

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^{ème} au XVIII^{ème} 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 cadavre¹. 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

¹ 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 homme¹. 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).

¹ 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.