

MORT, AUTOPSIE ET FUNÉRAILLES CHEZ LES DÌÌ DE L'ADAMAOUA AU NORD-CAMEROUN (1)

Jean-Claude Muller
Anthropologue
Université de Montréal/Canada
mullerj@anthro.umontreal.ca

Résumé : Cet article décrit les changements apportés aux rites de décès, autopsies et deuils chez les Dìì depuis que nous avons sur eux des documents écrits qui datent maintenant d'un peu plus de cent ans. Malgré des modifications importantes, une caractéristique cruciale s'est - en règle générale - maintenue malgré la différenciation religieuse entre traditionalistes, chrétiens et musulmans : le régime communautaire des cimetières.

Mots-clés : Mort – Autopsie - Funérailles - Dìì - Adamaoua.

Abstract : This article describes the changes brought to the rites of death, autopsies and mournings at Dìì people since we have on them written documents which go back now to a little more than one hundred years. In spite of significant modifications, a crucial characteristic - in general - was maintained in spite of religious differentiation between traditionalists, Christians and Moslems: the community mode of the cemeteries.

Key words: Death – Autopsy - Funerals - Dìì – Adamaoua.

I - UNE BRÈVE HISTOIRE DU PEUPLE DÌÌ

Les Dìì, une population d'environ 50.000 personnes, vivent dans l'Adamaoua aujourd'hui, en majorité massés le long des routes, sur un territoire allant de Gouna, le long de la route Garoua-Ngaoundéré incluant les contreforts du massif de Poli jusqu'au pied de la falaise de Ngaoundéré; le long de la route Guidjiba-Tcholliré, de celles de Tcholliré au sud de Mbé, de Mbé à Sassa-Mbersi et de Ngaoundéré à Ngan-ha. Ils forment plus d'une centaine de chefferies, qui constituent chacune un village, composées de plusieurs lignages ou clans : celui du chef, celui du circonciseur, qui est aussi le prêtre le plus important, un ou plusieurs lignages appelés « autochtones », qui, avec celui du circonciseur, sont censés avoir accueilli le lignage du chef, souvent un étranger qu'ils ont élu chef à cause de ses largesses, et d'un lignage de forgeron faisant aussi office de circonciseurs chez les locuteurs du dialecte guum (Muller 1999).

Les Dìì parlent plusieurs dialectes différents, le saan, le naan, le paan et le huun, qui sont minoritaires, au nord-ouest, le guum au sud-ouest, le mam be' dans le centre-est et le mam nà'a au sud-est et sur le plateau où il est désigné quelquefois comme un sous-dialecte mam nà'a appelé mgbang. L'invasion peule du XIXe siècle a occasionné plusieurs déplacements de villages huun, mam be' et mam nà'a dans des zones linguistiques différentes : les huun (linguistiquement très proches des mam be') chez les naan et nombre de mam be' et mam nà'a chez les guum du sud-ouest. La référence linguistique « historique » reste toujours importante, même si les déplacés parlent quelquefois aujourd'hui le dialecte de ceux chez qui ils ont jadis immigré.

La conquête peule débuta vers 1820 chez les Dii proches de Rey-Bouba. Certains villages se soumirent mais la plupart se retirèrent un peu plus au sud pour échapper aux charges imposées par le lamido (sultan) de Rey-Bouba. Les Dii paan, saan, naan et huun, ces derniers repliés à l'ouest parmi les premiers, furent soumis à la tutelle du lamido de Yola. Ceux qui avaient fui les pressions de Rey-Bouba pour s'établir sur le plateau - où ils rencontrèrent d'abord les Mboum -, furent soumis au lamido de Ngaoundéré et les Dii du sud-ouest, autochtones et réfugiés de Rey-Bouba, ne furent jamais vaincus militairement bien qu'à la fin du XIXe siècle, ils soient devenus vassaux plus ou moins volontaires du même lamido. L'arrivée des Allemands en 1901 ne modifia en rien cette situation sauf de rattacher les sujets de Yola au lamido de Rey-Bouba. Il n'était pas question de les laisser sous la gouverne d'un lamido qui dépendait maintenant du Nigeria, parallèlement colonisé par les Anglais. Les Allemands se contentèrent d'administrer indirectement les Dii par l'entremise des lamibés (pluriel de lamido) peuls. Les Français continuèrent cette politique d'administration indirecte mais l'arrivée des missionnaires protestants norvégiens en 1934 contribua à une prise de conscience des Dii du sud-ouest, où était basée la mission, sur l'ambiguïté de leur situation. Aidés des missionnaires et de quelques administrateurs français, les Dii de ce secteur arguèrent qu'ils n'avaient jamais été vaincus militairement et, par conséquent, demandèrent à être administrés directement par les Français comme canton autonome, ce qui leur fut accordé en 1938. Retardé par la guerre, ce changement entra effectivement en vigueur dix ans plus tard, les autres Dii restant sous la coupe de leurs lamibés respectifs. C'est encore la situation administrative actuelle. Cependant, l'introduction de l'islam et du christianisme a amené quelques modifications sur les points qui nous intéressent ici.

Le prétexte officiel de la conquête peule fut la guerre sainte (*jihad*) à livrer contre les païens. En fait, elle se résuma à une vaste entreprise de pillage, d'exaction de corvées et de tributs des populations conquises et de chasses aux esclaves - avec l'appui de volontaires de ces mêmes populations - dans des régions éloignées, hors de la zone d'influence des lamibés. L'islam ne fut jamais imposé aux Dii. Les conversions, hormis celles des chefs de village conquis qui étaient nominalement exigées, furent même interdites dans le lamidat de Rey-Bouba alors qu'elles furent simplement admises dans celui de Ngaoundéré. Bien qu'exploiteurs, les Peuls jouissaient d'un grand prestige et on trouve des prénoms peuls chez les Dii au moins dès le dernier quart du XIXe siècle.

Les Peuls introduisirent les vêtements tissés, objets de prestige destinés d'abord exclusivement aux chefs de village, qui en recevaient un lors de leur nomination officielle, mais qui se répandirent rapidement avec la diffusion des tissus manufacturés. Il y eut déjà quelques propagandistes de l'islam un peu après 1900. Des portiers dii, des volontaires travaillant au palais du lamido de Ngaoundéré, rentrèrent chez eux après la conquête allemande et expliquèrent l'islam à leurs populations, mais sans grand succès. Quelques chefs de village tentèrent aussi de le promouvoir, avec le même résultat, sauf sur le plateau à cause de la proximité de Ngaoundéré, ville en majorité peule à l'époque. C'est surtout dans les années 1910-1930 que l'islam se propagea dans une certaine couche de la population. Les Dii étaient situés en majorité le long de la route des caravanes qui allait de Garoua à Ngaoundéré et, de là, vers le sud, en pays tikar et bamiléké.

La paix coloniale permit à quelques commerçants dii d'affréter eux-mêmes leurs caravanes, engageant des porteurs dii pour transporter des tissus achetés au port de Garoua jusqu'en pays bamiléké d'où ils revenaient lestés de noix de kola.

Ces commerçants et leurs porteurs, travaillant en contexte musulman dans les gîtes d'étape, embrassèrent cette religion pour ne pas en être exclus, pour éviter la honte d'être considérés au mieux comme des intrus ou, au pire, comme des êtres de second ordre. D'autres devinrent aussi musulmans en voyant petit à petit que cette religion n'était pas une qualité identitaire essentiellement peule, ce que le comportement de ces derniers vis à vis des païens leur avait laissé croire, à tort ou à raison. Toujours est-il que lors de l'arrivée relativement tardive des missionnaires protestants norvégiens en 1934, il n'y avait que peu de musulmans chez les Diï. Les missionnaires ouvrirent des écoles primaires qui accélérèrent les conversions chrétiennes. Podlewski (1971 : 35) donne des chiffres pour les années 1965-66. Le plateau montre 84% de musulmans, 7% de protestants, 2% de catholiques et 7% de traditionalistes, alors que la plaine des environs de Mbé comprend 46% de musulmans, 46% de protestants (en forte croissance), 4,5% de catholiques et 3,5% de traditionalistes. Fait important qui subsiste encore aujourd'hui, la majorité des groupes domestiques de la plaine de Mbé (70%) abritait des représentants d'au moins deux religions, chrétiens et musulmans. Les uns et les autres cohabitaient et cohabitent toujours sans heurts.

Cette cohabitation a amené des changements dont le résultat a modifié les coutumes traditionnelles pour en garder seulement les aspects qui n'allaient pas à l'encontre des enseignements des deux religions en expansion tout en intégrant de nouvelles pratiques, un peu différentes pour chrétiens et musulmans, mais non conflictuelles entre elles (Muller, 2000). Le premier changement radical fut la disparition de l'autopsie des cadavres ou encore l'« examen du cadavre. »

MORT ET AUTOPSIE DES CADAVRES

Les plus vieux Diï m'ont déclaré que tous les corps étaient auparavant autopsiés pour détecter si le décès était naturel ou dû à la sorcellerie. Les seuls défunts exemptés de cette opération étaient ceux décédés suite à des blessures reçues à la guerre ou dans des bagarres, pour lesquels la sorcellerie n'entraînait pas en ligne de cause, et les petits enfants en dessous de l'âge d'environ six ans. Par contre, les morts résultant de la foudre, d'une noyade ou d'un accident de chasse étaient autopsiés, la cause du décès étant le plus souvent attribuée spontanément à la sorcellerie. Mais aucun de mes interlocuteurs n'avait vécu cette époque et ils n'en parlaient que par ouï-dire. Ces autopsies systématiques ont cessé au tournant du XXe siècle, et même avant, chez les mam be', les mam na'a et les guum pour faire place à des autopsies facultatives dans les cas où on pouvait penser à la sorcellerie, surtout si la personne décédée avait donné, juste avant son décès, le nom de celui ou celle qu'elle soupçonnait d'être l'auteur de sa mort. Cependant, elles sont restées systématiques chez les paan, les naan et les saan jusque dans les années 1950.

Dans la maison du défunt, le cadavre était ouvert sur le côté droit ou gauche pour en examiner les viscères, foie, poumons et cœur (2). Dans le cas d'une femme mariée dans un autre village que le sien, des représentants de sa famille étaient mandés et on ne commençait pas l'autopsie avant leur arrivée. Ce sont les vieux et les forgerons qui établissaient le diagnostic pour savoir quelle

sorte de sorcellerie était éventuellement responsable du décès. Si tout paraissait normal, rien ne se passait. On enterrait les viscères à part derrière la maison ; on remplissait le corps de feuilles de l'arbre *gump*, et on le recousait avec des fibres d'une sorte de chanvre. Dans le cas d'une femme mariée, on renvoyait le cadavre dans son village. Ce choix de lieu de sépulture changea peu à peu et, depuis les années 1930, les femmes mariées furent de plus en plus enterrées dans le village de leur décès. Les hommes morts ailleurs que chez eux étaient aussi renvoyés dans leur village de résidence. Aujourd'hui, l'enterrement se fait au lieu du décès mais on peut aussi rapatrier le corps si la famille en a les moyens.

Si l'autopsie révélait un « cœur blanc », c'est à dire vide de sang, on en concluait que la mort était due à la sorcellerie, une action avec un seul sorcier ayant volé le cœur du décédé pour le ramener chez lui. Si l'estomac recelait du sang, il s'agissait de la sorcellerie, généralement causée par un groupe qui partage des repas faits d'un mort que tuent l'un après l'autre chacun des membres du groupe. Si les intestins étaient pourris ou présentaient des traces noires, l'agent mortifère était « un chat », un félin familier qui est le double d'un homme ou d'une femme. Né avec son ou sa propriétaire, il est utilisé par celui-ci ou celle-ci pour faire du mal à ses voisins ou ennemis. Si le sang remplissait les intestins, il s'agissait alors d'un autre type de sorcier, plus général et moins bien défini. Enfin, si le sang était coagulé ou qu'il y avait de la bave, il s'agissait d'un empoisonnement intentionnel. Si les symptômes révélaient la sorcellerie, on cherchait à savoir si la personne décédée avait soupçonné la chose et avait mentionné un ou des noms de sorciers suspectés. Les autopsies dont j'ai entendu parler à Mbé, entre les années 1910 et 1954, furent toutes entreprises après que les proches des défunts aient déclaré que ceux-ci avaient soupçonné une attaque de sorcellerie.

Ces autopsies cessèrent au milieu des années cinquante, semble-t-il d'elles-mêmes et sans intervention administrative. Cependant, dans certains villages, on fait encore une autopsie substitutive appelée « poulet appuyé ». Cette opération est, à l'origine, un diagnostic médical employé lorsqu'une maladie ne guérit pas malgré les séjours à l'hôpital ou au dispensaire et qu'on veut vraiment savoir ce qui ne va pas. On place un poulet sur le torse du malade ; on le tue et ses viscères sont censés reproduire la configuration des organes internes du patient. La cure suivra.

Dans le cas d'une autopsie substitutive, si le poulet montre des organes présentant les symptômes anormaux cités plus haut, il sera mort selon le type de sorcellerie qui y correspond. Les Dii scolarisés disent, ironiquement, que c'est une sorte de radiographie, « la radiographie du poulet », que leurs grands-pères ont eux-mêmes inventée parallèlement à celle des Occidentaux. Un diagnostic de sorcellerie entraînait un procès. Aujourd'hui, des procès sont encore quelquefois demandés à la cour de justice de Mbé, ce qui embarrassait beaucoup le lamido (décédé en 2000) qui refusait de s'occuper de telles affaires et les laissait s'embourber. Il reste que la famille du défunt a toujours, comme dernier recours, un moyen de se venger du sorcier présumé : c'est de le faire mourir en exécutant « la magie du cadavre ». La famille prend des rognures d'ongles, des cheveux ou un morceau des hardes du défunt pour en faire une médecine qu'elle incante et dirige contre le sorcier, connu ou inconnu, qui ne manquera pas de mourir.

Un décès était annoncé par des cris chez les groupes linguistiques du

nord-ouest et par une sonnerie de la double-cloche, *mbow*, frappée par le circonciseur et prêtre de la chefferie chez les mam be' et les mam nà'a (qui constituent la grande majorité des Dii). Il fallait que cet instrument fût sonné pour chasser l'esprit du ou de la décédée, avant d'autoriser les pleurs. Ceux-ci auraient incité l'esprit à tourmenter un ou des habitants du village s'il n'avait pas auparavant été expulsé du village. Le circonciseur allait dans la maison des deuilés auxquels il distribuait des graines de concombre, des grains de mil et des arachides grillées préparées par la famille du décédé. Il demandait à Dieu, de garder l'esprit du mort et aux esprits des morts en général de ne pas revenir ennuyer les vivants. Jusqu'en 1975 environ, les enfants du village étaient retenus à la maison pendant deux ou trois jours, de crainte que l'esprit du mort ne se soit pas encore éloigné et puisse leur faire du mal. En général, une fois partis, les morts ne reviennent plus mais une divination peut quelquefois révéler qu'un mort récent – et non un ancêtre – a pu envoyer une maladie s'il n'avait pas été assez honoré lors de ses funérailles (3).

DEUIL ET INHUMATION

Le cadavre était d'abord lavé par les hommes pour un homme et par les femmes pour une femme, puis amené et déposé sur une plateforme à la place du village où les membres des différents lignages du village venaient les uns après les autres le « pleurer » ou le « saluer ». Un personnage important, comme un chef, un chef de lignage avec office - incluant le lignage forgeron associé à la chefferie (Muller 2001), pouvait être exposé plusieurs jours, un foyer alimenté d'herbes odoriférantes, étant maintenu sous la plateforme pour dissimuler les odeurs et deux femmes étaient chargées d'éloigner les mouches. Les bébés constituaient une exception car si la parenté pleurait trop, surtout la mère, celle-ci risquait de ne plus jamais donner le jour à un enfant. Une femme enceinte devait aussi pleurer le moins possible, sous peine de faire une fausse-couche. Un bébé n'était pas non plus enterré en brousse mais derrière la concession, comme auparavant, et le deuil était minimal.

Au contraire, dans le cas d'un chef, d'un prince ou d'une princesse du lignage cheffal, les membres du lignage dansaient « la danse des princes », *nab gbang waa*. Les résidents exécutaient aussi *nab tuu*, une danse de triomphe dans le cas d'un chef, pour célébrer son règne. On tuait un mouton si on en avait les moyens pour régaler les proches et connaissances qui venaient aux veillées. Ce n'était pas un sacrifice obligé, mais il était recommandé car les fossoyeurs et ceux ou celles qui avaient lavé le cadavre se « refroidissaient » en s'enduisant des crottes du mouton. Le décès d'un chef de village et d'un chef de lignage portant un titre officiel exigeait la circoncision d'un enfant le plus vite possible (Muller 2002 : 30-32).

Les visiteurs qui venaient prendre part au deuil et saluer la famille le faisaient - et le font toujours - en apportant avec eux quelque chose pour préparer la nourriture et les boissons qui sont offertes durant les premiers jours. Aujourd'hui, le café, le thé, le sucre et les noix de kola sont des cadeaux très communs mais on continue aussi à amener du mil et/ou de la viande. Ces cadeaux s'appellent « envelopper le cadavre ». Les alliés, en particulier les beaux-fils, devaient se rendre au plus vite avec les plus gros cadeaux à la demeure d'un beau-père mais surtout d'une belle-mère défunts, ou de tout décédé, parent proche de

ces derniers. Un beau-fils nanti pouvait même apporter une pièce de tissu ou une gandoura comme linceul. Tous les gendres devaient aller faire le deuil pour n'importe quelle épouse d'un beau-père, comme si c'était la vraie belle-mère. Si le gendre ne pouvait pas se rendre aussitôt la nouvelle reçue, il envoyait d'urgence une de ses soeurs, qui devait aussi faire acte de présence, mais pas nécessairement aussi rapidement. Outre les parents et alliés, les compagnons et les compagnes de circoncision d'un homme et d'une femme venaient aussi participer au deuil.

Les morts étaient enterrés dans une tombe collective destinée aux habitants du village entier ou pour les plus grands, dans une tombe collective à destination lignagère (von Briesen 1982 : 145-146). Les villages qui conservaient la tête de leurs chefs, les inhumaient assis, dans un tombeau individuel surmonté d'une poterie pour pouvoir décoller le crâne après quelques mois. Les personnages importants, chefs de villages et chefs de lignages titrés étaient enterrés de nuit, hors de la présence des femmes mais avec la participation des masques et, de retour au village, les hommes faisaient une sorte de désordre sonore avec chants, cris spéciaux et vrombissement de rhombes pendant environ vingt minutes. Ces personnages importants, ainsi que les chasseurs qui avaient tué un léopard, étaient aussi ornés d'un morceau d'écorce battue et étirée en résille ainsi qu'on le fait lors des rites de changement de statut. Ce morceau d'écorce était lié comme un bracelet au poignet droit. On mettait des feuilles de l'arbre *sagab* sur la tombe après l'ensevelissement d'un de ces personnages importants.

Les morts ordinaires étaient ensevelis de jour et hommes et femmes se rendaient au cimetière. Aujourd'hui, les femmes musulmanes ne vont pas au cimetière accompagner les morts musulmans mais certaines vont toujours aux ensevelissements des chrétiens ou chrétiennes. Le corps de tous les morts était enroulé dans des peaux d'animaux ou des pièces de tissus blanc, souvent importés de chez les Dowayo voisins qui tissaient beaucoup plus que les Diï. Avec la diffusion des vêtements, les hommes furent, si possible, enterrés dans des gandouras blanches, signe de richesse et de prospérité. Quelques vieillards conservent encore de ces costumes qui serviront à leur enterrement. Le blanc était autrefois la couleur du deuil. Avec l'introduction des vêtements par les Peuls, le deuil se faisait avec des vêtements blancs retournés, un usage que les vieux Diï attribuent aux Peuls qui le nient aujourd'hui car, disent les mêmes Diï, ils ne le font plus et ne veulent pas qu'on les crédite d'une coutume maintenant pratiquement éteinte.

Aujourd'hui, les tombes collectives ont disparu mais il n'y a toujours, en général, qu'un cimetière par village où tous sont enterrés. La tombe individuelle est creusée par les jeunes gens du voisinage et du lignage du décédé ; on y met le corps, quelquefois, pour les chrétiens, dans un cercueil depuis qu'un menuisier en fabrique à Mbé, et on recouvre la fosse avec des branches soutenant des nattes. Ceci est fait pour empêcher la terre de toucher le cadavre lorsqu'on recouvre la tombe qui est plus profonde pour les chrétiens que pour les musulmans.

A Mbé, le village le plus peuplé et chef de l'arrondissement du même nom, aussi siège de la mission norvégienne, quelques chrétiens y coulaient plus tard une dalle de béton alors que d'autres y sèmaient des fleurs obtenues des plates-bandes de la mission. Au bout de quelques années, plus rien ne distinguait une tombe chrétienne d'une tombe musulmane, mais il y a quelques villages où l'on enterrait les musulmans dans une partie et les chrétiens dans l'autre. Tous les

parents, alliés et amis du mort, hommes et femmes, assistaient à l'ensevelissement. Mbé a aujourd'hui trois cimetières où l'on enterre indifféremment les rares traditionalistes qui se déclarent encore comme tels, les chrétiens et les musulmans, sur une base locale, le mort allant au cimetière le plus proche. La présence d'un imam (ou malloum) ou d'un pasteur (ou catéchiste ou évangéliste) dépend en grande partie de l'assiduité ou non du pratiquant à l'église ou à la mosquée. Les enterrements dans le jardin de la concession, une coutume peule, sont très rares et assez mal vues des voisins. Il faut, cependant, selon la loi camerounaise, avoir un certificat de propriété pour le faire mais ce n'est pas l'absence de ce titre qui explique le peu d'empressement à garder les morts près de soi. On fait plutôt tout pour s'en débarrasser et les éloigner...

LEVÉE DU DEUIL

Trois jours après le décès d'un homme et quatre après celui d'une femme (chiffres symboliques respectifs des deux sexes) se tenait une cérémonie suivie de la levée du deuil après un mois et dix jours pour les veuves et les veufs chrétiens et quatre mois et dix jours pour les veuves musulmanes. Aujourd'hui, pour se conformer aux usages musulmans locaux, deux levées sont effectuées. La petite levée se faisait après trois jours pour les hommes et quatre pour les femmes, mais on tend de plus en plus, surtout si la décédée était musulmane, à le faire aussi pour elle trois jours après. La cérémonie est un balayage complet de la maison du décédé. Toutes les affaires du mort sont mises en ordre, mais on garde tout. La grande levée du deuil se fait de plus en plus aujourd'hui, sous l'influence de l'islam, sept jours après le décès alors qu'il se faisait auparavant à la fin du deuil. On fait venir tous les parents proches et ceux qui ont aidé lors de l'ensevelissement pour effectuer le partage des biens du mort. Si c'est un homme, sa veuve et ses enfants héritent. S'il avait plusieurs femmes, le contenu du grenier est partagé selon le nombre d'épouses. Mais tout dépend de l'âge des enfants qui, s'ils sont adultes, héritent de plein droit et se partagent l'héritage, l'aîné des garçons recevant la plus grosse part.

Lors de ce partage, la veuve était soumise à un choix : si elle était encore féconde, on lui présentait la houe avec laquelle elle avait l'habitude de travailler. Si elle la prenait, elle déclarait alors qu'elle resterait et serait éventuellement héritée par un des frères cadets du mort. Si elle ne la prenait pas, elle rentrait dans sa famille et un remboursement partiel de la dot pouvait alors être envisagé, mais n'était pas demandé par certains lignages. Même si cette présentation de la houe ne se fait plus, l'héritage reste toujours possible. Il était aussi possible que la veuve soit revendiquée par un neveu utérin de son défunt mari, mais cet usage a disparu (Muller 2003). Enfin, la famille s'enquiert publiquement au sujet des dettes que le décédé aurait contractées et, si c'est le cas, la famille cotise et fixe une date au prêteur pour le remboursement. Depuis que les Dìì construisent des maisons en dur avec toits de tôle, on a vu apparaître quelques litiges au sujet de la possession de la maison, revendiquée par la veuve ou les frères du décédé.

Au décès d'une femme, une de ses soeurs ou cousine est nommée comme répartitrice des biens laissés : ustensiles de cuisine, vêtements, couvertures, contenu des greniers. La répartitrice prend charge du contenu de ceux-ci et en garde assez pour les enfants, s'ils sont petits. On distribue le reste aux autres

soeurs et cousines ainsi qu'aux frères, oncles et cousins du côté aussi bien paternel que maternel et aussi aux soeurs du mari de la femme. Si la parenté est vaste et les biens peu nombreux, la répartitrice explique pourquoi elle n'a rien pu donner. Mais elle nomme celles qui ne peuvent rien recevoir et elle en explique la raison après avoir fait la liste des biens distribués. La famille de la décédée pouvait donner une femme de remplacement au veuf en remerciement pour ses bons traitements. On en trouve encore quelques exemples. A Ngaoundéré, en 2002, une sœur cadette venue s'occuper des enfants de sa sœur aînée décédée, épousa son beau-frère.

La levée finale ne met pas un terme au deuil, qui en système traditionnel pouvait se prolonger quatre mois pour une veuve, de un à trois mois pour un veuf, un père, une mère, un frère, une sœur, un fils ou une fille. Pendant les premiers jours de deuil, les proches mangeaient avec des brindilles dans desalebasses non graphitées, ni préparées,alebasses dites « sauvages » ou « blanches », qui indiquaient un changement de statut. Les deuilleurs devaient se vêtir de vêtements blancs retournés, comme nous l'avons dit, ou, aujourd'hui, de vêtements modestes de couleur neutre, sans tons vifs. Ils parlaient à voix basse, presque en chuchotant et ils s'astreignaient à sortir le moins possible. Les musulmanes qui sont forcées d'aller travailler aux champs demandaient une dispense - une amulette - que leur fabriquait l'imam et qui coûte 3000 CFA. Cette période est appelée « jeûner, s'abstenir deuilleurs ». Les deuilleurs restaient avec la « saleté du deuilleur »; il ne fallait pas se raser ni se coiffer, ne pas marcher nu-pieds ni, surtout, avoir de relations sexuelles. Un usage musulman veut maintenant que les deuilleurs gardent leurs vêtements pendant les sept premiers jours et qu'ils soient remplacés par des vêtements neufs de couleur terne le jour de la levée du deuil. Mais, pour des raisons économiques, de nouveaux vêtements peuvent attendre aussi jusqu'à la levée finale du deuil.

La sortie du deuil est très discrète pour les hommes qui se rasent, se lavent et étrennent de nouveaux vêtements. Dans certaines familles nombreuses, pour une mère et un père, seul un des fils, soit l'aîné soit le cadet, faisait le deuil complet. La sortie est plus élaborée dans le cas d'une veuve car elle est précédée la nuit d'avant d'une veillée. Les vieilles femmes de la famille en deuil, la veuve et ses soeurs, tantes maternelles, paternelles et cousines se réunissent dans une chambre où elles s'enferment. Les jeunes femmes, mariées ou non, en sont exclues. Les femmes recluses ne doivent pas dormir et font du désordre mais contrairement aux hommes, elles le font sans chants obscènes et sans le vrombissement des rhombes, instruments dont elles ne doivent pas connaître la nature. Le lendemain matin, les femmes vont se laver au marigot et la veuve est habillée de neuf. Ceci clôt le deuil chez les mam be', mam nà'a, guum et huun.

DES PRESTATIONS FUNÉRAIRES

Les naan, paan et saan ont des coutumes similaires mais aussi des « secondes funérailles » qui se tiennent en année alternative. Les années « masculines » sont celles pendant lesquelles peuvent se tenir les circoncisions et les années « féminines » celles où peuvent avoir lieu des secondes funérailles, une année suivant l'autre. Bien que ces années masculines et féminines soient aussi connues des autres Dii, elles n'y jouent aucun rôle. La principale différence

chez les Dìì du nord-ouest réside dans le rôle crucial du bétail dans les prestations funéraires. Les beaux-fils doivent, autant que possible, offrir un boeuf au décès d'un beau-père mais, surtout, d'une belle-mère. S'ils ne le pouvaient pas, ils apportaient une peau de boeuf préalablement acquise. Si la belle-mère décédait chez un autre mari que le père de sa femme, c'est chez ce mari, toutefois, que se faisait le deuil.

Ces Dìì, établis sur ou au pied du massif de Poli, élevaient davantage de taurins que les autres mais ils les ont abandonnés lors de leur descente en plaine. Cependant, en prévision d'un décès ou d'une seconde funérailles, ils pouvaient facilement se procurer des boeufs peuls auprès de bergers de cette ethnie dont certains venaient spécialement dans les villages dìì en vendre pour ce propos. Ils vendaient ou échangeaient aussi des peaux que les acheteurs conservaient chez eux pour un futur deuil. La diminution ou même l'extinction des taurins n'a donc pas eu d'effets négatifs sur la coutume. Elle a même contribué à l'accroissement, au moins pour un temps, du nombre de peaux données à la belle-famille lors du décès puisqu'il était facile de se procurer des peaux séchées aux abattoirs de Ngaoundéré [pour une situation semblable chez les Duupa voisins voir de Garine (1998 : 169-70)].

Pour un homme d'importance, on pouvait mettre de trois à sept peaux et de une à trois peaux pour une femme ainsi que pour les enfants de plus de dix à quinze ans. Si le décédé ou la décédée n'avait pas de gendre, c'est leur famille qui apportait les peaux. On enveloppait le tout dans un linceul blanc qui était le seul attribut du cadavre chez les pauvres, hommes ou femmes. On a cessé d'envelopper les morts dans des peaux déjà dans les années 1950, celles-ci étant vendues aux Dowayo ou Duupa, et l'usage du bétail a encore diminué aujourd'hui, dû au ralentissement économique qui affecte tout le Cameroun.

Lors du décès d'un beau-père, mais surtout d'une belle-mère, un gendre amenait le boeuf qui était tué lors de la levée du deuil. Le ou les beaux-fils étaient aidés par leurs compagnons de circoncision. La viande était distribuée par les récipiendaires et la peau pouvait être utilisée pour envelopper le cadavre car l'enterrement suivait trois ou quatre jours après le décès ou encore coïncidait avec la levée, sept jours après. Sinon, elle était gardée par la famille paternelle de la femme du gendre. Séchée, elle servait à d'autres prestations funéraires futures. Mais, dans la plupart des cas, un gendre se contentait d'apporter une peau de bovin séchée qu'il trempait dans l'eau pour l'assouplir pendant un jour ou deux aussitôt le décès annoncé. La peau servait alors à envelopper le cadavre avec d'autres peaux provenant de la famille du ou de la décédée. Les fils d'un homme riche vont aussi se procurer un boeuf. Les gendres pouvaient également donner un boeuf, des peaux ou de la bière. Le mort était entouré d'un linceul fait de peau et, plus tard, éventuellement d'une gandoura pour les hommes avant d'être enveloppé dans la ou les peaux.

DES FUNÉRAILLES

Les secondes funérailles, « pleurer le mort », se faisaient l'année féminine qui suivait le décès. Elles étaient organisées par un des fils du défunt qui invitait ses propres compagnons et compagnes de circoncision, et ceux de son père. Les beaux-fils qui n'ont rien ou peu donné à l'enterrement apportent alors un boeuf ou du tissu local ; ceux qui ont déjà rempli leurs obligations prennent du grain,

en transforment une partie en bière chez eux et envoient l'autre partie avec leur femme pour qu'elle brasse de la bière chez son frère qui organise la cérémonie en brassant aussi beaucoup de bière et en préparant de la nourriture. Il invite ses compagnons de circoncision et ses amis, ses beaux-frères et leurs épouses. Tous ces participants invités à la cérémonie se réunissent l'après-midi sur la place du village et commencent à exécuter de petites danses, chacun avec son groupe. Vers cinq heures, un défilé se forme avec tambour, double-cloches et, brandies en tête du cortège, tendues entre deux perches, les peaux données par les beaux-fils. Ceux-ci suivent, accompagnés de leurs soeurs cadettes, qui doivent toutes être mariées, parées d'atours neufs que leur ont procurés leurs maris ou ceux de leurs soeurs plus fortunés. La foule des spectateurs ferme la marche. Tous se rendent chez l'organisateur de la fête qui a fixé un morceau de bois sur le toit de sa maison auquel est attaché, en signe de victoire, une résille d'écorce battue de *ba*.

Les participants entonnent au long du chemin une chanson qui invite toutes les jeunes filles en âge d'être mariées mais qui ne le sont pas encore de le faire au plus vite pour éviter à leur père et mère la honte de ne pas recevoir un boeuf à leur mort. Les groupes de beaux-fils et de compagnons de circoncision répondent à des discours de bienvenue de la part de l'organisateur. Suit une collecte demandée par l'entremise d'un crieur devant la foule assemblée. Le crieur déclame le nom de la soeur cadette d'un beau-fils et les parents et amis de ce dernier ainsi que ses compagnons de circoncision remettent en son nom les sommes d'argent de 500, 1000 ou 2000 francs CFA que le crieur exhibe en remerciant nommément le donateur. Chaque beau-fils a une soeur cadette qui reçoit les dons des amis et des proches de la famille du beau-fils. Ces dons sont remis à sa soeur aînée qui les transmet à son mari. Celui-ci peut quelquefois rentrer dans ses fonds et même faire un bénéfice dans de rares cas. Le crieur public fait ensuite une autre collecte destinée à l'organisateur de la cérémonie. Un peu après six heures, tout le monde se rend derrière la chefferie pour une dernière danse.

Le lendemain, une cérémonie de clôture, les « pleurs des compagnons de circoncision », a le double propos de réajuster le groupe des compagnons de circoncision du défunt et de neutraliser définitivement l'esprit du ou de la défunte. Le premier point vise à intégrer les enfants, garçons et filles, du défunt au groupe de circoncision de leur père - sans pour autant qu'ils quittent le leur. La cérémonie se tient chez un des fils du défunt ou sont rassemblés les compagnons d'âge de ce dernier, les vrais s'il en reste encore et ceux de substitution déjà intégrés au groupe lors d'autres deuils. Il y a d'abord des danses entreprises par les jeunes gens du quartier puis une assez longue danse menée par les compagnons de circoncision du défunt. Il s'agit de la « danse des chasseurs », une sorte de pantomime et d'imitation des gestes et des attitudes d'un chasseur attendant le gibier, le poursuivant, se cachant, s'approchant en rampant ou en se mettant à couvert, etc. Toutes les tactiques d'un chasseur sont imitées de manière fort théâtrale. Les spectateurs se régalaient du spectacle et les compagnons de circoncision originaux ont la place d'honneur. Après cette danse, le fils du décédé leur donne une chèvre qui était attachée près d'eux. Ils vont la tuer à l'écart et en reçoivent chacun une part puis reviennent, entraînant les nouveaux substitués, quelquefois de très jeunes garçons, cependant circoncis, avec des attitudes de deuil (yeux baissés et main droite cachant leur visage) pour tourner trois fois

autour de la piste de danse. Ceci complète leur intégration au groupe de circoncision du défunt. Les filles d'une défunte dansent aussi mais pas la danse des chasseurs. Elles rejoignent le groupe des compagnes de circoncision de leur mère.

Aussitôt après cette danse, le batteur frappe un signal sur son tambour afin que les spectateurs se tiennent tranquilles et à distance. Un morceau de vieille natte recouverte d'un ancien bouclier est sorti de la maison. Selon certains, cette natte représente le décédé et en est une sorte d'effigie appelée simplement « cadavre » ; selon d'autres, elle est la quintessence matérielle du mort car elle est constituée de quelques objets qui lui ont appartenu et lui ont servi longtemps mais le mort lui-même est la résille en l'écorce de *ba* qui enveloppe le tout, finalement attachée avec une branche. Ces objets intimes sont dans la natte et le bouclier empêche les femmes de les voir sous peine de déclencher une ménorragie sans fin. Il s'agit de sa houe et de sa faucille et d'une ceinture de coton, qui, elle, n'a pas nécessairement servi. Si le défunt était un grand chasseur, une de ses flèches y est ajoutée. L'effigie est placée au centre de la place du village et les compagnons de circoncision entonnent un chant funèbre réservé à cette occasion. Les compagnons de circoncision et les fils du défunt prennent alors l'effigie et vont un peu à l'extérieur du village poser la natte par terre et la recouvrir de touffes d'herbes. L'un d'eux fait une prière demandant à l'esprit du mort de ne plus revenir. Les fils du décédé enjambent l'effigie trois fois et rentrent en courant au village. Les compagnons de circoncision les suivent avec le bouclier et la foule se disperse pour aller boire dans les maisons qui ont fait de la bière.

On pratique un peu différemment pour une femme. Le soir, on confectionne aussi un paquet de quelques uns de ses ustensiles de cuisine usagés, sa faucille et sa petite houe, qui est mis à l'extérieur du village, à la croisée des chemins. On ne m'a pas mentionné l'usage du *ba* pour les femmes.

L'explication d'ici de cette cérémonie est la suivante : la prière demande au défunt de s'abstenir de revenir au village mais, s'il n'obtempère pas, la translation hors du village d'objets qui lui sont intimement reliés sert à piéger l'esprit de ce dernier. S'il tente de retourner au village, il en fera d'abord le tour et ne manquera pas de sentir ses propres objets personnels et s'y arrêtera pour y rester car il se croira chez lui, dans sa maison. Il n'ira pas plus loin car cette effigie agira aussi comme une barrière ou un enclos ou une haie qui le retiendra.

Rappelons que ces Dìì paan, saan et naan qui pratiquent les secondes funérailles sont des voisins assez proches des Duupa qui, eux, ont une manière radicalement différente, voire opposée, de traiter les morts après leur ensevelissement (Gariné et al 2005 : 199-201). Alors que chez ces Dìì de l'extrême nord-ouest, on expulse une effigie du cadavre afin que son esprit ne revienne pas au village tourmenter les vivants, les Duupa le rappellent peu après l'enterrement en le sifflant de l'endroit où il réside, la périphérie du village où les Dìì chassent définitivement les leurs, pour les ramener au village et les matérialiser « par une jarre, souvent gardée sous les greniers, dans laquelle sont mises les offrandes qu'on lui adresse nominalement. »

Les défunts sont remémorés pendant plusieurs générations après quoi, on en fait des ancêtres collectifs qui ne sont plus priés individuellement. Les Dìì font ici le contraire des Duupa sous deux aspects : les seconds réinstallent l'esprit du décédé parmi les vivants et ils connaissent « l'endroit précis où l'on doit les

honorer (tombe ou jarre), l'endroit où ils habitent en quelque sorte, à la manière des vivants », alors que les premiers expulsent l'esprit du décédé et remplacent celui-ci dans son groupe de circoncision en y incorporant une ou plusieurs personnes vivantes de la génération inférieure. Les Duupa rappellent leurs morts et les gardent parmi les vivants pendant quelques générations au cours desquelles ils sont nominalement invoqués avant d'être placés, après une grande cérémonie, dans la catégorie des morts indifférenciés qui ne seront plus que collectivement invoqués ; les Dii du nord-ouest envoient immédiatement leurs défunts dans cette catégorie des morts indifférenciés et les empêchent activement de revenir et ils ne les invoquent jamais que collectivement tout en remplaçant le défunt par un vivant plus jeune. On ne saurait être plus systématique dans les oppositions...

Notes bibliographiques

(1) Le travail de terrain dont découle cet article s'est déroulé sur une période de 27 mois. Commencé par une première visite de reconnaissance financée par l'Université de Montréal pendant l'été 1990, il se poursuivit de septembre 1991 à janvier 1992 et pendant les étés 1992, 1993, 1994, 1995 et 1996 grâce à une bourse du CRSH (Canada) et à l'été 1998 et au printemps 1999 avec une bourse du FCAR (Québec) et de l'Université de Montréal, cette dernière me permettant encore de passer l'été 2003 chez les Dii. Au Cameroun, j'ai bénéficié de l'aide de l'ISH de Garoua pour les deux premiers séjours et de l'aide matérielle et secrétariale du Projet Ngaoundéré-Anthropos, administré conjointement par les Universités de Ngaoundéré et de Tromsø (Norvège) pour les autres.

(2) Leiris (1934 : 178) raconte la frayeur d'un de ses interprètes qui était entré dans une maison « païenne » à Rey-Bouba et y avait vu des hommes en train « de dépecer un homme » : il s'agissait probablement d'une maison dii où se pratiquait une autopsie.

(3) Mais l'expulsion des esprits des morts n'empêchait cependant pas les Dii de les invoquer à l'occasion, lors de certaines festivités, en particulier juste avant la circoncision où ils sont conjointement invoqués avec Dieu et sans l'être nominalement mais en disant « esprit de mon père, de mes grands-pères, de mes aïeux » (Muller 2000 : 19-23). À l'entrée de la chefferie se trouvait un faisceau de poteaux comprenant des branches des trois espèces d'arbres ; la première a la propriété de joindre rapidement les esprits des morts alors que la seconde « convoque », selon l'expression française dii, Dieu et ces derniers lors des invocations. En outre, certains villages dii, mais pas tous, gardaient le crâne de leurs chefs. Seul celui du dernier chef décédé était manipulé lors d'une cérémonie annuelle dans laquelle il était lavé et peint pour aider à la prospérité générale et on le sortait aussi pour faire tomber la pluie lorsqu'elle tardait. Tous les villages se contentent aujourd'hui de balayer les tombes des chefs deux fois par année, ce qui, pour ceux qui y croient encore, a le même résultat.

Références bibliographiques

1) Garine Éric de 1988, « Contribution à l'ethnologie du taurin chez les Duupa (Massif de Poli, Nord-Cameroun) » in Christian Seignobos et Éric Thys (éds) *Des taurins et des hommes, Cameroun, Nigeria*. Paris, ORSTOM (Latitudes 32), pp. 123-181.

2) Garine Éric, Langlois Olivier, Raimond Christine, 2005 « Le territoire est-il un patrimoine ? Étude comparative de deux sociétés de la Haute-Bénoué (Dii et Duupa, Nord-Cameroun) » in Marie-Christine Cormier-Salem, Dominique Juhé-Beaulaton, Jean Boutrais, Bernard Roussel (éds) *Patrimoines naturels aux Suds. Territoires, identités et stratégies locales*. Paris, IRD, pp. 177-235.

- 3) Leiris Michel, 1934, *L'Afrique fantôme*. Paris, Gallimard.
- 4) Muller, Jean-Claude, 1999, « Du don et du rite comme fondateurs des chefferies. Marcel Mauss chez les Dii du Nord-Cameroun », in *Cahiers d'Études africaines* 154, 39 (2), pp. 387-408.
- 5) ---- 2000, « Comment « dépaganiser » sans christianiser ni islamiser. Un dilemme des Dii de l'Adamaoua (Nord-Cameroun) », in *Terrain* 28, pp. 59-72 (Miroir du colonialisme).
- 6) ---- 2001, « Le foyer des métaphores mal soudées. Forgerons et potières chez les Dii de l'Adamaoua », in *Anthropologica* 43 (2), pp : 209-220.
- 7) ---- 2002, *Les rites initiatiques des Dii de l'Adamaoua (Cameroun)*. Nanterre, Société d'Ethnologie (Sociétés africaines 16).
- 8) ---- 2003, « Question d'identité. L'héritage de la veuve de l'oncle maternel chez les Dii (Nord-Cameroun) », in *L'Homme*, 166, pp. 87-106.
- 9) Podlewski Jean-Michel, 1971, « La dynamique des principales populations du Nord-Cameroun, 2e partie. Piémont et plateau de l'Adamaoua », in *Cahiers ORSTOM*, vol. VIII (numéro spécial).
- 10) Von Briesen, Lt., 1982 [1914], « Contribution à l'étude de l'histoire du lamidat de Ngaoundéré » in Mohammadou Eldridge (dir), *Peuples et États du Foubina et de l'Adamawa (Nord-Cameroun). Études de Kurt Strümpell et von Briesen. Traduites de l'allemand par Eldridge Mohammadou. Collection Archives Allemandes du Cameroun No 1. Travaux et documents de l'Institut des Sciences Humaines*. Yaoundé, Centre de Recherches et d'Études Anthropologiques et Historiques (Département d'histoire), pp. 143-146.