt cases (c'est-à-dire moins de 100 habitants) ; les cases sont séparées par les champs mis en culture⁴. Les villages sont généralement situés sur un terrain plat au sommet des montagnes (*langer*) ou sur un terrain en terrasse sur des pentes abruptes. Dans les champs cultivés en permanence on trouve du sorgho — pour la bière et les sacrifices — ainsi que des racines et tubercules variés, tels que l'igname, la patate douce et le *tumuku* (*Solenostemon rotundifolius*). C'est aussi dans ces montagnes que les Koma élèvent leur bétail, en petit nombre.

⁴ Des habitats trop rapprochés se prêteraient à la sorcellerie (PAARUP-LAURSEN, 1989 a).

Seuls quelques Koma possèdent du bétail, ce qui confère un grand prestige ; même un homme riche n'en détient que quelques têtes, de deux à six. Le propriétaire ne s'occupe pas de son propre troupeau, mais fait garder ses bêtes avec celles d'autres propriétaires du village ou de la zone⁵. Une personne, normalement le plus gros propriétaire de bétail, est responsable du troupeau. Le bétail koma se déplace en troupeaux relativement réduits. Si, pendant la saison sèche, les troupeaux des Fulani pénètrent dans les vallées bien arrosées des montagnes, le bétail koma a tendance à les suivre hors de la zone koma. Pour protéger leur bétail, et aussi pour lui permettre de se déplacer librement, les Koma ont édifié de grands murs de pierres autour des vallées. Les Koma Gbeya ont ainsi érigé six de ces enclos dans les montagnes, certains de plusieurs kilomètres carrés. En période de culture, le bétail est enfermé dans de plus petits enclos, voire des corrals, dont certains ne dépassent pas 200 à 400 mètres carrés. Les enclos ont été construits collectivement il y a au moins cent ans.

⁵ Un certain nombre de villages ou hameaux partagent les rituels et les cultes, formant ainsi ce qui dans la littérature allemande et française porte le nom de « quartier » (LEMBEZAT, 1961 ; LUKAS, 1973).

**Éleveur koma
et son bovin,
ici un zébu.**



Lorsqu'un propriétaire veut retirer une vache de l'enclos, il contacte la personne responsable du troupeau. Aucun droit n'est versé pour la garde de la bête, avant qu'elle ne soit sortie.

⁶ Le *mudu* est une mesure standard pour la vente des grains d'environ 1 kg.

⁷ Nu est le terme employé pour Dieu, imaginé la plupart du temps comme une sorte de *deus otiosus*.

⁸ Sindö est la représentation du culte féminin. Les hommes n'ont pas le droit de voir Sindö, car elle les rend impuissants.

⁹ Döwai est la représentation la plus importante et générale du culte des hommes.

« Le propriétaire de la vache, quand il récupère sa bête, doit apporter 40 *mudus*⁶ de sorgho [...] qui sera transformé en bière locale, appelée *wum*. Après la fabrication du *wum*, les gens sont invités à la fête. Avant que la bête soit emmenée, deux personnes, une très vieille femme et un très vieil homme, doivent accomplir certains rites traditionnels. Le rituel comprend la prière à Nu (dieu protecteur)⁷ pour avoir protégé l'animal pendant les années qu'il a passées dans cette région. La femme apporte et répand de la terre rouge appelée *kpall* dans un endroit spécial préparé pour l'occasion appelé *Nu rak* (maison du dieu), et prie Sindö, déesse de la protection⁸. Vient ensuite le tour de l'homme. Il accomplit aussi quelques rites semblables, répandant le *kpall* pour Döwai⁹. Ces dieux s'unissent pour protéger les animaux. Après les rites et opérations requis, les gens boivent jusqu'à plus soif, puis l'animal est enfin retiré de l'enclos pour ce à quoi le propriétaire le destine » (JEBS, 1986).

Cette pratique traditionnelle est aujourd'hui altérée du fait de rivalités internes chez les Koma datant des années vingt. Après la colonisation de la fin des années trente, la région a été ouverte aux Fulani. Cette situation a été légalisée dans les années soixante, quand le chef du district a vendu les droits de pâturage du district — au détriment de la population des montagnes — pour l'équivalent de 24 nairas. Les propriétaires ont depuis reçu un pot de bière destiné à les apaiser. Comme le chef du district et quelques propriétaires favorables aux Fulani étaient d'origine vere, le transfert des droits de pâturage aux Fulani a suscité des désaccords entre les Vere et les Koma du district : un conflit que les autorités régionales essayent de résoudre depuis quinze ans.

Le terme koma désignant le bétail est *naglob* (sing. *nagi*). Le sexe est précisé par un suffixe. Le bétail koma est de type nain, appelé Muturu en hausa (FRICKE, 1979), mais aussi issu de croisements divers. On relève aujourd'hui un nombre croissant de zébus. Muturu et zébu sont tous deux appelés *naglob* en koma, mais parfois selon leur spécification ethnique, c'est-à-dire respectivement *gomnagi* et *pesali nagi* (bovin peul).

Le nombre croissant de zébus s'explique par une augmentation générale de la richesse au sein de la société, principalement due au déplacement de la plupart des Koma vers les plaines beaucoup plus fertiles. Mais la prospérité n'a pas entraîné dans l'ensemble une augmentation du nombre de têtes de bétail. Il semble au contraire qu'il y ait eu diminution du cheptel dans la même période. Pour comprendre ce processus, nous devons étudier la raison d'être de cet élevage.

Pour les Koma, le bétail n'est pas destiné à faire l'objet d'un élevage. En tant que production, les risques sont trop élevés, et les gains trop faibles. D'autre part, les Koma ne traient pas les vaches, et n'utilisent pas le bétail

pour les labours¹⁰. Il ne joue pas non plus de rôle lors des événements sociaux comme le mariage, hormis le fait qu'il est un signe de richesse. Il est surtout utilisé pour immobiliser un surplus obtenu par l'activité agricole. Comme les femmes ont des ressources tirées de l'agriculture partiellement indépendantes, les deux sexes peuvent acquérir du bétail, bien que ce ne soit pas aussi courant pour les femmes que pour les hommes¹¹.

Nous pouvons retenir deux raisons différentes qui justifient l'acquisition de bétail. L'une est qu'on achète du bétail pour investir, ou transformer un surplus de l'activité agricole en cheptel, en partie à cause du prestige qu'il apporte, en partie aussi parce qu'il n'y a pas d'autre investissement approprié¹². Cela signifie que le bétail est acquis sur le tard, quand le statut le plus élevé dans les cultes masculin ou féminin est atteint et que les enfants ont été initiés lors du rite de la puberté. Peu de gens peuvent investir dans du bétail de cette façon.

L'autre motif d'acquisition de bétail est lié au rituel du *topnagi*. Dans ce cas, le surplus agricole est investi dans un veau, élevé dans l'enclos pendant quelques années jusqu'à l'âge adulte. Il est alors sacrifié lors de ce rituel complexe. L'homme qui a accompli le *topnagi* trois fois jouit d'un prestige sans égal.

Cette dernière motivation est de loin la plus courante, et il est clair que l'élevage koma n'y suffit pas. Les Koma doivent continuellement acheter du bétail à d'autres ethnies, étant donné que leur propre production de veaux est très faible. Auparavant les Koma du Nigeria achetaient du bétail aux Vere des environs de Yadim¹³. Dans les années soixante-dix, ils ont surtout acheté du bétail muturu aux Longuda et complété avec des zébus achetés aux Fulani voisins. Aujourd'hui, il est difficile d'acheter des Muturu et la majeure partie du cheptel koma est constituée de zébus. Cependant, en ce qui concerne le *topnagi*, le statut acquis est beaucoup plus élevé si le rituel est accompli avec des Muturu plutôt qu'avec des zébus.

Le prix des Muturu est par conséquent presque le double de celui des zébus¹⁴. Investir dans un taureau pour le rituel du *topnagi* et investir dans le bétail en général était lié, puisque le veau était censé être choisi parmi les jeunes du troupeau.

Le rituel du *topnagi*, de même que les rituels liés à la puberté et aux funérailles, sont les rituels les plus importants qui rythment la vie des Koma. Le but des festivités est, selon les Koma, de montrer sa richesse, et d'acquiescer ainsi un statut plus élevé. Le moment le plus important du rituel est le sacrifice du taureau.

¹⁰ Aujourd'hui, quelques Koma font usage du bétail pour les labours.

¹¹ Les femmes héritent à égalité avec les hommes. L'héritage est une des principales voies d'acquisition du bétail pour les femmes.

¹² Acheter une représentation du culte est un autre investissement important. Associé à un savoir adéquat, cet achat renforce la position religieuse et politique de son propriétaire. Il existe également chez les Koma un subtil équilibre entre étaler ses richesses et les cacher. Entre amis et membres de la lignée, il y a des tensions sur la répartition des richesses. Investir dans le bétail est un moyen de cacher ou d'immobiliser ses richesses.

¹³ Le groupe Leko appelé Vere Kardam.

¹⁴ Les Koma estiment que les Muturu sont bien plus puissants que les zébus, malgré leur plus petite taille. En 1985, le prix d'un zébu relativement petit atteignait 300 à 400 nairas, alors que celui d'un Muturu encore plus petit était de 600 nairas. Le prix du bétail a doublé depuis lors.

Le rituel du *topnagi*

¹⁵ Une proportion assez importante de bétail meurt avant l'âge adulte. Je n'ai pas de données en ce qui concerne le taux de mortalité. Chez les enfants, il dépasse 60 %. La mortalité infantile est acceptée comme faisant partie de la vie, il en est donc de même pour les animaux. Au cours du *dönengo*, rituel saisonnier lié au *topnagi*, les hommes prennent des javelots selon le nombre de têtes de bétail qu'ils ont sacrifiées. Le nombre de javelots est d'abord fonction du nombre de promesses faites pour la célébration du rite, indiqué par le nombre de têtes de bétail achetées. Les javelots représentant les bêtes mortes avant d'avoir atteint l'âge adulte sont ensuite rendus.

¹⁶ La descendance chez les Koma est matrilineaire. Mais les liens de parenté chez eux indiquent un équilibre compliqué entre les principes matrilineaires et patrilinéaires, ce que montre très clairement ce rituel.

¹⁷ Les relations entre frère de la mère et fils de la sœur sont très importantes dans la société koma, surtout en ce qui concerne le rapport à la maladie (PAARUP-LAURSEN, 1989 a). Ce rapport est d'autre part souligné par le fait que les Koma comptent les frères et sœurs par paires. Ainsi, si le premier enfant est un garçon et le second une fille, le fils a une sœur et la fille un frère. Un troisième enfant ne sera pas véritablement le frère ou la sœur du numéro 1 ou 2.

¹⁸ Ceux qui appellent son père *ba*, à l'exclusion de ses frères et sœurs, c'est-à-dire ses demi-frères et demi-sœurs et les enfants du frère de son père.

¹⁹ Littéralement « eau de bienvenue ». Eau est un synonyme courant de bière.

Les festivités sont censées être menées par un mari voulant honorer sa femme pour les enfants qu'elle lui a donnés, ou pour le travail fourni aux champs. Le rituel peut aussi être accompli par une épouse voulant honorer son mari. Il implique que l'épouse, et le mari ont été de bons travailleurs. Travailler dur dans les champs est très valorisé par les Koma.

Quand un homme veut célébrer le *topnagi*, il achète un veau. Après deux ou trois ans, une fois que le veau est adulte, s'il n'est pas mort entre-temps¹⁵, les préparations du *topnagi* peuvent commencer. Les festivités ont lieu de la mi-mars jusqu'au début mai, mais les préparatifs débutent immédiatement après la récolte, c'est-à-dire début janvier.

Un homme doit demander à son père la permission d'organiser les festivités. Si son père est décédé, il demandera la permission à la sœur de son père et aux enfants de celle-ci (la parenté matrilineaire de son père¹⁶). Le fils de la sœur du père¹⁷ (quel que soit son âge) doit alors participer au rituel pour témoigner « que rien n'est fait contre le père ».

Début janvier, le mari informe son épouse de son intention d'organiser le *topnagi* en son honneur. Elle prévient à son tour ses parents, le frère de sa mère (*yeka*) et d'autres membres de sa famille. Le mari aussi l'annonce à sa parenté matrilineaire et patrilinéaire. L'annonce se fait souvent en invitant la famille pour une « bière party » au cours de laquelle les participants entendent ce que le mari dit à sa femme.

La date exacte du *topnagi* est donnée plus tard par l'annonce du jour où commence la fabrication de la bière. L'homme qui accomplit le rituel ne brasse pas toute sa bière. Il donne deux sacs de grain (environ 150 kg) à ses *bayab*, c'est-à-dire aux descendants patrilinéaires de son père¹⁸. La première bière est appelée *bakovum*. Elle est fabriquée pour les *gangneri*, ceux qui ont été circoncis ensemble. Ils érigeront ensuite le *bakob*, une sorte de solide auvent utilisé pendant les festivités. Les invités commenceront à arriver le lendemain de la construction du *bakob* et l'homme organisant le rituel fera chercher le taureau. Sortir l'animal de l'enclos ne donne plus lieu au paiement rituel mentionné plus haut.

À son arrivée, l'animal est attaché à un arbre à proximité du lieu de la fête. Un homme parmi les *bayab* du mari est choisi pour accueillir les invités hommes et une femme parmi les *bayab* de l'épouse fait de même pour les femmes. Les invités apportent bière et sucreries, comme lors d'autres rituels. Ils offrent la bière qu'ils ont apportée au mari ou à la femme et en reçoivent une autre en signe de bienvenue, la *jensi mam*¹⁹. Les hommes qui amènent l'animal reçoivent huit pots de bière.

Les festivités proprement dites débutent quand l'animal est attaché à l'arbre. Il y restera trois jours, pendant lesquels les invités mangent, boivent

et dansent. On ne danse que la nuit. Pendant cette période, l'animal est censé être sauvage et agressif. Les invités et les danseurs font souvent semblant d'attaquer l'animal, dont les réactions agressives sont accueillies avec enthousiasme. Il arrive qu'on lui donne un produit destiné à l'exciter.

La troisième nuit, juste avant le sacrifice du taureau, les invités se réunissent devant la case. L'oncle maternel de l'homme (*yeka*) qui organise le rituel se tient prêt avec son arc et ses flèches et tient un javelot. Le *yeka* demande aux invités si quelqu'un s'oppose au sacrifice de l'animal (par exemple s'il n'a pas été acheté par une autre personne). Personne n'a le droit de répondre, au risque d'être tué : nul ne peut interrompre le *yeka* tant qu'il tient le javelot. Il fera l'éloge du fils de sa sœur comme étant une personne assidue au travail²⁰, celui de toute sa parenté matrilineaire, le *nik*, et mentionnera tous ses ancêtres, aussi bien maternels que paternels. L'oncle de l'épouse tiendra ensuite le javelot, et l'épouse fera son propre éloge²¹. Cette sorte d'interrogatoire, *werinagi*, se rapproche de celui auquel il est procédé lors d'un décès (*weriwal*²²) et lors du *topsuki*, célébration qui a lieu quatre semaines après la mort. Dans ce cas, l'interrogatoire est mené par l'oncle maternel du défunt. L'animal ne peut être sacrifié et le mort enterré qu'en présence de celui-ci. La sauvagerie et l'agressivité de l'animal pendant l'éloge et l'évocation des ancêtres sont des signes particulièrement positifs. On souffle alors dans une trompe, et quelques épis de maïs conservés dans la case du culte de l'homme sont donnés à l'animal. Que celui-ci les mange ou non n'a pas d'importance. Quelques pots ébréchés sont également brisés²³.

Les hommes annoncent ensuite l'arrivée des représentations du culte, les *dö*, et les femmes ainsi que tous les hommes non initiés se précipitent vers une case voisine. Les hommes vont amener l'animal dans l'enceinte de la case du mari, l'entraver et le coucher à terre sous l'auvent. Le couteau utilisé pour le sacrifice du taureau est considéré comme une représentation du culte²⁴.

Avant le sacrifice du taureau, on se livre à une divination en coupant du *gengi*²⁵ dans un pot de bière (LUKAS, 1973 : 424), pour déceler d'éventuels problèmes qui feraient obstacle au sacrifice de l'animal²⁶.

Le taureau n'est pas tué directement. Si l'homme accomplit le *topnagi* pour la première fois, un « conseiller »²⁷ lui montrera la marche à suivre. Le conseiller tient le couteau, le mari qui accomplit le rituel lui tient le bras, la femme tient également son bras et tous ceux qui n'ont pas encore célébré un *topnagi* se tiennent les bras à la queue leu leu. C'est pour eux la

Le sacrifice du taureau

²⁰ Il peut dire : « Si quelqu'un est le maître de x, qu'il vienne le voir » (le *yeka*).

²¹ Elle peut dire : « S'il y en a une qui travaille plus dur que moi, qu'elle vienne me voir. » Cette déclaration implique que quiconque le fera sera tué.

²² *Werina* désigne le javelot.

²³ On peut comparer cela au mil et aux pots offerts au défunt. Ici ils sont cassés sur le chemin de la tombe. Mais bien que le *topnagi* soit semblable à un rituel de funérailles, c'est une célébration joyeuse.

²⁴ Il en est de même pour le couteau utilisé pour la circoncision, *well dötull*. Le sacrifice d'un coq pour les ancêtres est effectué sans couteau.

²⁵ *Gengi* est le nom vernaculaire de *Cissus quadrangularis*. Il existe une vingtaine de sortes différentes de *gengi*, dont on fait usage pour se soigner et lors des rituels.

²⁶ On relève un rituel semblable lors de la circoncision (PAARUP-LAURSEN, 1989 b).

²⁷ Le conseiller peut être un membre de son *bayab* ou de celui de sa femme. Un conseiller guide également le néophyte lors de la circoncision (PAARUP-LAURSEN, 1989 b).

promesse qu'ils accompliront un *topnagi* dans le futur. Le conseiller fait comme s'il poignardait l'animal à trois reprises, mais il ne le fera vraiment que la quatrième fois. L'épouse n'a pas le droit de voir le couteau, et doit fermer les yeux. Les personnes qui participent pour la première fois n'ont pas le droit de voir le premier sang, et doivent regarder ailleurs. Dès que le conseiller a poignardé l'animal, ils quittent l'enceinte en courant, sous les coups, car ils viennent d'assister à ce qui est pour eux un nouveau *dö*, ou niveau de culte. Si l'un d'entre eux voit le premier sang et mange ensuite la viande, il deviendra aveugle²⁸. Après avoir poignardé le taureau, le « conseiller » attend un petit moment, car l'animal est censé meugler de douleur. S'il meugle, celui qui tient le couteau est un « homme » et les gens sont satisfaits car c'est un bon présage. Dans le cas contraire, le conseiller est traité de « femme » par l'assistance. Idéalement, l'animal devrait meugler trois fois avant de mourir.

²⁸ De même, lors de la circoncision, ceux qui ne l'ont pas eux-mêmes pratiquée sur un enfant n'ont pas le droit de voir le sang, sous peine de devenir aveugle.

²⁹ Les membres du culte qui découpent le taureau appartiennent au *dömanglob*. Une personne décédée est de même enterrée par les membres du culte, tout comme ce sont eux qui procèdent à la circoncision d'un garçon et s'occupent ensuite de lui dans la brousse.

³⁰ Dans la culture koma, on trouve l'équation mâle/femelle ↔ pots/calebasses. Un même rituel consistant à transporter le sang dans des pots et des calabasses est accompli lors de la célébration d'un décès (*topsukij*). Le sang contenu dans les pots et les calabasses est alors apporté à l'esprit du défunt.

Le père de l'homme qui officie ne peut pas assister au sacrifice de l'animal, mais il peut être dans les parages. Le père de son épouse doit quitter l'enceinte et rentrer chez lui avant que le taureau ne soit tué. La mise à mort proprement dite et le partage du taureau sont effectués par des membres du culte du village de l'homme²⁹.

Le premier sang qui jaillit est recueilli, dans deux pots cassés, une autre partie dans deux calabasses³⁰ et une troisième dans un petit récipient d'argile appelé *fussi min*. La dernière part est réservée à la représentation du culte. La première part est offerte au frère du mari, ou à son père ou au père de son père s'ils sont vivants, puis apportée à l'esprit du père défunt dans la maison de culte du lignage. La seconde part est offerte à la sœur du mari, ou à sa mère ou à la mère de sa mère si elles sont en vie. Le sang est apporté à l'esprit de la mère défunte sur le chemin de son village d'origine.

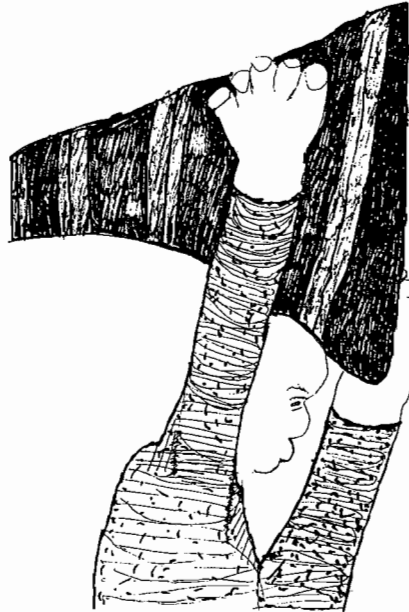
Le reste du sang est recueilli : placé dans un pot pour ceux qui se sont occupés du taureau, puis dans un pot apporté par la sœur du mari. Son contenu est divisé en deux parts, l'une pour les sœurs et les invités présents, l'autre pour le père de l'épouse.

Le partage de l'animal

L'animal est abattu pendant la nuit et partagé le lendemain matin. La carcasse est divisée en différents morceaux distribués aux amis et à la parenté selon des règles précises.

Le tronc, *nagikublo*, et la patte gauche, *nag*, vont au père de l'épouse, qui reçoit aussi la moitié du pot de sang, la moitié du foie, les rognons, le gros intestin et l'intestin grêle, la langue, le museau, le cou, les yeux et les oreilles.

Part de viande
redistribuée
lors d'un *topnagi*.



Une patte arrière, *yekadö*³¹, et le flanc vont à l'oncle maternel du mari. Celui-ci distribuera à son tour la viande à toute sa famille présente, c'est-à-dire pas seulement au *nik* (descendance par ligne maternelle) mais au *naginik* (matrilignage étendu/clan)³².

Une patte arrière, *wuropdö*, est destinée aux *wurop*, c'est-à-dire à ceux qui se sont occupés du taureau et l'ont amené.

Bayabnag, la patte avant droite, est réservée au *bayab* du mari.

Döwokko, la peau de l'animal, est destinée au culte (*wokko* = peau). *Döwokko* est la peau du dos. La peau, ainsi que les poils, les cornes et le crâne sont déposés dans un récipient et amenés avec de la viande à la maison du culte.

Barkiwill, la peau du poitrail, est donnée aux amis du mari.

Basos, la peau des parties génitales à l'anus, ainsi que la viande, va au père de celui-ci.

Nanongo, la croupe, est pour la mère du mari, parce que « avant, ta mère te portait sur son dos, c'est pour cela qu'ils lui donnent cette partie ».

Pussikör, les os et la viande au-dessus de la patte arrière³³, vont à la sœur du mari. S'il n'a pas de sœur, cette part est offerte à un frère plus jeune.

³¹ *Dö* en tant que suffixe signifie « jambe » ou « os ». En tant que préfixe, *dö* se rapporte au culte.

³² Le *naginik*, comme son nom l'indique, est intimement lié au rituel du *topnagi*. Il n'a pas d'autre fonction.

³³ *Kor* signifie calebasse, et pourrait se rapporter à l'articulation de la hanche.

Cette part est appelée *calabash* et donnée à la sœur, parce que la sœur aînée était celle qui donnait à boire à son frère dans unealebasse (quand il était bébé) pendant que la mère travaillait aux champs.

Nagiringla, la bosse d'un zébu mâle, est pour le mari.

Yeridopso, le cou, va à la personne qui a joué le rôle d'intermédiaire lors de l'achat de l'animal.

Nagijull, le crâne, est pour le mari, mais la viande est pour sa sœur.

Le cœur est pour le mari et pour lui seul.

La partie des intestins qui n'a pas été mise de côté pour le père de l'épouse est mise à cuire dans une soupe et servie aux invités avec une partie du sang.

Après le partage de l'animal par les membres du *dö*, on apporte aux participants un petit pot de bière, le *well wum*, « couteau bière », pour « laver le couteau ». Une petite quantité est utilisée pour nettoyer le couteau, le reste est bu par ceux qui ont découpé l'animal. Cette bière ne peut être consommée que par les gens qui ont célébré le *topnagi*. Le *well wum* est aussi distribué aux gens du *dö* lors d'une circoncision pour nettoyer le couteau, et à ceux qui ont déjà circoncis un fils.

Après avoir mangé et bu, les invités se dirigent vers l'enceinte de la case du père de l'épouse. Les frères et sœurs du mari portent le *nagikublo* et le pot contenant sang, intestins, langue, oreilles, yeux, etc. pendant que l'on joue de la trompe. Les membres du *dö* s'en vont après avoir reçu la peau de l'animal. La procession s'arrête près de l'enceinte de la case du père de l'épouse et on danse. La danse, appelée *goldorah*, est exécutée également lors des initiations de la puberté par deux garçons et deux filles.

Le père de l'épouse sort et les accueille avec des pots de bière. Le *nagikublo* ainsi que le sang, les intestins, etc. sont posés sur son *bakob*. Le père de l'épouse apporte aux invités miel et sucreries, leur sert de la bière, et ils dansent toute la nuit. Une danse (*gbeiwa* ou *goldorah*) est exécutée par la sœur cadette ou la sœur aînée de l'épouse. Elle est suivie d'une présentation et danse de la *gbeiwa* elle-même. Deux filles sont choisies et vêtues de longues robes extravagantes, comme les néophytes lors des rituels de la puberté. Elles portent plusieurs robes superposées, chapeau, bijoux, etc. Elles grimpent sur le *bakob*³⁴ et montrent leurs robes, et se livrent à différentes sortes de danses. Les spectateurs crient et applaudissent pour réclamer une nouvelle danse. Il en est ainsi toute la nuit.

³⁴ Le *bakob* est recouvert de vêtements comme lors du *karsam*, une fête qui célèbre le souvenir des morts.

Le lendemain matin, le père de l'épouse tuera deux chèvres, avant de les faire cuire et de les distribuer aux invités selon des modalités semblables, bien que moins définies et rigides que celles du partage du taureau. Le mari et son

épouse ne mangeront pas la viande de chèvre, mais celle d'un animal tué à la chasse (aujourd'hui, souvent du bœuf acheté au marché), servie dans une pièce séparée. Ensuite, ils descendront le *nagikublo* pour vérifier qu'il ne manque aucun morceau. S'il en manque, ou si le taureau est trop petit, l'homme doit dédommager son beau-père. S'il manque quelque chose, par exemple une oreille, le père de l'épouse demandera : « Quand la femme est dans ta maison, elle entend avec quoi ? L'oreille. » Si c'est le museau qui manque, il demandera : « Elle parle avec quoi ? La bouche. »

Les invités repartent chez eux dans la journée. Dans l'après-midi, avant de partir, le mari reçoit une chèvre vivante ou un pot de miel, que lui et sa femme mangeront chez eux.

Une fois rentré chez lui, le mari donnera à son ami (la personne de son *bayab* qui l'a aidé à organiser les festivités) quatre ou cinq pots de bière, que celui-ci distribuera. Après quoi chacun partira avec sa viande.

La peau et la viande offertes au culte sont grillées et mangées sur l'autel. Un membre du culte goûte et crache un morceau de viande crue trois fois, et finalement le mange la quatrième fois. Un petit morceau de peau de la taille d'une allumette est séché. C'est la fin du *topnagi*.

Plus tard, l'homme prépare de la bière et l'apporte au culte. On lui rend les cornes, la peau et le crâne du taureau, qui sont tous apportés à son *raksell* (lieu de culte de son lignage). Les cornes sont le signe qui marque que le *topnagi* a été célébré. Elles sont réutilisées chaque année, lors d'un rituel destiné à célébrer le maïs nouveau (*waragi*), comme « maison » des ancêtres. Lors d'un décès, elles sont attachées à la poitrine du mort, jusqu'à six, trois de chaque côté. Les cornes — le statut qui leur est associé — confèrent au mort du prestige lors de ses funérailles.

La description du rituel du *topnagi* amène à se demander pourquoi il est si important d'investir dans du bétail pour cette célébration. Elle confère du prestige à l'homme et à son épouse, par le seul fait qu'ils égorgent un bœuf, qui représente chez les Koma l'investissement le plus prestigieux. Mais de plus amples explications sont nécessaires pour rendre compte de la complexité du rituel et de la répartition très spécifique de la viande.

On trouve dans la littérature anthropologique sur l'aire sud-tchadique deux descriptions en particulier d'un sacrifice rituel de bétail qui semblent pouvoir s'appliquer au *topnagi* des Koma. LUKAS (1973) a décrit le sacrifice rituel de bétail au sein des groupes ethniques des monts Mandara et

Analyse du *topnagi*

rassemblé la littérature anthropologique sur le sujet. GRAFFENRIED (1984) a étudié en détail le sacrifice rituel de bétail chez les Zulgo et les Gemjek des monts Mandara. Le sacrifice rituel de bétail pratiqué par ces groupes est significatif pour notre analyse du *topnagi* chez les Koma, car il n'est pas mis en œuvre à l'occasion d'un événement social — mariage ou autre (VAN BEEK, 1998). Le sacrifice rituel d'un taureau est l'événement en lui-même. Mais il existe de nombreuses différences entre le *topnagi* et la fête du taureau des monts Mandara. Dans ces régions, ce rituel fait partie d'un système plus large d'échanges rituels, qui implique non seulement les divers clans des groupes ethniques, mais également d'autres groupes ethniques dans un cycle rituel complexe. Chez les Koma, le rituel revêt un caractère plus individuel, bien que là aussi il soit censé être un événement récurrent, même s'il ne s'inscrit pas systématiquement dans un cycle de trois ans.

Un autre problème posé par la comparaison du *topnagi* et de la fête du taureau, surtout telle que la décrit Graffenried, réside dans la perspective d'analyse. GRAFFENRIED (1984) souligne le caractère d'offrande du rituel et néglige son aspect social. Elle le considère comme un rituel général de fertilité, dans lequel le sacrifice du taureau est une offrande à un pouvoir religieux qu'elle qualifie de « puissance impersonnelle et dangereuse » (1984 : 185). En tant que tel, le taureau représente « le bienfaiteur et sa parenté, [...] également la communauté au nom de laquelle le rituel est opéré. Dans cette offrande, ils donnent une partie d'eux-mêmes » (1984 : 187).

« L'appropriation de la puissance chez les Zulgo et les Gemjek, semble-t-il, se fait d'une part par le repas de sang, [...] d'autre part après la mise à mort et le dépeçage par la prise de viande crue » (1984 : 185).

Je considère comme plus pertinent de faire ressortir les dimensions sociales du rituel dans l'analyse. Je crois que le rituel du *topnagi* ne peut être associé à un rituel de fertilité que de manière très générale.

LUKAS (1973), dans sa description du rituel chez les groupes des Mandara de l'Ouest, souligne un certain nombre d'éléments qui se rapprochent du *topnagi*. Lukas voit le rituel comme un sacrifice aux ancêtres.

« Il n'est pas exagéré de dire que le culte des ancêtres trouve dans la fête du taureau son expression la plus prestigieuse. Des observations répétées montrent que cette fête symbolise la mort des ancêtres. Dans plusieurs éléments du rituel, le sacrifice du taureau est vécu comme une cérémonie funéraire... Le comportement du chef montre bien que cette cérémonie ne profite qu'aux ancêtres. Ce n'est pas par hasard qu'il joue le non-concerné durant la cérémonie ou qu'il feint la consternation lors de la mise à mort du taureau alors que les jeunes, particulièrement les beaux-fils, prennent en main le rite sacrificiel » (LUKAS, 1973 : 427-428).



Bien que le rituel du *topnagi* comprenne diverses références aux ancêtres, et puisse ainsi être assimilé à un sacrifice à leur intention, les relations sociales les plus importantes mises en jeu dans le rituel restent inexplicées.

Replacer le *topnagi* dans une perspective comparative est pertinent, parce que « les gens du Nord-Cameroun constituent un kaléidoscope fascinant et riche, par la réorganisation continue d'institutions semblables en des structures différentes »³⁵ (BARLEY, 1983 : 98).

Mais, avant d'établir une relation entre le rituel du *topnagi* et la fête du taureau des monts Mandara, nous devons analyser le *topnagi* par rapport à l'ordre social et symbolique de la société koma, analyser son processus et le situer dans son contexte. C'est en relation avec ce contexte que nous pourrions examiner sa signification (CRICK, 1976).

Les principales caractéristiques du *topnagi* sont les suivantes :

- c'est un rituel de prestige (1) ;
- il fait partie d'une initiation à un niveau supérieur du culte (2) ;
- il est lié aux rapports entre mari et femme. Cette relation est illustrée par le taureau et son partage (3) ;
- cette relation s'étend plus loin puisqu'elle implique à la fois la parenté paternelle et maternelle du mari et la parenté paternelle et maternelle de l'épouse (4).

Comme rituel de prestige, le *topnagi* représente un phénomène très répandu. Mais comme l'analyse de ce caractère de prestige n'explique pas les points 3 et 4, nous commencerons notre étude par ces points en espérant rendre compte également de cet aspect.

Un certain nombre de groupes sociaux différents sont réunis pour le sacrifice du taureau. Et, comme le souligne DOUGLAS (1966 : 115), « il est aisé de voir que la carcasse du boeuf sacrifié est utilisée comme un schéma de la situation sociale ». La distribution des diverses parties du taureau illustre les relations sociales du mari et les révèle. Excepté ses amis et ceux qui exercent des fonctions spécifiques au cours du rituel, les groupes principaux sont formés par la parenté.

Chez les Koma, les rapports entre les divers groupes de parenté sont très complexes. La descendance est matrilineaire, tandis que la résidence est viri-patrilocal. La résidence constitue le groupe patrilinéaire, avec le village (ou hameau) comme unité centrale de la société, puisque l'héritage des emblèmes du culte, la participation au culte et le droit d'utiliser la terre sont patrilinéaires. Le matrilignage est concerné principalement par la

³⁵ L'analyse de Barley sur le bétail chez les Dowayo est pertinente en ce qui concerne la classification du bétail (voir *infra*). La maigre littérature anthropologique qui existe sur les Koma ne fait pas mention du bétail (FROBENIUS, 1913 ; LEMBEZAT, 1961). Il en est de même de la littérature populaire (GARDI, 1955, 1981 ; WEIDHOLZ, 1941).

Le processus du *topnagi*

descendance et l'héritage de la richesse (la plus apparente étant le bétail) ainsi que de la propriété foncière. L'oncle maternel et les enfants de la sœur sont unis dans une relation où l'oncle est responsable de la santé des enfants de la sœur, tout en ayant de fait un droit de propriété sur eux. Il n'a pas d'autre responsabilité en ce qui concerne leur éducation. C'est le père qui a autorité sur les enfants et qui en a la charge économique (PAARUP-LAURSEN, 1989 c). L'étroite relation qui existe entre le culte et les ancêtres avantage les ancêtres paternels au détriment des ancêtres maternels. Le système de parenté se caractérise par un équilibre entre les principes matrilineaire et patrilinéaire, qui est un élément d'une classification symbolique générale (PAARUP-LAURSEN, 1986).

Le processus du rituel met l'accent sur la relation centrale entre la parenté de l'homme et celle de l'épouse. Le rituel est célébré en un mouvement entre les deux groupes et entraîne entre eux un échange : le groupe du mari tue un taureau pour le groupe de sa femme ; en échange, il reçoit trois chèvres.

En ce qui concerne les animaux, il est clair que la vache ou le taureau sont les animaux domestiques les plus prisés. Le taureau appartient à une catégorie très différente de celle de la chèvre. L'homme et le bétail sont intimement liés, à la fois dans le rituel et dans les histoires populaires (PAARUP-LAURSEN, 1987). Dans le rituel, le taureau est traité à la fois comme le garçon lors de la circoncision et comme le défunt pendant les obsèques. Un lien similaire de classification entre l'homme et le bétail a été établi chez les Dowayo par BARLEY (1983 : 47). LUKAS (1973 : 444) suggère que le bétail est considéré comme *reittier*, « la monture » des ancêtres. On retrouve cette idée dans une histoire populaire koma sur l'origine du masque de buffle — pour une version leko de l'histoire, voir FROBENIUS (1925 : 35-36). Il existe une relation intime entre le bétail et l'homme : les êtres proto-humains prennent la forme de bétail. Cela est encore souligné par le fait que la peau de l'animal est un élément important dans la distribution des restes. D'autre part, le crâne et surtout les cornes du taureau tué pendant le *topnagi* tiennent une place importante dans le culte des ancêtres, auxquels ils fournissent une demeure.

D'autre part, les chèvres représentent une source courante de revenus, et bien que, mis à part les coqs, elles soient les animaux le plus souvent offerts en sacrifice, elles n'ont pas de qualités particulières. Elles représentent la richesse et peuvent la plupart du temps être remplacées par de l'argent. Mais elles possèdent d'autres connotations importantes en relation avec le rituel. Ainsi, le terme signifiant la lignée, *nik*, est remplacé dans certaines situations par *sak*, « troupeau de chèvres »³⁶. Ce rapport entre lignée et chèvres est souligné dans le rituel par la présentation de trois chèvres.

³⁶ En particulier dans des situations qui soulignent l'autorité de l'oncle maternel sur les fils de sa sœur.

Le *topnagi* établit la relation entre la parenté d'un homme et celle de sa femme. En tant qu'échange, la relation est un rapport entre ceux qui donnent et ceux qui reçoivent du côté de l'épouse. Sur le plan de la descendance, le point important est représenté par les enfants issus de cette union et qui sont la raison de la célébration du *topnagi*. L'échange dans le rituel prend ici la forme de relations entre les parentés patrilinéaire et matrilinéaire des enfants. Nous pouvons ainsi considérer que l'échange établit une relation entre taureau et chèvres et une opposition entre ancêtres et groupes de descendance, expression même de la relation entre patrilignage et matrilignage³⁷. Du point de vue des enfants, leur groupe patrilinéaire sacrifie un animal (taureau), ce qui est une expression de la base même de leur existence, à savoir le culte des ancêtres. Le taureau est échangé avec les chèvres, expression même du groupe matrilinéaire, c'est-à-dire de la communauté de descendance et de son unité, comme l'exprime le terme *sak*.

Nous avons ensuite une relation entre l'expression de la relation avec les ancêtres, établie par l'intermédiaire du père, et l'expression de la lignée, la descendance commune établie par la mère³⁸.

Bien que cette relation soit très importante dans le rituel, le *topnagi* n'agit pas seulement comme révélateur des relations entre matrilignage et patrilignage, mais souligne la complexité du système de parenté chez les Koma. Le rituel montre les rapports entre le matrilignage et le patrilignage du mari et ceux de sa femme. Il indique aussi des éléments de classification de sexe associée à des groupes différents. Le rituel rapproche tous ces groupes, les identifie comme tels et les intègre dans le partage de la viande. Le taureau devient ainsi le schéma de ces groupes et de leur intégration. Cette conception du rituel est en accord avec le fait que les Koma considèrent le *topnagi* comme un événement social, par opposition au rituel de la puberté qui serait plutôt religieux (DOGARI, 1984).

Bien qu'il soit le plus courant, le *topnagi* n'est pas le seul rituel lié au statut social chez les Koma. Il est le premier des rituels de prestige, celui qui confère le statut social le plus élevé.

Habituellement, le *topnagi* est d'abord célébré avec un taureau zébu, ensuite avec un taureau muturu. Le statut ultime qui relève du *topnagi* est atteint après le sacrifice de trois taureaux muturu. À la mort d'un homme qui a sacrifié trois taureaux, les cornes sont attachées sur sa poitrine, à raison de trois cornes de chaque côté.

Ce statut peut aussi être atteint, en dehors du sacrifice d'un taureau, par le fait de tuer un python, un léopard ou un touraco³⁹. La mort de ces ani-

³⁷ Par exemple, vache/chèvres
 ⇔ ancêtres/descendance
 ⇔ patrilignage/matrilignage.

³⁸ Le *topnagi* constitue peut-être aussi une réponse prestigieuse au problème de l'affiliation des enfants. L'autorité du mari sur les enfants peut être chez les Koma un sujet sensible, à cause d'un régime disharmonique. L'autorité sur les enfants est normalement établie par les services et paiements du mari au père de son épouse. Mais pour autant le problème n'est pas définitivement réglé, en raison de la modicité du prix d'une épouse.

Le contexte du rituel

Autres rituels de prestige

³⁹ Touraco violet (*Musophaga violacea*).

⁴⁰ Les femmes ne peuvent pas voir un léopard capturé avant que ses canines supérieures aient été enlevées. Chez le léopard, elles portent le nom de *gwei nunlo*, « léopard/dents ». Le même mot est employé pour désigner les dents mises par les sorciers pour leurs sorties nocturnes (PAARUP-LAURSEN, 1989 a). Si les incisives supérieures d'un enfant poussent avant les incisives inférieures, il doit être tué ou du moins la dent doit être arrachée, faute de quoi les léopards envahissent le village pour s'attaquer aux animaux et aux enfants (cf. l'ablation des incisives supérieures des filles à la puberté, PAARUP-LAURSEN, 1989 b).

maux est célébrée avec beaucoup de soin⁴⁰. Pour un python, un rituel semblable au *topnagi* est célébré. La viande est distribuée selon les mêmes règles et peut être consommée. Quand il s'agit d'un léopard, on prête une grande attention aux dents. Elles sont retirées avant que le léopard puisse être apporté dans le village. Un rituel semblable au *topnagi* est célébré, et la viande est distribuée selon les mêmes règles. Les hommes circoncis ne peuvent pas manger la viande du léopard, sauf s'ils ont tué un *banoi* (touraco). La principale différence avec le *topnagi* est qu'il faut faire très attention pour éviter la vengeance du léopard. Une danse avec des cornes de bétail est censée la prévenir.

Quand il s'agit d'un touraco, il faut prendre encore davantage de précautions. Une sorte de *topnagi* est célébré, mais la viande n'est ni distribuée ni mangée. Le touraco est enterré comme un être humain. En fait le sacrifice du touraco serait un substitut récent au sacrifice humain. Si l'homme qui a tué l'oiseau n'est pas circoncis, il le sera le jour même. Un homme circoncis s'habillera de feuilles, comme après la cicatrisation de la blessure lors de la circoncision. Il portera ces feuilles jusqu'à ce que la bière ait été préparée. S'il est marié, son épouse coupera ses cheveux comme pour l'enterrement d'un parent. Deux pierres seront déposées sur la tombe par les officiants du culte, un monolithe posé sur une pierre ronde. On procède de même sur le montant de sa porte, pour protéger l'habitation des forces de la brousse.

Lorsqu'un homme a accompli tous ces rites, « il peut être appelé *antusina*, ce qui signifie qu'il a tout mené à bien ».

Comme on peut le voir, dans le contexte des rituels, le *topnagi* est le prototype d'une série de rituels de prestige. Mais, alors que tuer un animal de la brousse représente de grands dangers, le sacrifice d'un taureau semble relativement sans risques. Tous les rituels semblent impliquer une certaine identification entre l'homme et l'animal, mais si le sacrifice d'une vache semble moins important que la mort d'un être humain, la mort d'un animal de la brousse semble impliquer des forces extérieures à la société des hommes. Ces rituels soulignent donc la distinction de classification entre le domestique et le sauvage, et le fait que l'homme est tiraillé entre les deux, comme l'exprime l'identification avec respectivement la vache et le léopard (BARLEY, 1983).

L'identification entre l'homme et l'animal est évidente dans divers contextes. Hormis celle de l'homme et du bétail mentionnée plus haut, on la retrouve aussi dans la sorcellerie. Dans ce cas, « l'âme » attrapée n'est pas consommée en tant qu'être humain, mais transformée en vache ou taureau et mangée. Il y a là inversion sexuelle, les cornes du bétail étant assimilées à la poitrine de la femme, alors que les hommes n'en ont pas.

De même, il existe une identification entre le sorcier et le léopard, comme l'indique le retrait des dents de l'animal. La sorcellerie n'est pas seulement un phénomène social négatif, la connaissance et le pouvoir qu'elle exprime font partie du savoir acquis grâce à l'initiation dans le culte (PAARUP-LAURSEN, 1989 a). Les officiants du culte qui accomplissent une tâche « surhumaine » sont dans ce cadre appelés sorciers (*gumbo*). De même, les initiés de rang supérieur peuvent se transformer en léopards⁴¹.

Les Koma vivent dans un univers clairement réparti en sphère sociale et non sociale comme l'indique la relation entre le culte et les esprits de la nature (PAARUP-LAURSEN, 1989 c). Ici le bétail appartient à la même catégorie que l'homme, en incluant à la fois les éléments sociaux et non sociaux. Les éléments non sociaux sont limités dans la mesure où le bétail peut rituellement se substituer aux aspects sociaux de l'homme. Le bétail et son sacrifice semblent dans ce cas clairement appartenir à la sphère sociale. C'est seulement les rituels ultérieurs de niveau plus élevé qui semblent prendre en compte la question de la relation entre la société et la nature (PAARUP-LAURSEN, 1989 c).

Le rituel du *topnagi* est intimement lié aux rituels de puberté et de mort. Il existe une identité entre circoncision et *topnagi* qui implique un certain nombre d'éléments. La période à laquelle se déroulent les festivités, le mode d'invitation et les cadeaux qu'apportent les invités sont identiques.

Plus important encore, tous deux entraînent l'acte de saigner, et seuls les hommes initiés sont admis, étant donné que dans les deux cas le couteau est considéré comme *dö*. Le premier sang ne peut non plus être vu, car cela entraîne la cécité. Ce simple fait semble humaniser le taureau. Lors du *topnagi*, l'officiant est considéré comme un « homme » ou une « femme » selon que la douleur est exprimée ou pas. Lors de la circoncision, l'initié est une « femme » s'il montre sa douleur, un « homme » s'il la supporte. Après l'opération sur le taureau ou le garçon, l'officiant ainsi que d'autres membres du *dö* reçoivent le *well wum*, tout comme le *yeka* (oncle maternel) reçoit le *nanagi*, une sorte de bière, après quoi il peut être tenu pour responsable en cas de manque de fertilité. La danse *goldorah* est également exécutée dans les deux cas.

La similarité entre le *topnagi* et les rituels de mort s'exprime indirectement dans la façon dont sont traités les autres animaux tués dans le cadre d'une initiation au culte. Le léopard, le python et le touraco sont tous trois enterrés de façon rituelle comme des humains. Ce qui est une évidence contextuelle de la conceptualisation du *topnagi* en tant que funérailles, également soulignée par d'autres actes comme l'interrogatoire, qui a également

⁴¹ Cela est à rapprocher du fait que les cornes de l'animal sacrifié pour le *topnagi* sont attachées au mort. L'initiation au culte commence par la circoncision lors des rituels de puberté. La circoncision n'est pas souvent mentionnée par son nom, *dombi*. Un fils sur le point d'être circoncis va souvent dire à sa mère qu'il sort tuer un léopard. Cela est également mimé dans une danse précédant la circoncision, pendant laquelle le néophyte a une attitude très agressive envers la peau du léopard.

Le contexte des rituels associés aux cycles de vie

lieu au moment d'un décès. De plus, le corps ne peut être enterré, tout comme la vache ne peut être sacrifiée, si le *yeka* n'est pas présent. Le fait qu'on donne à la vache des épis de maïs, que des pots cassés soient réduits en miettes, que l'on interprète le chant funèbre *som* représente un lien important entre les deux rituels, tout cela se retrouve dans les rituels funéraires. Cette similitude a explicitement été exprimée par un informateur déclarant que dans le *topnagi* le taureau est traité comme pour un enterrement. Mais, alors que l'enterrement est un événement triste, le *topnagi* est considéré comme une fête.

Le *topnagi* est donc lié à la fois à la circoncision et aux funérailles. Le taureau est en partie circoncis, en partie enterré. J'ai déjà montré (PAARUP-LAURSEN, 1986) comment la cosmologie Koma est partagée entre rituels de puberté et rituels d'enterrement. Les rituels de puberté instaurent un ensemble d'oppositions selon une classification⁴² qui représente les éléments principaux de la cosmologie koma. L'homme est soustrait à cet univers de dualité par les rituels de funérailles, qui avec le temps renvoient les morts à leur situation originelle non différenciée. Ainsi ce monde de différenciations qui fonde le social s'inscrit dans sa source non différenciée tout en s'y opposant.

⁴² Y compris l'opposition entre société et nature.

Là où la puberté est instigatrice d'oppositions, et où la mort les surmonte, le rituel du *topnagi* les intègre, à la fois dans la sphère cosmologique et dans la sphère sociale. C'est parce qu'il est capable d'intégrer société et culture qu'il donne du prestige. Dans ce contexte, le bétail est important parce qu'il peut intégrer les deux sphères. Il est « un parangon de la richesse » (VAN BEEK, 1998) et en même temps, il est humanisé à un degré qui en fait le vecteur de l'intégration symbolique des oppositions culturelles dans la société.

Mais, contrairement à la mort, cette intégration ne transcende ni ne met fin au monde différencié. Comme chaque rituel communautaire central, le *topnagi* à la fois souligne les différenciations et les intègre. Le bétail est ainsi le symbole qui établit une cohérence dans un monde sans cela disparate.

Conclusion

Après avoir analysé les divers aspects d'un rituel central lié au bétail chez les Koma, nous pouvons retourner au problème posé dans l'introduction. Pourquoi le bétail joue-t-il un rôle si important dans une société fortement axée sur l'agriculture ? Comme nous l'avons vu ci-dessus, faire du bétail la relique d'une culture ancienne n'apparaît pas comme une évidence. Son importance est liée au fait qu'il devient un symbole. L'importance des sym-

boles réside dans le fait que « un symbole unique dominant peut représenter plusieurs choses, et prend en compte la représentation économique des aspects clés de tout un système de culture et de croyance » (TURNER et TURNER, 1978 : 246). « Le pouvoir de telles images (c'est-à-dire les symboles) réside souvent précisément dans leur capacité à maintenir plusieurs références simultanées sans être limitées clairement à une seule » (BARLEY, 1983 : 38). Du fait du caractère multiple d'un symbole clé comme le bétail, il n'est pas possible d'établir définitivement les références qu'il condense.

Dans cette étude, j'ai essayé, en termes très généraux, d'analyser les relations que le taureau intègre en tant que symbole. Dans le contexte social, nous avons vu que le taureau exprime les diverses relations sociales d'un homme, et réunit dans le rituel des groupes sociaux autrement en opposition. Il devient ici le symbole des différentes catégories de relations sociales. Si on compare le *topnagi* aux autres rituels liés au statut social, l'identification du taureau avec les rapports sociaux est encore plus évidente. Ici, le rituel du *topnagi* souligne le caractère social du taureau, par opposition aux animaux sauvages de la brousse qui traduisent la relation de l'homme au non-social.

En ce qui concerne les rapports avec les autres rituels qui jalonnent l'existence, nous avons vu que le taureau en tant que symbole intègre à la fois les oppositions dans la société et dans la culture. Le taureau en tant que symbole n'est pas lié à la constitution du monde des hommes ni à sa transcendance, mais à l'intégration d'un univers social différencié tel que le définit la culture koma.

R é f é r e n c e s

BARLEY (N.), 1983 — *Symbolic structures. An exploration of the culture of the Dowayos*. Cambridge, Cambridge University Press, 125 p.

CRICK (M.), 1976 — *Explorations in Language and Meaning. Towards a Semantic Anthropology*. London.

DOGARI (A.), 1984 — *The cultural history of the Koma*. Nimtofte, Artz Books, 102 p.

DOUGLAS (M.), 1966 — *Purity and Danger : an analysis of concepts of pollution and taboo*. London, Routledge and Keegan Paul, 188 p.

FRICKE (W.), 1979 — Cattle husbandry in Nigeria: a study of its ecological conditions and social-geographical differentiations. *Heidelberger Geographischen Arbeiten*, Heft 52.

FROBENIUS (L.), 1913 — *Unter den Unsträflichen Aethiopen. Und Africa Sprach*. Berlin, vol 3.

- FROBENIUS (L.), 1925 — *Dichten und Denken im Sudan*. Jena, Atlantis, vol 5.
- GARDI (R.), 1955 — *Unter den heidnischen Stämmen in der Bergen und Sumpfen Nordkameruns*. Bern.
- GARDI (R.), 1981 — *Alantika. Vergessenes Bergland in Nordkamerun*. Bern, 288 p.
- GRAFFENRIED (C. von), 1984 — *Das Jahr des Stieres. Ein Opferritual der Zulgo und Gemjek in Nordkamerun*. Freiburg, *Studia ethnographica friburgensia* 11, 308 p.
- HINDERLING (P.), 1955 — Versuch einer Analyse der sozialen Struktur der Matakam. *Africa*, 25 (4) : 405-426.
- JEBS (D. A.), 1986 — *A summary of the information gathered through the authorities investigation of the land dispute between the Koma and the Vere*. Ganye.
- KIRK-GREENE (A. H. M.), 1969 — *Adamawa past and present. An historical approach to the development of the northern Cameroons province*. London, Int. African Institute, 230 p.
- LEMBEZAT (B.), 1961 — *Les populations paiennes du Nord-Cameroun*. Paris, PUF, 252 p.
- LUKAS (R.), 1973 — *Nicht-islamische Ethnien im südlichen Tschadraum*. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 565 p.
- PAARUP-LAURSEN (B.), 1986 — A synoptic examination of Koma cosmology. *Antropologiska Studier*, 38-39, Stockholm.
- PAARUP-LAURSEN (B.), 1987 — The Danger of Love. An analysis of a Koma folktale. *Folk*, 29 : 151-164.
- PAARUP-LAURSEN (B.), 1989 a — « The Meaning of Illness among the Koma of Northern Nigeria ». In Jacobson-Widding (A.), Westerlund (D.), éd. : *Culture, Experience and Pluralism. Essays on African Ideas of Illness and Healing*, Uppsala.
- PAARUP-LAURSEN (B.), 1989 b — « Liv og Forklaring. En analyse af rationalet bag et ritual hos Koma i Nigeria ». In Hastrup (K.), Ramlöv (K.), éd. : *Kulturanalyse Fortolkningsens forløb i antropologien*, København.
- PAARUP-LAURSEN (B.), 1989 c — Fertility and the Concept of nature in the Koma of Nigeria. *Folk*, 31 : 75-86.
- TURNER (V.), TURNER (E.), 1978 — *Image and pilgrimage in Christian culture*. New York.
- VAN BEEK, 1998 — « Les Kapsiki et leurs bovins ». In Seignobos (C.), Thys (E.), éd. : *Des taurins et des hommes. Cameroun, Nigeria*, Paris, Orstom, coll. Latitudes 23 : 15-38.
- WEIDHOLZ (A.), 1941 — *Bei den Bergheiden in Nordkamerun*. Wien.