

ANALYSE ETHNO-LINGUISTIQUE DES MÉCANISMES DE (DÉ) CONSTRUCTION DU CODE CULTUREL À PARTIR DES NOMS DE RITES ET FÊTES MAFA

Candice GUEMDJOM KENGNE

cguemdjomkengne@yahoo.fr

Abdias CHELE

abdias5chele@gmail.com

Université de Ngaoundéré, Cameroun

Abstract: *Starting from the actions implemented by the majority of African States in favor of the promotion and popularization of mother tongues, this work, in the extension of this happy initiative, sets itself the objective of highlighting the mechanisms of (de) construction of the cultural code in mafa country. In culture, defined by Diki-Kidiri (2008) as “The set of lived experiences, productions made and knowledge generated by a human community living in a space, at the same time”. As part of this study, we were specifically interested in the designating names of some Mafa rites (13) and festivals (18) collected from 08 officials of the Mafa cultural center and guarantors of the Mafa culture in Mokolo (Far North, Cameroon). This explains the choice of the qualitative approach from where we targeted informants likely to inform us about the names of rites and festivals as well as their content. With regard to the theoretical framework, an emphasis is placed on ethnolinguistics understood as the study of the relationship between language, culture and society (Griaule, 1997), to which we have associated the concept of experience dear to psychomechanics. language that participates in the (re)construction of representations. Thus, speaking of the results, it follows that the cultural code is constructed linguistically from lexico-semantic processes referring to various experiences relating to their living environment and their activities. Mafa rites and festivals are therefore significant events in the annual calendar of the Mafa people.*

Keywords: *culture, cultural code, rituals, celebrations.*

Introduction

La promotion des langues et cultures nationales a une place de choix dans la Loi fondamentale de la République du Cameroun (Constitution, 1996). À travers l'enseignement des langues et cultures nationales, l'État s'est fixé des objectifs afin de donner une nouvelle vision à l'éducation et même de favoriser l'ouverture et le vivre-ensemble entre les communautés. En effet, dans un monde en pleine mutation où l'identité

se trouve noyée dans la diversité, le présent travail se veut la promotion de l'identité culturelle dont la langue est le vecteur principal. Il contribuera à la mise en lumière de l'espace culturel langagier au sein de la communauté Mafa, qui demeure, comme c'est le cas dans moult sociétés, fermée aux non-initiés. Voilà pourquoi la valorisation et la pérennisation des langues et cultures sont une nécessité pour toutes les communautés. C'est dans cette logique que nous nous sommes intéressés au domaine culturel du peuple mafa dans le but d'identifier les opérations et outils (extra) linguistiques qui permettent d'accéder au code culturel mafa et de le saisir. Ainsi, selon Michaud et Edmond (1981) le code culturel est « l'ensemble des pratiques culturelles : vocabulaires, goûts culturels, habillement, lieu de résidence qui dénotent la place ou le rang social d'un individu et son appartenance à une classe ou une catégorie sociale ». Toutefois, comment les noms de rites et de fêtes sont conceptualisés à cet effet ? Et, quelles sont les sources de représentation de ces noms redéployés pour le décryptage du code culturel ? Il se trouve que la langue, à travers les procédés de construction qu'elle dispose permet de mieux appréhender les références symboliques et d'atteindre les diverses expériences communes à partir desquelles les communautés linguistiques conceptualisent, représentent, s'orientent et organisent leurs cérémonies festives et rituelles dans un calendrier annuel. Tout au long du travail, nous présenterons tour à tour le cadre géolinguistique, théorique et méthodologique, puis les rites et fêtes qui feront l'objet d'une description. Celle-ci nous conduira à l'identification de pratiques observées au sein de cette communauté culturelle et des sources qui alimentent le code culturel.

1. La situation géo-linguistique et les approches théorique et méthodologique

1.1. La situation géolinguistique

1.1.1. Le peuple Mafa : la situation géographique

Le peuple Mafa est situé à l'Extrême-Nord du Cameroun dans le département du Mayo-Tsanaga. Ce peuple est connu dans la littérature sous le nom de « Matakam », terme pourtant jugé péjoratif par les Mafas. Bien plus, la communauté Mafa est aussi présente dans les départements de Diamaré et du Mayo-Sava. Les Mafas se retrouvent aussi dans les autres régions du pays notamment dans le Nord, l'Adamaoua, le Centre et le Littoral. Sur le plan national, le recensement général de la population et de l'habitat de 2005 estime le nombre de locuteurs à 699971 avec une superficie de 4393 km² et une densité de 159,1 habitants/km². Sur le plan statistique, on retrouve 100% de Mafa dans l'arrondissement de Soulédé-Roua, environ 95% dans l'arrondissement de Koza, 90% dans l'arrondissement de Mayo-Moskota, 80% dans l'arrondissement de Mokolo, plus de 30% dans le département de Mayo-Sava avec une forte colonie à Kaélé dans le département du Mayo-Kani et à Bogo dans le Mayo-Danay, sans oublier le Diamaré où des milliers de Mafa vivent.

1.1.2. La langue mafa et ses dialectes

Le mafa est une langue parlée dans le département du Mayo-Tsanaga, région de l'Extrême Nord du Cameroun. Procédant à sa classification, Dieu et Renaud (1983 : 357) assignent à cette langue le code 181 dans l'Atlas linguistique du Cameroun (ALCAM) et la classe selon le modèle suivant : afro-asiatique, tchadique, centre-ouest, wandala mafa, mafa-sud.

L'on y dénombre trois variétés dialectales, notamment le dialecte central qui prend en compte les villages tels que Koza, Mokolo, Soulédé, Mazam et Moskota ; le dialecte

occidental qui prend son extension de Magoumaz, Ldamtsay, Ziver, Vouzod à Mavoumay et le dialecte oriental qui est composé de Roua et de Madakonay (Barreteau et Le Bleis, 1990).

1.2. L'approche théorique et méthodologique

1.2.1. Approche théorique

La recherche en linguistique africaine connaît aujourd'hui un important nombre de travaux parmi lesquels la préservation et la pérennisation culturelle. Bien plus, la valorisation de l'identité culturelle est favorable à la création d'un cadre culturel idéal intégré et intégrateur, pilier d'un développement fructueux et indispensable pour l'épanouissement d'une communauté linguistique. Dans cette dynamique, la langue est à la fois marqueur et vecteur de l'identité d'un peuple. Ainsi, la langue mafa permet de mettre en exergue l'identité de ce peuple. Voilà pourquoi Halaoui (1991) souligne que « *Tant que la culture soit manifeste ou latente, tant que la langue est parlée, la culture vit* ».

Notre recherche a pour ancrage théorique l'ethnolinguistique qui étudie les liens entre la langue et la culture. Pour Griaule (1997), l'ethnolinguistique met en évidence deux aspects représentatifs notamment la langue et vision du monde et la littérature orale. Selon cette auteure (1997 : 11), la vision du monde est « *l'ensemble des représentations à travers lesquelles un groupe humain donné perçoit la réalité et l'interprète en fonction de ses préoccupations culturelles* ». De façon concrète, il s'agit d'une manière globale, de voir comment la relation de l'homme, avec son milieu naturel et culturel lui permet de se l'approprier et d'interpréter son environnement socioculturel.

Nous complétons l'ethnolinguistique avec la psychomécanique du langage qui a pour approche la prise en compte des opérations de pensée par lesquelles les+subjects parlants construisent du sens, convertissent les unités de puissance en unités d'effet, la représentation en expression (Limoges, 2006). Cette approche psychomécanique met en valeur les concepts d'expérience et de représentation qui permettent la construction de l'expression. L'expérience inspire et suscite le contenu linguistique et elle permet de renseigner sur la nature des organisations festives en pays mafa, bref de saisir la socioculture. Il est à noter que l'expérience, lorsqu'elle n'est pas actualisée par le sujet parlant à travers la langue, reste à son état initial (Guemdjom, 2015). L'expérience fait alors référence à l'ensemble des connaissances et savoirs qu'un groupe social ou un groupe ethnique a de son environnement socioculturel.

1.2.2. Cadre méthodologique

Dans le cadre de ce travail, les données ont été recueillies lors des descentes au foyer culturel de Mokolo (juillet 2019) où nous avons administré un questionnaire aux responsables (08 personnes) dudit foyer. Dans le but d'authentifier et de compléter nos données, nous avons interviewé une dizaine des garants de la culture Mafa. Ces garants sont constitués des doyens (qui ont déjà pratiqué une à deux fois quelques rites et fêtes), des devins (qui jouent un rôle important dans la divination) et des forgerons. Toutes ces personnes (responsables du foyer et garants de la culture) nous ont fourni un ensemble d'informations importantes inscrivant notre travail dans une approche qualitative. Grâce à cette approche, il a été possible d'apprécier la pertinence et la profondeur des informations collectées auprès la cible choisie.

2. Présentation de quelques rites et fêtes mafa

Le corpus est constitué essentiellement de termes et expressions référents à la culture mafa ; c'est-à-dire produits en langue mafa. Voilà pourquoi le recours au français pour les présenter s'impose. Sans prétendre à l'exhaustivité, nous considérerons quelques rites et fêtes constitutifs de la culture.

Le « dow » (rite)

Le Mafa, comme tous les peuples montagnards, voue un culte au mil ; des sacrifices lui sont parfois rendus surtout lors de la cérémonie de « *madama* » au cours de laquelle chaque chef de clan ou de famille est tenu de verser quelques gouttes du vin « *zom daw* » au pied du mil. La consommation du couscous du mil exige certaines conduites à tenir. Ainsi, pour Perevet (2008 :176), non seulement on ne doit pas bavarder en mangeant, même la position du corps des personnes à table est contrôlée. Par exemple, les femmes s'asseyent de coté de peur de regarder le mil en face et de s'attirer un malheur. Il est également formellement interdit de révéler la quantité exacte du mil dans le grenier tout comme cette quantité ne doit pas être estimée de peur d'offenser le mil et qu'il se raréfie.

Le « *mbesh cakalay* » (rite)

Littéralement le « *mbesh cakalay* » signifie « divination des jumeaux ». Il est donc l'une des phases du culte des jumeaux et est considéré comme le grand culte qui se passe un an après la dation et dure deux jours (Perevet, 2008). La boisson servie est le vin de mil. Durant cette épreuve, les parents des jumeaux s'habillent en peau de chèvre.

Le « *ndo ngiy yam* » (rite)

Dans la société mafa, le « *ndo ngiy yam* » est « le faiseur de pluies ». Il est l'intermédiaire obligatoire entre les esprits de la pluie et les vivants (Perevet, 2008 : 160). C'est grâce à lui que les pluies tombent et il se trouve ainsi revêtu d'une autorité charismatique qu'il exerce au cours de toutes les manifestations de la vie communautaire.

Le « *maray* » (fête)

Selon le vocabulaire mafa, le « *maray* » renvoie au taureau. Au sens de ce travail, le « *maray* » est perçu comme une fête rituelle au cours de laquelle un taureau est sacrifié après une claustration pendant un ou deux ans selon qu'on est chez les Bøla hay ou les Mafa hay (Perevet, 2008).

Le « *mpezl ray* » (fête)

Littéralement le « *mpezl ray* » renvoie à « casser la main ». Il est donc le moment dans lequel le jeune homme se présente dans la famille de sa bien-aimée afin de concrétiser leur relation. Par ailleurs, le plus souvent, le fiancé dépêche un de ces amis chez les parents de l'élu de son cœur. Pendant cette phase, les parents du « *kra gola* » (jeune homme) s'approprient avec le cola, le sel, le natron, etc.

Le « *zom daw* »

Traditionnellement, le « *zom* » est conservé en obéissant à certaines normes particulières. Pour Perevet, le bon vin peut passer près d'une semaine dans une cruche sans se dégrader. Ce faisant, à l'origine et selon la tradition, le « *zom daw* » n'était pas destiné à la

vente. Mais l'esprit capitaliste a pris le dessus sur la culture et le vin se vend aujourd'hui sur tous les marchés périodiques (Perevet, 2008). Il convient également de souligner que le vin occupe une place prépondérante lorsqu'il est utilisé pendant les sacrifices rituels.

Le « madama » (fête)

Dans son sens premier, « madama » signifie « morve », « *C'est le rhume, bref une maladie qui se manifeste par l'écoulement de ce liquide nasal qu'est la morve. Elle est très répandue en pays mafa, surtout en saison sèche, en période où sévit l'harmattan* » (Perevet, 2008 :196). Dans un autre sens, à la limite contradictoire, « madama » est une fête, une cérémonie traditionnelle qui se célèbre au milieu de la saison de pluie, autour des mois de juillet « *kiy səlov* » et août « *ńvah* », selon les localités.

Le « hudokw » (fête)

La célébration du « *hudokw* » ne revêt aucun intérêt rituel ou sacrificiel. Les participants à cette célébration s'organisent en exécutant des danses et chansons à leur rythme. Ce qu'il faut retenir de cette fête est qu'elle est considérée comme un lieu de dénonciation des maux qui minent la société. Elle est également le lieu de contact pour les jeunes afin de provoquer des rencontres de pouvant aboutir au mariage.

Le « ndo giy yam » (rite)

Tout comme le vin, l'eau tient une place de choix chez l'homme mafa. De surcroit, le pays Mafa est situé dans une zone sahélienne où le besoin en eau se raréfie à certaines périodes de l'année. C'est la raison pour laquelle Perevet (2008 : 154) affirme que « *Le Mafa voue un culte spécial à cette denrée précieuse et vitale. Si « L'eau est la vie » pour l'homme mafa, l'eau serait donc après Dieu un autre « dieu » à qui des cultes particuliers sont voués* ». La divinisation de l'eau a amené les Mafa à se donner un intermédiaire entre eux et l'esprit de l'eau : « *ndo giy yam* » (le faiseur de pluie). Il est ainsi un prêtre au service des hommes. Les Mafa croient en la capacité de ce dernier à maîtriser et à manipuler les phénomènes naturels, notamment le vent et l'eau (Perevet, 2008 : 154).

La fête de « *maray* » n'est pas uniquement réservée aux peuples mafa, elle est aussi célébrée par la majorité des habitants des Monts Mandara notamment les Mofu, les Mada, les Mineo, etc. L'origine de cette fête est basée sur des mythes, transmis de façon orale et à partir desquels on ne peut formuler que des hypothèses (Perevet, 2008 : 177).

Le « mpezl ray » (fête)

Littéralement le « *mpezl ray* » renvoie à «casser la main», il est donc le moment dans lequel le jeune homme se présente dans la famille de sa bien-aimée afin de concrétiser leur relation. Par ailleurs, le plus souvent, le fiancé dépêche un de ces amis chez les parents de l'élu de son cœur. Pendant cette phase, les parents du « *kra gola* » (jeune homme) s'approprient avec le cola, le sel, le natron, etc.

L'accord conclu, les fiancés se donnent rendez-vous quelques jours plus tard et le fiancé, suivi de son ami intime, dirige sa compagne vers sa nouvelle demeure. Selon Lavergne (1990 : 64), « *La fiancée reste à quelques mètres de la porte d'entrée tandis que le fiancé va avertir sa mère ou à défaut la plus ancienne femme de son père (généralement, dans la tradition mafa, la polygamie est la norme)* » : « *Doa wára ka iye gade ga te nuda* » qui signifie «vas me regarder mon bâton dehors», une phrase consacrée pour annoncer la venue de la fiancée chez son mari.

Le *dow* (rite)

Sur le plan symbolique, le mil véhicule toutes les valeurs positives de la vie, dans les repas ordinaires pris en famille, mais aussi dans les repas servis le jour des fêtes (Jaouen, 1995 : 75).

Le « *vəray* » (rite)

La communauté linguistique mafa pratique le « *vəray* » (la divination) comme un moyen permettant de demander la bénédiction des dieux dans la vie courante. Notons que c'est une prière au cours de laquelle les grands-parents formulent des vœux pour implorer la grâce divine afin de protéger le village et surtout de bénir leurs neveux.

Le « *sambak* » (rite)

Le « *sambak* » est une ordalie très ancienne chez les Mafa. Celui-ci consiste à croiser deux ou trois brindilles de balai en le faisant passer au cou de chacun ; ceci dans le but de retrouver la victime d'un vol ou les sorciers qui troublent la localité.

Le « *ńmbesh cakalay* » (rite)

Le grand culte se passe un (01) an après le baptême et dure deux jours. À cette situation, une grande quantité de vin de mil « *zom daw* » et de nourriture est servie aux invités qui viennent de tous les coins de la localité. Lors du rite initial, « *La belle-famille, le parrain et la marraine tiennent une place importante parce que ce sont eux qui assistent les parents des jumeaux tout au long de la manifestation au cours de laquelle ces derniers n'auront pour vêtement qu'une peau de chèvre* » (Perevet, 2008 : 148).

Le *melebay* (fête)

Il est une fête qui se déroule l'année précédant les festivités de « *maray* » (la fête de taureau). Les manifestations se limitent à visiter les maisons des candidats aux sacrifices du « *maray* » (Perevet, 2008). Le « *melebay* » ne peut pas commencer sans l'autorisation du chef qui lui-même, ne peut prendre la décision tout seul, il doit consulter au préalable le devin.

À la suite du chef, le plus âgé du groupe, à son tour, verse quelques gouttes de vin au sol avant de prononcer une prière, en l'occurrence : « *Ceci est le vin du père (Dieu), tiens père, nous faisons ce sacrifice pour qu'il pleuve abondamment, qu'on ait beaucoup de mil, que nous ayons beaucoup de chèvres, beaucoup d'enfants. Que ceux qui veulent faire du mal soient maudits* ». Au moment où ces paroles sont prononcées, les participants applaudissent en signe de supplication à Dieu.

3. La description morphologique de quelques noms désignatifs des rites et fêtes mafa en français

Comme dans la majorité des langues africaines, les noms désignatifs des rites et fêtes mafa correspondent à des structures phrastiques en français ayant une connotation figurative. Dans une langue flexionnelle, comme le cas de la langue mafa, la morphologie est plus importante que la syntaxe. Ainsi, une description qui va au bout de la sémantique aura obligatoirement recours aux instruments ethnolinguistiques (Mounin, 1970) :

- *te ńmbel ndo*
marqueur de l'infinitif/dubitatif, acc chasser/ homme.
Traduction littérale : chasser homme

Dans cet exemple, la tendance de forme verbale (te) à inclure un morphème (m̄) se réfère à la racine (mbel). C'est un rite qui intervient quelques mois après le décès du défunt. Pendant cette cérémonie, seul le forgeron est habilité aux différentes liturgies.

- *Ndo mpiy kwa*
Homme/asp, acc lancer/cailloux
Traduction littérale : homme lance les cailloux
Traduction littéraire : devin

Selon son sens premier, il désigne « l'homme qui jette les cailloux » pour matérialiser le devin. Celui-ci est au centre de toutes les consultations. Ici, on établit une relation de nécessité entre une dénomination et son objet (kwa).

- *m̄mbesh cakalay*
Dubitatif, asp, acc, deviner/jumeaux
Traduction littérale : deviner les jumeaux

Il est composé de *m̄mbesh* (divination) et de *cakalay* (jumeaux) qui signifie « culte aux jumeaux ». C'est un rite important dans la vie des jumeaux.

- *Ndo ḡiy yam*
Homme/asp, inacc faire/eau
Traduction littérale : homme fait eau
Traduction littéraire : l'homme qui fait pleuvoir

La flexion du mot (ndo) indique à la fois le défini, le singulier, le masculin et le nominatif. Cet exemple est composé de *ndo* (individu), de *ḡiy* (faire) et de *yam* (eau) pour signifier un « faiseur de pluie ». Ce dernier a donc le pouvoir de faire tomber la pluie ou de provoquer la sécheresse.

- *Mpezl ray*
Marqueur de l'infinitif (m), radical (pezl) et nom (ray)
Traduction littérale : casser la main
Traduction littéraire : rendez-vous

De ce qui précède, il ressort de notre analyse que la majorité des noms qu'on trouve chez le peuple Mafa sont des noms composés. Ainsi, les formes linguistiques utilisées pour désigner certains rites et fêtes, qu'elles soient lexicales ou phrastiques, renvoient chacune à une seule réalité. Donc le sens est purement culturel d'où le caractère figuratif. Bien plus, les exemples cités ci-haut sont variables, car ils peuvent changer de forme selon le contexte d'usage ou leur rapport grammatical aux autres mots dans une phrase.

En outre, cette description morphologique prend appui sur l'ethnolinguistique qui permet de décrire et d'expliquer des faits (rites et fêtes) et les dynamiques de processus linguistique généralisant le sens dans la situation contextuelle et socio-culturelle de l'acte de communication. Tous ces éléments (*ndo ḡiy yam*, *m̄mbesh cakalay*, etc.) caractérisent la vision du monde des peuples mafa et fondent leur identité.

4. Les sources du code culturel

Nous stipulons que le code culturel prend ses sources dans les différentes expériences notamment l'expérience vécue ou l'expérience acquise que la communauté mafa a eu dans son environnement socio-culturel.

4.1. Définition du concept d'expérience

Pour Diki-kidiri (2008), « *L'être humain accumule au cours de sa vie une quantité incommensurable d'expériences qui vont constituer sa base de connaissances, ses archives et sa mémoire* ». Ainsi, l'expérience, de manière consciente ou non, permet de renforcer ou de corriger les conduites ainsi que les différentes organisations festives afin de faciliter la connaissance de l'environnement socioculturel. Fort de cela, la communauté culturelle est éventuellement amenée à apporter une modification à ses convictions et même à sa manière d'être. Ici, la compréhension du concept d'expérience nous amène à considérer selon le propos de Guemdjom (2015) une double approche du terme. D'une part, l'approche constructive, c'est-à-dire dynamique présentant l'expérience comme résultante d'un fait vécu ; d'autre part l'approche statique qui l'appréhende comme un héritage, ou mieux un savoir transmis.

4.2. Les types d'expériences

À ce niveau, nous partirons des acceptions de l'expérience à sa matérialisation en milieu mafa ; une distinction sera faite entre l'expérience théorique et pratique.

4.2.1. Les expériences théoriques

De façon théorique, Guemdjom (2015) conçoit deux types d'expérience à savoir l'expérience acquise entendue comme un ensemble de connaissances vécues permettant de mettre l'individu en relation avec l'univers dans lequel il vit. L'expérience acquise, quant à elle, est l'ensemble des connaissances qu'un individu ou un groupe possède. Elle est donc favorable à une parfaite organisation et transmission des valeurs culturelles d'un groupe linguistique.

4.2.2. Les expériences pratiques contenues dans la culture mafa

Nous parlerons des expériences que l'homme Mafa a conservé au contact de son environnement socioculturel afin d'arrêter un calendrier spécifique pour l'organisation de ces fêtes et rites. Il s'agit des expériences que renferment les noms de rites et fêtes. En fait, les noms rappellent les activités majeures qu'exerce le peuple Mafa en fonction des saisons et de leur milieu de vie. C'est pourquoi seront tour à tour présentés l'expérience des saisons et l'expérience agropastorale.

L'expérience des saisons

Ici, l'expérience des saisons est relative au climat. Ainsi, l'expérience du climat permet d'identifier dans notre zone d'étude deux saisons bien tranchées s'alternant dans cette partie du pays. À travers l'expérience du climat, la communauté Mafa parvient à orienter son calendrier des fêtes pendant les périodes bien précises.

En guise d'exemple, la fête du taureau ne peut se célébrer pendant la saison sèche. Selon Pervet (2008 : 180), des raisons particulières sont attachées à cet événement. Premièrement, il est question pour la société Mafa, essentiellement basée sur l'économie agricole, de choisir une période où cette activité n'est pas pratiquée. Deuxièmement, les

récoltes étant faites, il y a assez d'espace pour recevoir beaucoup de monde et organiser avec faste la cérémonie et les danses qui ponctuent cette fête. En troisième lieu, elle est généralement marquée par une sorte de parade des taureaux et ce moment permet de gagner suffisamment d'espace, donnant ainsi l'occasion à de nombreux jeunes de démontrer leur talent, leur courage et leur bravoure en attrapant les animaux à sacrifier.

De l'autre côté, le « *madama* » est une cérémonie traditionnelle qui se célèbre au milieu de la saison des pluies (mois de juillet et août) selon les massifs. D'après le commentaire de Prevet (2008 : 186) qui suit « Cette période de la célébration n'est pas fortuite car elle se justifie par le fait que cette fête est le lieu d'implorer la grâce de Dieu sur les plantations pour que les maladies n'entravent pas leur croissance ».

L'expérience agropastorale

Il est question pour nous de montrer comment la société Mafa conçoit l'expérience agricole et l'expérience de l'élevage pour organiser ces différentes fêtes et parvenir à arrêter un calendrier annuel.

L'expérience agricole

Le paysan mafa est un homme qui vit généralement de l'agriculture. Comme c'est une zone montagneuse, l'homme Mafa pratique les céréales, d'où la variété des mils : le mil chandelle appelé « *ntamas* » et le sorgho ou le gros mil « *daw daw a ged* » qui sont des aliments les plus productifs. Ceci étant, dans toutes les activités culturelles, que ce soient les fêtes et les rites, le mil tient une place de choix car c'est lui qui est utilisé pour le vin (Prevet, 2008 : 174). En guise d'illustration, le peuple mafa utilise le mil comme aliment capital lors des rites de bénédictions et ce mil est accompagné de la salive pour dire que les dieux ont accepté la bénédiction. Bien plus, le mil est aussi donné comme cadeau surtout aux femmes qui rendent visite à leur famille ou à la belle famille.

L'expérience de l'élevage

L'élevage chez les Mafa n'est pas dissocié de l'agriculture, car le foin qui sert de fourrage aux bêtes provient des champs de mil. Ils pratiquent l'élevage du petit et du gros bétail dans les montagnes d'apparence peu propice à toute activité humaine. Il convient de souligner que dans l'environnement socioculturel mafa, les bœufs (*zle*) sont des animaux les plus présents. S'agissant de l'élevage des bœufs, le peuple mafa en fait une catégorisation, notamment le taureau (*maray*) qui n'est véritablement pas le bœuf mais une fête. C'est l'animal le plus prisé et qui a une grande valeur symbolique. L'expérience de l'élevage joue un rôle important, car c'est à travers ces animaux élevés qu'on arrive à payer la dot ou à faire des sacrifices aux dieux. Ainsi, de façon spécifique, l'abattage du « *maray* » (le taureau) est une pratique rituelle et seuls les initiés sont aptes à pouvoir arrêter ou stabiliser l'animal lors de la fête.

Conclusion

En somme, il était question pour nous de décrypter et d'analyser des mécanismes (non) linguistiques de (dé) construire du code culturel mafa à partir des noms de rites et fêtes mafa. Il ressort de cette analyse que le code culturel regroupe l'ensemble des faits culturels propres à un peuple. Il en découle que le code culturel se construit linguistiquement à partir des procédés extra et intra linguistiques. Parlant du cadre

théorique, l'ethno-linguistique était à la base de ce travail et imposait un travail de terrain. L'approche qualitative a été privilégiée et donnait l'opportunité d'obtenir des informations importantes et pertinentes auprès des informateurs sélectionnés en raison de leur statut culturel. Pour atteindre l'objectif fixé au départ de cette étude, nous avons fait une présentation sommaire de rites et fêtes Mafa tout en donnant leur valeur symbolique. Par ailleurs, la formulation des rites et fêtes s'inspirent des différentes expériences vécues ou acquises relatives à la société mafa, à leur histoire, à leur environnement entre autres. Par leur richesse et leur diversité, elles ont aidé à comprendre davantage le contexte socio-culturel qui fonde ces fêtes et rites. Au travers de ces expériences, la communauté mafa a pu organiser et conserver ces événements culturels en les célébrant à un moment précis, contribuant en cela à l'élaboration d'un calendrier annuel renfermant les manifestations culturelles précises.

Bibliographie

- BARRETEAU, Daniel, (1980), « Comparaison dans le groupe mafa des langues tchadiques (Nord-Cameroun) », dans *Problèmes des comparatismes et de dialectologie dans les langues africaines*, Paris, SELAF (Bibliothèque 79).
- BARRETEAU, Daniel *et al.*, (1984), *Essai de classification linguistique des langues de la famille tchadique au Cameroun*, ORSTOM Colloque, SLAO dec CREA.
- BARRETEAU, Daniel et Le Bleis Yves, (1990), *Lexique mafa : langue de la famille tchadique parlée au Cameroun, Etudes Tchadiques Monographies*, Paris, Editions de l'ORSTOM, disponible en ligne : <https://www.documentation.ird.fr/>.
- CHARMILLOT, Maryvonne et DAYER, Caroline, (2007), « Démarche compréhensive et méthodes qualitatives : clarifications épistémologiques », dans *Recherches qualitatives*, 3, pp. 126-139.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève, (1977), *Langage et Cultures africaines*, disponible en ligne : <https://www.persee.fr/>.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève, (1924-2013), *Ethnologie et langage au fil d'un parcours passionné*, disponible en ligne : <https://journals.openedition.org>.
- DIKI-KIDIRI, (2008), *Le vocabulaire scientifique dans les langues africaines, Pour une approche culturelle de la terminologie*, Paris, Editions Karthala, disponible en ligne : <https://journals.openedition.org>.
- FRIEDENKRAFT, Georges, (2010), « Une expérience de traduction », dans *Gong (revue de baïku)*, 28, pp. 51-55, disponible en ligne : <https://www.librairie-gallimard.com>.
- GUEMDJOM KENGNE, Candice, (2015), *La créativité lexicale regardée à travers le Triptyque expérience – représentation – expression : Une application à la prose de Patrice Nganang*, Université de Yaoundé, Inédit.
- GUMPERZ, John, (1989), *Engager la conversation. Introduction à la sociolinguistique interactionnelle*, traduit par M. Darteville, M. Gilbert et I. Joseph, Paris, Minuit, disponible en ligne : <https://www.persee.fr>.
- HALAOUI, Nazam, (1991), *La terminologie des langues africaines, esquisse d'une problématique*, disponible en ligne : <https://www.erudit.org>.
- HONESTE, Marie Luce, (2002), « La théorie des schémas conceptuels intégrés : un prolongement de la théorie guillaumienne », dans *Langue française*, revue trimestrielle, 147, Paris, Armand Colin, disponible en ligne : <https://www.cairn.info>.
- JODELET, Denise, (2006), *Place de l'expérience vécue dans le processus de formation des représentations*, dans V. Hass (dir), *Les savoirs du quotidien. Transmissions, Appropriations, représentations*, Collection :

- Didact-psychologie sociale, Rennes, Les Presses universitaires de Rennes, disponible en ligne : <https://www.researchgate.net>.
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, (1996), *La Conversation*, Paris, Seuil, disponible en ligne : <https://www.persee.fr>.
- KOULAYAN, Nicole, (2008), « Mondialisation et dialogue des cultures : l'Ubuntu d'Afrique du Sud », dans *Hermès. La revue*, 51(2), pp. 183-187, disponible en ligne : <https://revue-hermes-la-revue-2008-2-page-183.htm>.
- LAVERGNE, Georges, (1990), *Matakam*.
- LEMBEZAT, Bertrand, (1961), *Les populations païennes du Nord-Cameroun*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LIMOGES, Lambert-Lucas, (2006), « Psychomécanique du langage et linguistiques cognitives », dans *Actes du XIe Colloque international de l'AIPL Association Internationale de Psychomécanique du Langage Montpellier*, 8-10 juin 2006.
- LOWE, Ronald, (2007), « Introduction à la psychomécanique du langage et rééducation orthophonique », dans *Connaissances surdités*, 3^e trimestre, n°9, disponible en ligne : <https://www.pulaval.com>.
- MICHAUD, Guy, et MARC, Edmond, (1981), « Vers une science des civilisations ? », dans *Editions complexe*, « Les codes culturels et sociaux », pp. 114-125.
- PEREVET, Zacharie, (2008), *Les Mafa un peuple, une culture*, Editions Clé Yaoundé, disponible en ligne : <https://www.decitre.fr>.
- POTTIER, Bernard, (1970), « Le domaine de l'ethnolinguistique », dans *Langages*, Vol.5, n°18.
- ROLLAND-LOZACHMEUR, Ghislaine, (dir.), (2016), *Les Mots en guerre. Les discours polémiques : aspects sémantiques, stylistiques, énonciatifs et argumentatifs*, Rennes, disponible en ligne : <https://livre.fnac.com>.