

RECUEIL DE LITTÉRATURE ORALE CHEZ LES MOFU-GUDUR POPULATION DU NORD-CAMEROUN

Daniel BARRETEAU et Liliane SORIN

RÉSUMÉ

Relevé des traditions orales chez les Mofu-Gudur montrant l'importance des contes où se dégagent en particulier toute une série de contes d'animaux et / ou contes du décepteur — ce rôle étant tenu par l'Écureuil terrestre —, des contes où intervient un personnage ridicule et comique — Jalaw — et enfin des contes merveilleux faisant part d'événements magiques et mettant en scène des personnages ayant des pouvoirs extraordinaires ; un exemple de conte est donné pour chacun de ces thèmes. Les traditions musicales des Mofu-Gudur sont également évoquées : leur musique est le plus souvent polyphonique et très liée au cycle agraire, chaque chant correspondant à une fête annuelle.

ABSTRACT

— « *A collection of oral literature from the Mofu-Gudur population of the North Cameroons* »

Extracts from Mofu-Gudur oral tradition show how important are the tales where animals and / or a deceiver play a major role — the squirrel fills the latter —, tales centred on a comic-ridiculous figure — Jalaw —, and fairy tales with magic happenings and characters endowed with supernatural powers. For each type a tale is provided as an example. The music is polyphonic, and very close to the cycle of crops, each song usually being associated with an annual feast.

Au cours de deux séjours chez les Mofu-Gudur, population du Nord-Cameroun, représentant au total cinq mois de mission (novembre 1974 - janvier 1975, mars-avril 1975), nous avons abordé l'étude de la langue (phonologie, syntagme nominal et syntagme verbal) et recueilli des textes de littérature et traditions orales. Nous avons également fait quelques enquêtes linguistiques sur les langues voisines : giziga, tchouvok, mafa, gadala (ou plus précisément bûâl), mofu (de Duvangar, Durum et Wazang).

Population d'environ 19 000 personnes, les Mofu-Gudur occupent, dans l'arrondissement de Mokolo, les cantons de Mokong et Mofu-Sud. Administrati-

vement, et aussi dans la plupart des ouvrages les mentionnant, on les désigne sous l'appellation de « Mofu » les regroupant ainsi avec leurs voisins septentrionaux (arrondissement de Méri) auxquels il semble qu'il ne faille pas les assimiler tant pour des raisons linguistiques qu'ethnologiques (1). Les gens eux-mêmes ne se désignent que très rarement comme « Mofu » mais plutôt comme des « gens de la montagne », ndòw hàý ngá ángwà (2), par opposition aux Fulbé vivant en plaine, ou précisent au besoin le nom du massif auquel ils se rattachent ; ainsi, les gens de Mokong peuvent se dire ndòw hàý ngá Mòkàng, les gens de Gudur, ndòw hàý ngá Gùdál, les gens de Kátamsa, ndòw hàý ngá Kátámsà, etc.,

(1) Cf. VINCENT (J.-F.), 1971, *Divination et possession chez les Mofu*, *Journ. Soc. African.*, Paris, t. XLI, Fasc. 1, pp. 72-73.

(2) hàý est la marque du pluriel, et ngá un connectif. Au singulier on dirait : ndòw ngá ángwà.

ou abrégé en Mòkàng hàý, Gùdàl hàý, Kátámsà hàý, etc.

Constituant un groupe relativement homogène des points de vue linguistique et ethnologique, ils n'ont cependant guère conscience de former une entité ethnique, si ce n'est en se distinguant de leurs voisins, y compris des Mofu de Duvangar, Durum et Wazang. Comment donc les désigner autrement qu'en reprenant l'appellation commune qu'ils se donnent de « montagnards » ? Il est remarquable que le même problème se pose pour les Mofu de Duvangar, Durum et Wazang (1), puisque eux-mêmes se désignent également comme des gens de la montagne, ndòw mǎ ngwà háý, et non comme des « Mofu », ou précisent pareillement leur appartenance à un massif.

Finalement, soucieux de conserver tout de même l'appellation administrative de « Mofu » pour les gens des cantons de Mokong et Mofu-Sud, et d'écartier le terme quelque peu vague et inexact actuellement de « montagnards », nous précisons l'appellation de « Mofu » en y ajoutant le nom de « Gudur », nom d'un massif où une partie d'entre eux réside. Le massif de Gudur, ou plus précisément Gùdàl, est très connu des historiens et ethnologues ainsi que des populations voisines si l'on en croit PODLEWSKI :

« ... Si l'influence de Goudour a pris du renom c'est sans doute grâce aux nombreuses migrations dont il a été le point de départ. On ne peut aller en une quelconque ethnité à cent kilomètres à la ronde sans entendre prononcer le nom de Goudour : chez les Hina les « Dzaouna Goudoul », établis au village de Zouvouk, ont émigré de Goudour il y a sept générations ; chez les Daba le Maître de la pluie de Popologozom est descendant d'un « Goudour » ; les Oula du pays Kapsiki se prétendent de la même souche et font toujours des offrandes pour la pluie à Goudour ; nous avons mentionné, chez les Moundang, le clan zatoké issu d'une famille forgeronne mofou ; même chez les Mandara on parle de Goudour. » (2)

Étant descendus en plaine pour leur majeure partie, les Mofu-Gudur sont désormais en contact fréquent avec les Giziga, et surtout avec les Fulbé, ou Islamisés, qu'ils assimilent sous le terme de Póltà hàý. Leurs voisins immédiats sont au nord, les Mofu (de Durum, Wazang et Duvangar), plus à l'est, les Tchouvok, les Mafa et les Gadala (ou plus précisément bùāl), au sud, les Hina, et à l'ouest, les Giziga.

Du point de vue linguistique, les Mofu-Gudur

parlent la « langue de la montagne », méý ngá ángwà. Elle ressemble beaucoup au mofa de Durum, Wazang et Duvangar, tout en étant distincte ; ce sont deux dialectes différents. De même, avec le giziga, le tchouvok et les dialectes mafa, la parenté est évidente sans qu'il y ait toutefois intercompréhension. Toutes ces langues ont été classées dans le groupe 4-b des langues tchadiques par GREENBERG et dans le groupe Matakam 8, branche Biu-Mandara des langues tchadiques par C. HOFFMAN. Nous n'avons pas enquêté sur les parlers gemjek, mékeri, zulgo, méri, dugur, mais il est fort probable qu'ils appartiennent également à ce groupe de langues. Par contre, le hina, le daba et le gadala, pour ne citer que ces langues voisines, en sont plus éloignés bien qu'appartenant également à la famille des langues tchadiques.

La principale difficulté que nous avons rencontrée dans l'étude de la langue — et nous pensons que les mêmes séries de problèmes doivent se poser pour les autres langues du groupe — a été et reste un problème de phonologie, la détermination des voyelles. Nous pressentons un système vocalique composé de trois unités (e, a, o), mais rien n'est encore établi. De même, la présence de voyelles relâchées semble liée au contexte et peut-être à un phénomène d'accentuation, mais nous ne pouvons encore nous prononcer.

Ainsi les textes de littérature orale que nous avons recueillis jusqu'à ce jour, bien qu'ils nous aient permis d'avancer dans nos recherches grammaticales et de mieux comprendre certains aspects de la vie des Mofu-Gudur, ne pourront être exploités qu'après avoir résolu les problèmes de phonologie. Cela ne présente sans doute rien de particulier mais peut servir à rappeler l'importance de la phonologie comme étude de base des langues à traditions orales et pour le recueil de textes. Notre tâche est d'abord de fixer des systèmes d'écriture, des « alphabets » pour recueillir des textes qui n'ont que trop tendance à disparaître, et cela le plus possible dans la langue, mais nos premiers travaux, en transcription phonétique, ne peuvent représenter qu'une écriture préliminaire pour l'exploitation de ces données.

La littérature orale des Mofu-Gudur est constituée essentiellement de contes, mà-mbà, que l'on se raconte le soir à la veillée, et à une époque bien précise de l'année, après la fête rituelle du nom de

(1) Et peut-être aussi pour les Zulgo, les Gemjek, les Méri, les Mboko, les Dugur et les Molkwo.

(2) PODLEWSKI (A.-M.), 1966, *La dynamique des populations du Nord-Cameroun*, Cah. O.R.S.T.O.M., sér. Sci. Hum., vol. III, n° 4, Paris, p. 89.

Voir également : MARTIN (J.-Y.), 1970, *Les Matakam du Cameroun*, Mémoires O.R.S.T.O.M., n° 41, Paris, 25-40 ; et PONTIE (G.), 1973, *Les Guiziga du Cameroun septentrional*, Mémoires O.R.S.T.O.M., n° 65, Paris, 23-34.

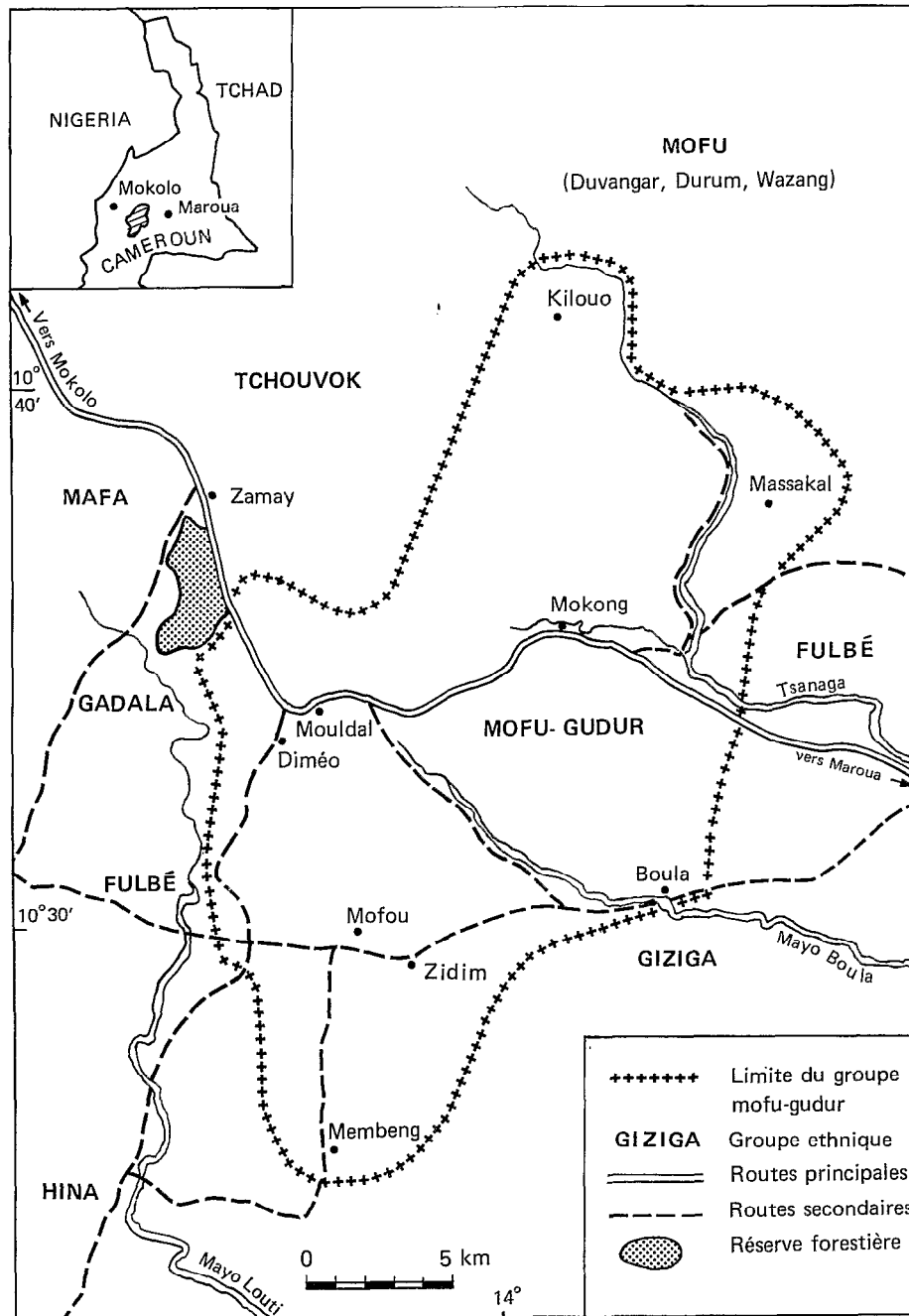


Fig. 1. — Situation géographique des Mofu-Gudur.

Deux instruments de musique en voie de disparition chez les Mofu-Gudur :

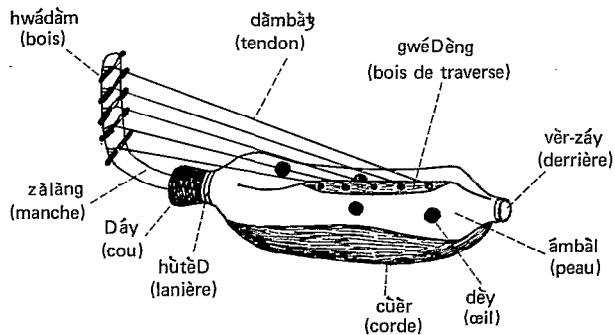


Fig. 2. — *Gánjávàl* : harpe à cinq cordes.

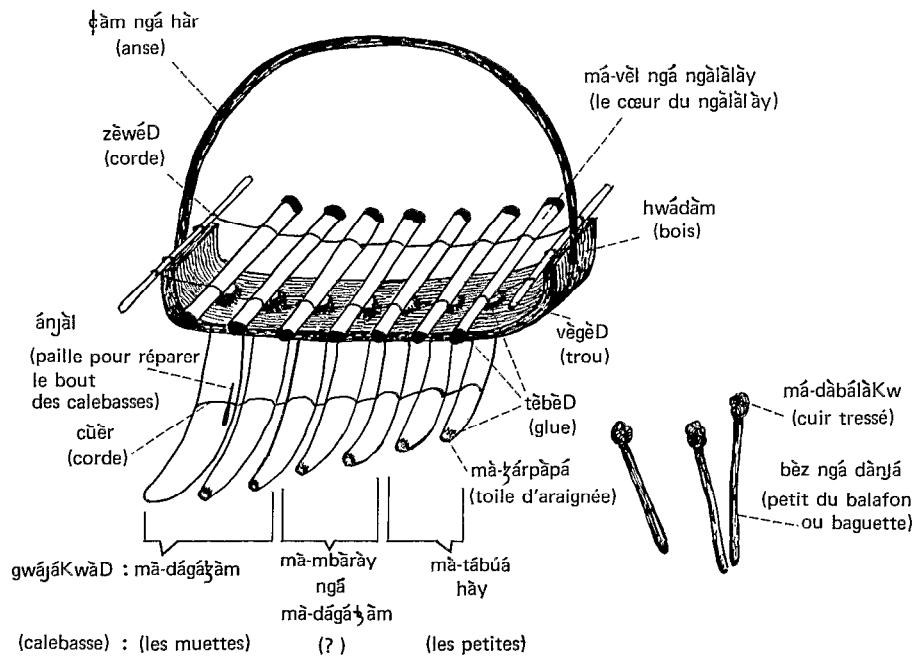


Fig. 3. — *dànja* ou *njànjà*, balafon à sept calebasses.

Comme généralement dans toute l'Afrique, les histoires sont connues de tous, bien que tous n'aient pas la même mémoire ni le même art pour les raconter, suscitant ainsi des réactions diverses dans l'assemblée. C'est ainsi que les enfants de bas âge sont présents aux veillées, apprennent ce qui se

má-dámà (1) et jusqu'au moment des semailles. Selon les dires de nos informateurs, cette fête durait autrefois de quatre à six jours pendant lesquels on jouait d'une petite harpe appelée *gánjávàl*. Le rite consiste — car il est observé en partie aujourd'hui — à sortir tous les objets de la case pour les laver. On fait un sacrifice, *kùlèy*, pour le « père de la case » et aussi pour celui qu'on aurait pu tuer. Ce serait donc un rite de purification (2). C'est à cette époque de l'année que l'on arrange les toits, que l'on répare les cases et aussi que l'on emmagasine le mil dans les greniers après l'avoir battu; jusqu'alors, il était entassé dans des séchoirs. Que l'on ne raconte pas d'histoires avant cette époque serait dû au fait qu'il ne faut pas distraire les esprits gardiens du mil tant que celui-ci n'est pas battu et gardé dans les greniers.

(1) PODLEWSKI a signalé cette fête annuelle : « Madama (fin de la saison sèche : on y danse comme chez les Mafa, les « danses de la lune » pour chasser les maladies et favoriser la réussite des prochains semis) » (cf. *op. cit.*, p. 87).

(2) *má-dámà* est aussi un acte d'impureté, une faute sexuelle. Il semble bien qu'il y ait un rapport entre ces deux *má-dámà*, la fête annuelle de purification et la faute sexuelle, bien que nos informateurs n'aient pu nous le confirmer. J.-F. VINCENT a développé la notion d'impureté chez les Mofu (cf. *op. cit.*, 123-125).

succession des contes, bien qu'il puisse exister un certain enchaînement par thèmes ou styles que nous n'avons pas mis à jour.

Nous avons recueilli une cinquantaine de contes d'importance variable, ce qui doit représenter, du moins le suppose-t-on, une part minime de la littérature totale des Mofu-Gudur. Pour certains, la transcription a été faite; pour d'autres, nous ne possédons, pour l'instant, que la traduction d'après des enregistrements sur bandes magnétiques.

A des fins d'exposition, nous avons dégagé, très grossièrement, trois catégories de contes ou trois thèmes que nous allons présenter maintenant. Dans un conte peuvent intervenir uniquement des animaux, ou uniquement des hommes, mais l'on trouve aussi très fréquemment des histoires mettant en scène des hommes avec des animaux, des génies ou autres puissances. Un conte peut être franchement destiné à faire rire, ou au contraire être plus orienté vers un enseignement historique, moral ou religieux, mais le plus souvent, un enseignement diffus pourra se cacher sous des plaisanteries et des interventions comiques se mêler à un récit métaphysique ou merveilleux. Nous allons présenter également, en français, trois résumés de contes qui nous paraissent significatifs de la littérature orale des Mofu-Gudur. On pourra y retrouver des thèmes communs à d'autres populations du Nord-Cameroun et aussi à toute l'Afrique.

Dans de nombreux contes, des animaux s'affrontent et c'est à celui qui sera le plus rusé, wèwèr dans la langue. Le lion domine l'hyène irrémédiablement gourmande et peu maligne; le léopard, craint de tous avec sa « grande gueule » (1), fait beaucoup de ravages mais trouve souvent une fin malheureuse; la grenouille, avec l'aide de ses compères, peut rivaliser avec le buffle et le lièvre; la tortue avec son « dos voûté » se moque du singe aux « yeux creux ». En règle générale, le coq, le héron cendré, la grue couronnée, le pigeon, le lézard, la tortue et le varan sont menacés par plus forts qu'eux mais savent se tirer d'affaire.

Mais le plus rusé de tous, le décepteur par excellence, c'est incontestablement l'écureuil terrestre, áyàng, encore appelé « rat palmiste », *Xerus erythopus* (2). Les plus malins que lui sont rares bien qu'il lui arrive tout de même quelques mésaventures mais ce ne sont que des revers de fortune ou justes compensations à ses coquinerias. En voici un exemple.

HISTOIRE DE L'ÉCUREUIL ET DU SINGE QUI VONT COURTISER DES FILLES AU CIEL

Le singe et l'écureuil vont courtiser des filles au ciel. Le père accordera sa fille à celui qui lui apportera une peau de rhinocéros noir.

Les deux amis repartent chez eux et vont à la chasse. Ils tuent chacun un rhinocéros noir.

Le singe part de bon matin et arrive le premier au ciel après avoir semé des arachides sur le chemin. L'écureuil, quant à lui, met de côté sa peau et mange d'abord les arachides. Le singe lui vole sa peau et s'en va vite au ciel pour la deuxième fois. Il ramène la fille et rentre par un autre chemin.

Mais l'écureuil prépare sa vengeance. Il montre au singe comment on prépare de la bonne bière; alors qu'elle est bouillante, il monte sur le bord de la bourma et y colle sur le bord intérieur trois feuilles. Le singe trouve sa bière très bonne.

Peu de temps après, le singe essaie à son tour, tandis que sa femme est partie puiser de l'eau. Lorsque le singe est sur le bord de la bourma, l'écureuil le pousse dedans. Le singe meurt.

L'écureuil le fait asseoir par terre. Il accuse la femme d'avoir tué son mari: il aurait bu de la bière brûlante parce qu'il avait faim. Puis il prétend que les dernières volontés du singe étaient qu'il soit enterré près de la case de son ami l'écureuil. Ainsi est-il enterré. L'écureuil, de son côté, le déterre et le mange.

Puis il conseille à la femme d'aller voir un devin près d'un arbre voisin. L'écureuil s'y cache et y dicte ses volontés. La femme doit le prendre pour époux.

Très populaire également est le personnage de Jalaw (3), bien souvent victime des ruses de l'écureuil. A l'opposé de celui-ci et ressemblant par certains côtés à l'hyène, c'est un personnage avide, gourmand, peureux, vaniteux et surtout peu intelligent, enfin l'objet de moquerie de tout le monde. Lorsque les conteurs font parler Jalaw, ils prennent une grosse voix ou le font crier comme un enfant lorsqu'il a peur. En bref, on peut dire que l'assistance s'appête à rire dès que le personnage ridicule de Jalaw entre en scène. Le second conte que voici illustre bien les situations comiques dans lesquelles il se trouve souvent.

HISTOIRE DU SACRIFICE DE JALAW

Un homme sur le point de mourir, demande à son fils de lui offrir un homme en sacrifice. Quand le père est mort, le fils aîné se procure un bouc et fait le tour du village en quête d'un homme.

Il rencontre Jalaw qui se propose pour le sacrifice, en échange du bouc, en espérant bien pouvoir échapper à la mort.

Mais on lui a jeté un sort. A chaque fois qu'il veut se sauver en brousse, il se retrouve devant la case où on doit le sacrifier. On lui dit de revenir plus tard.

(1) Entre guillemets, nous indiquons ici des injures typiques caractérisant ces animaux.

(2) Nous reprendrons le terme « d'écureuil » qui est la désignation de cet animal en français local.

(3) Prononcer : djáló.

Le jour du sacrifice, il rencontre le varan qui accepte de l'aider à se sauver. Jalaw fait un fagot de bois pour y cacher le varan. Il apporte le fagot et le dépose devant les poteries sacrificielles en disant : « c'est pour griller Jalaw », et c'est le rire général tandis que le varan se glisse dans la poterie du sacrifice.

Alors on demande au père défunt d'accorder paix et santé à la maison. Et le varan de répondre dans la bourma : « Mes enfants, c'était simplement pour savoir si vraiment vous m'aimez, et je vous remercie, mais il faut lui laisser la vie. Je veux seulement que vous lui coupiez un bout d'oreille ». Jalaw, tout en pleurs, se fit donc couper un bout d'oreille.

De retour en brousse, Jalaw saisit le varan et s'apprête à le griller. Mais le varan lui conseille d'aller plus loin en prétextant que tous les arbres de l'endroit appartiennent à son clan. Puis il lui recommande, avant de le manger, de lécher d'abord la salive qui sortira de sa bouche, s'il veut que la viande soit bonne. Et Jalaw de se vanter de bien connaître cette coutume. A peine le feu est-il allumé que le varan le saisit à la langue et l'oblige ainsi à le conduire jusque dans une termitière.

Jalaw se met à creuser la termitière. Son travail allait prendre fin quand le lézard arrive. Il se propose pour l'aider, mais au deuxième coup de houe, il fait que la termitière reprenne sa première forme, et il s'enfuit. Peu après, la grenouille arrive et lui joue le même tour, ainsi que tous les animaux de la brousse.

Lorsque vient l'éléphant et qu'il se met à creuser, Jalaw aperçoit ses testicules et se met à chanter : « Qu'est-ce qui vaut mieux, le varan ou les testicules de l'éléphant ? » Finalement, il lui coupe les testicules et s'en va les griller.

Un homme avise l'éléphant du moyen de se venger de Jalaw. Il monte dans un arbre et crie : « Qui a coupé les testicules de l'éléphant, aujourd'hui il est mort ? » Alors Jalaw se précipite pour s'emparer de cette viande, tandis que l'éléphant fait le mort, son anus largement ouvert.

Il y fait entrer son fils pour qu'il lui ramène un morceau de foie, mais celui-ci ne revient pas. Il y fait entrer toute sa famille mais personne ne revient. Alors il y entre lui-même. L'éléphant ferme son anus, se lève et vit encore sept jours, tandis que Jalaw se nourrit de tout ce qui est dans son ventre. Puis l'éléphant meurt.

Un chasseur l'aperçoit et se glorifie de cette aubaine. Mais Jalaw, dans le ventre, revendique l'éléphant. Il sort sa tête et se la fait trancher. Le chasseur tua toute la famille de Jalaw et s'empara de la viande.

Une autre série de contes, bien qu'il soit difficile de les dissocier, fait part d'événements extraordinaires survenant à des hommes : faculté de se transformer en animal, en grelot, pouvoir de faire apparaître et disparaître des biens, communication avec les ancêtres, avec des génies, avec Dieu. Dans ces contes, le devin avec le voyant, ndòw màsá kléng,

« celui qui a (le pouvoir de regarder) loin » (1), jouent souvent un rôle d'intermédiaires. Le voyant est un personnage bienveillant qui peut voir tout ce qui se passe sur la terre, mais seul le chef est en liaison avec lui, d'où la nécessité de consulter les devins personnifiés dans les contes par la fourmi noire, mauvais devin, et la fourmi rouge, bon devin. Ajoutons que ces contes se rapportent souvent à des relations sociales difficiles, inégalités entre frères ou amis, choix d'un époux ou d'une épouse, les déshérités recouvrant généralement leurs droits au cours de l'histoire. Ces contes font évidemment plus que mentionner ou illustrer les croyances des Mofu-Gudur, très préoccupés dans leurs relations avec le monde surnaturel. Voici un dernier conte à ce sujet.

HISTOIRE D'UNE FILLE DIFFICILE

Chaque fois qu'un prétendant se présentait, la fille demandait qu'il se déshabille, et s'il avait la moindre cicatrice, il était renvoyé.

La grenouille, sachant cela, va chez la fille et urine à l'endroit où elle fait sa toilette. Il y pousse une plante.

Un jour qu'elle a mal au ventre, la fille s'en prépare une décoction et elle la boit. Elle devient enceinte et met au monde un enfant.

Trois ans après, le père de la fille réunit tous les gens du village pour que l'enfant cherche son père. Il désigne la grenouille ; ainsi la fille doit se marier avec elle.

Un jour, le chef organise une pêche collective. La grenouille se transforme en homme et laisse sa peau sous un abri. En frappant le sol de sa main, un cheval apparaît devant lui. Il offre tout ce qu'il pêche à la fille, sans qu'elle sache qui il est.

Le voyant, ayant remarqué cela, en fait part à la fille.

Elle va à la pêche comme si rien ne s'était passé. Au retour, elle sert honorablement la grenouille et l'enfant, mais eux préférèrent être mal servis comme à l'accoutumée.

Alors elle va consulter la fourmi noire. Celle-ci lui conseille d'inviter le vautour à s'emparer de la peau de la grenouille avec un poulet noir comme cadeau. Mais cette tentative échoue, le vautour ne peut s'emparer que du poulet.

Elle va consulter la fourmi rouge. Celle-ci lui conseille de demander à l'épervier de voler la peau de la grenouille en lui offrant un poulet blanc comme cadeau.

Lorsqu'ils sont en train de pêcher, l'épervier s'empare de la peau et du poulet. Apercevant cela, l'homme s'enfuit chez lui sans un mot. La femme ne peut le faire parler.

Elle retourne voir la fourmi noire qui lui conseille de mettre du sésame à griller, le bruit devrait le faire parler. Mais le sésame ne fait aucun bruit et le mari ne parle pas plus.

Elle va voir la fourmi rouge qui lui conseille de faire griller

(1) Nous avons relevé trois procédés de divination chez les Mofu-Gudur : la divination par les cailloux et le devin s'appellera ndòw mà-wùnk-à hár, « celui qui divise (les cailloux) avec la main », ou ndòw mà-k-à ádàs, « celui qui fait les cailloux de divination » ; la divination par les pattes de poulet, et le devin s'appelle ndòw mà-nék-à gógwòr, « celui qui examine le poulet » ; enfin la divination par le jet de pailles, le devin est alors ndòw mà-gólz-à ánjál, « celui qui jette la paille ». Tous ces procédés ainsi que le statut du voyant ont été analysés par Jeanne-Françoise VINCENT chez les Mofu (cf. *op. cit.*).

de la graisse de mouton. A ce bruit, le mari s'exclame : « Mais ce que tu as mis au feu est en train de brûler ! » Et ils furent réconciliés.

Quelques jours après, la sœur de la femme vient et demande quel est le nom de son mari. La femme lui dit : « Mâ-jórjór » (renverser jambes en l'air). Son mari entend prononcer son nom, il sort de la chambre avec sa harpe, se met des plumes sur la tête et chante : « Elle m'appelle Mâ-jórjór, il faut que je meurs ! » Tout en chantant, il s'enfonce dans le sol et disparaît. La femme reste seule avec son enfant.

Le moment venu, elle va nettoyer les champs avec son fils. Ils y vont une fois, et quand ils reviennent le lendemain, tout est mystérieusement nettoyé. De même pour les semailles et le sarclage.

Alors la femme va trouver le devin qui lui conseille d'apporter de la boule et de la bière de mil aux champs si elle veut voir son mari. Avec son fils, ils font ainsi et sa cachent au sommet d'un arbre.

Les ancêtres morts arrivent, ils cultivent les champs, puis se reposent sous l'arbre où ils trouvent la boule et la bière.

La femme reconnaît son mari ; elle saute de l'arbre et l'arrête. Puis ils rentrent ensemble chez eux.

Avec ces trois contes, nous ne prétendons pas avoir épuisé tout l'éventail de la littérature orale des Gudur, mais ils illustrent assez bien ce que l'on trouve le plus fréquemment : rivalités entre animaux et ruses de l'écureuil, sottises interventions de Jalaw, événements extraordinaires mettant les hommes en contact avec les forces surnaturelles. Ajoutons encore un thème qui revient assez souvent, celui de la honte ou plutôt du déshonneur, hwárày, lorsqu'on est découvert transgressant un interdit : soit que l'on est en train de voler, soit que l'on est en train de manger une chose strictement prohibée ; on préfère alors simuler la folie que de perdre la face. Enfin, il ne faudrait pas oublier les histoires scatologiques qui parfois ne sont pas dénuées d'intérêt. Soulignons encore que tous ces thèmes ou styles peuvent être présents dans un même conte, les locuteurs ne faisant pas de distinctions, dans la langue, entre un conte comique par exemple et un conte merveilleux, ils sont tous appelés mà-mbà.

Formellement les contes se caractérisent par un style quelque peu particulier, et cela peut très bien s'expliquer du fait que c'est un conteur seul qui parle à une assistance pendant un certain temps et qui essaie de lui décrire certains faits et actions. Nous avons constaté chez les meilleurs conteurs,

une fréquence plus grande d'idéophones et / ou de déverbatifs (1) donnant ainsi de l'expression à leur discours. En voici trois exemples :

áyàng góg góg góg à-párt-áwà
// écureuil / dégringole (idéophone) / il+tomber+directionnel //

« L'écureuil dégringole par terre »

gbév à-párt-áwà á yám
// plouf! (idéophone) / il+tomber+directionnel / à //
eau //

« Plouf! il est tombé à l'eau »

prát à párt-áwà á yám
// tombe (déverbatif) / il+tomber+directionnel / à //
eau //

« Il tombe dans l'eau »

Les conteurs annoncent souvent le conte qu'ils ont l'intention de raconter, mais le titre n'est pas très fixe et peut d'ailleurs être omis ; ils correspondent à ceux que nous avons donnés ici. Enfin, les contes se terminent toujours par la formule : « l'histoire a traversé la rivière », c'est-à-dire « est arrivée jusqu'à nous et traversera nos frontières » :

mà-mbà záng dèy wáyàm (2)
// histoire / traversé (déverbatif) / ceil | rivière //
« L'histoire a traversé la rivière »

On peut dire également :

mà-mbà táng dèy wáyàm
ou mà-mbà tákás dèy wáyàm,
ces trois expressions étant équivalentes.

Outre les contes et histoires, les Mofu-Gudur ont conservé quelques traditions de chants et musique, wálày (parler de Mokong), láwày (parler de Gudur). Chaque fête, gógwày, a lieu à un moment précis de l'année, en rapport avec le cycle agricole, et se caractérise par des chants et l'usage d'instruments particuliers. Ainsi, on ne chantera jamais le chant de la fête de la récolte, par exemple, à un autre moment que pendant cette fête annuelle. De même, certains instruments comme la flûte de Pan à trois branches réservée aux femmes, ziléng, et les flûtes traversières à quatre trous, réservées aux hommes, du nom générique de Çálàm, ne sont sorties qu'au moment de la fête de la récolte, mà-udéy-làm, « crier (au) monde », qui est la première fête et aussi le premier mois de l'année des

(1) L'idéophone n'a pas d'équivalent verbal, et dans cette catégorie très expressive, on peut trouver certains sons qu'on ne trouve nulle part ailleurs, tandis que le déverbatif est une forme verbale ayant le même comportement grammatical que l'idéophone. En bref, tous deux ont la même fonction que les adverbes en français.

(2) [l3] est une latérale fricative sonore. La sourde correspondante est [Ç].



Photo 1. — Pendant la fête de la récolte, mà-ùdèy-làm, les hommes jouent de la flûte traversière, Fàlà, ...



Photo 2. — ... et se promènent de cases en cases où ils sont reçus avec de la bière de mil, ùzàm.



Photo 3. — Les grands sacrifices, kùlèy mà-whùrà, dans la montagne de Mokong : chaque poterie, à demi enterrée et recouverte d'une pierre, représente la « tête d'un chef » qui est mort, rày ngá bày.

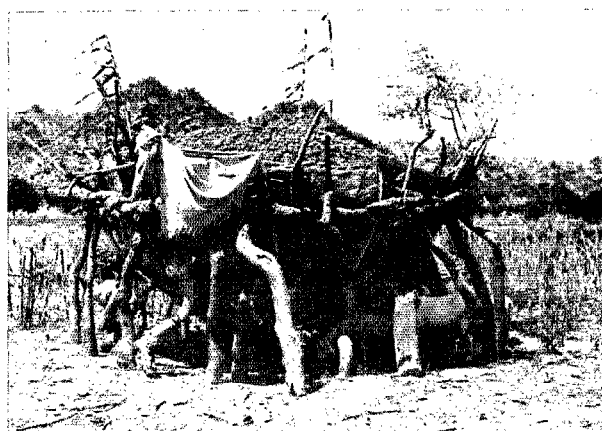


Photo 4. — Le mil en épi, dòw, est entassé dans les séchoirs, bálak.

Mofu-Gudur (1); pour le chant de la pluie, en fin de saison sèche, bérsèkw, les jeunes chantent en courant et en frappant des tambours, gàng-gàng et mzàr, tandis que les filles agitent des grelots attachés à leurs chevilles, mà-kwèDè-kwèDè; vers la fin de la saison des pluies, et cela plus particulièrement à Diméo et Mouldal, existe une fête où l'on joue d'un sifflet, mbówàk ou mbówòk; également, pour

les enterrements, on danse d'une manière particulière, en cercle, brókw, et on utilise, entre autres, le tambour, gàng-gàng, et un grand tam-tam sur pied, bátàk; autrefois, il semble qu'on faisait usage, pendant les enterrements seulement, d'un balafon à sept calebasses, dànjá ou njànjá, mais on ne le trouve presque plus aujourd'hui. Pour enregistrer les chants traditionnels des Mofu-Gudur on devrait,

(1) La fête de mà-ùdèy-làm, [mòùdílèm], a été appelée « fête du feu » par PODLEWSKI (*cf. op. cit.*, p. 87), car la fête commence une fois que le chef des sacrifices, bày (ngá) kùlèy, a fait les sacrifices dans la montagne, kùlèy mà-ùr-à, « sacrifice qui ouvre (l'année) », et après qu'il se soit présenté à trois reprises avec une tige de mil enflammée à la main. Alors, les gens crient et se passent le feu avec des tiges de mil. La fête est commencée. Ceci se passe généralement au milieu de la nuit. Ayant toujours lieu après la récolte, la date de la fête est décidée par chaque chef de massif, tel massif ne pouvant commencer avant tel autre.

bien sûr, tenir compte de leur spécificité, leur musique polyphonique, avec les flûtes en particulier, posant par ailleurs des problèmes techniques d'enregistrement et d'analyse que nous ne saurions résoudre sans l'aide de musicologues.

Parlant des traditions orales des Mofu-Gudur, nous ne saurions oublier de mentionner l'importance de leurs traditions religieuses basées essentiellement sur le culte des ancêtres auxquels ils accordent un esprit, kùlèy, terme qui englobe également la poterie sacrificielle représentant cet esprit et les divers sacrifices qu'on peut leur faire (moutons, chèvres, poulets, boule de mil, bière de mil, etc.). Les grands sacrifices, kùlèy mà-whùrà, concernent tout un massif, sont annuels (ou occasionnés par de grands événements) et dirigés par le « chef des sacrifices », bày (ngá) kùlèy, qui peut être également « maître de la terre », ndòw màsà hwáyàk, (littéralement : celui qui a la terre); d'autres sacrifices, par contre, sont individuels, comme dans le cas de maladies, et dictés par les devins. Dans son étude sur la « divination et possession chez les Mofu », Jeanne-Françoise VINCENT conclue en ces termes :

« La maladie de l'enfant, la stérilité de l'épouse, la sécheresse du mil ne sont plus des malheurs incompréhensibles. Ils prennent une signification et deviennent moyen de communication entre l'au-delà et les vivants. La santé de toute une famille, l'issue d'un mariage, l'installation dans une maison neuve ne constituent plus des questions angoissantes; la réponse est là. En traduisant en langage courant la volonté des ancêtres et des génies la divination libère les Mofu de l'inquiétude. » (1).

En conclusion, nous pouvons dire que les traditions orales des Mofu-Gudur sont encore très vivantes, mais nous devons toutefois souligner l'urgence de recueillir ces documents. En effet, nous avons pu constater déjà la quasi disparition de certaines fêtes annuelles comme celle de má-dámà, entraînant la disparition de certains instruments et morceaux de musique. Quant à la littérature orale, nous pouvons déceler bon nombre de mélanges avec les contes fulbé et giziga, et cela particulièrement chez les jeunes et chez des gens vivant en contact permanent avec ces populations voisines.

Manuscrit reçu au S.C.D. le 26 décembre 1975.

(1) Cf. VINCENT (J.-F.), *op. cit.*, p. 130.

BIBLIOGRAPHIE

MARTIN (J.-Y.), 1970. — *Les Matakam du Cameroun*, Mémoires O.R.S.T.O.M., n° 41, Paris, 215 pages.

PODLEWSKI (A.-M.), 1966. — *La dynamique des populations du Nord-Cameroun*, Cah. O.R.S.T.O.M., sér. Sci. Hum., vol. III, n° 4, Paris, 194 pages.

PONTIE (G.), 1973. — *Les Guiziga du Cameroun septentrional*, Mémoires O.R.S.T.O.M., n° 65, Paris, 255 pages.

VINCENT (J.-F.), 1971. — *Divination et possession chez les Mofu*, in *Journ. Soc. African.*, Paris, t. XLI, fasc. I : 71-132.