

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)¹ laissera cependant officier jusqu'à la fête des récoltes suivante "l'homme-coutume" (ndaw kwakwas) du mort², 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. Hertz³, 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 mois⁴. La préparation du cadavre et son enterrement montrent que la mort à ce monde-ci, aux yeux des Mofu-Gudur, doit

¹ 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).

² 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.

³ 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).

⁴ 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"¹ 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.

¹ 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 bœuf¹ 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 mabaw² 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 tête¹. 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.

¹ 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"¹ 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 deuil².

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.

¹ 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.

² 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 aîné¹. 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*² 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 reins³.

¹ 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.

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

³ 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 fois¹ 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*² qui les remettra ce jour-là à leur véritable destinataire, le fils aîné. Ce sont "les semences de son père" (*hu l f ad ŋgaa 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"³.

Ces deux épisodes mettent en évidence une idée importante, celle de continuité. Au moment où la famille connaît une cassure avec la perte du père⁴, 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

¹ ou quatre fois si le chiffre rituel du clan est quatre.

² 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.

³ 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.

⁴ 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 lui¹ 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 associés².

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).

¹ 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).

² 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, clôturera 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 représentant¹. 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 alliés². 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.

¹ 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.

² 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'alliance¹.

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.

¹ 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"¹. 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 incompatibilité². 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.

¹ 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" *membodey dey kuley* qui précède obligatoirement la fête des récoltes suivante. Il procédera non seulement à des libations de bière (comme le jour de *mei 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.

² 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'entermera 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 lui¹.

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 réintégré². 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 utilisées³.

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

² 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.

³ 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 vivants¹, 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

¹ 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.